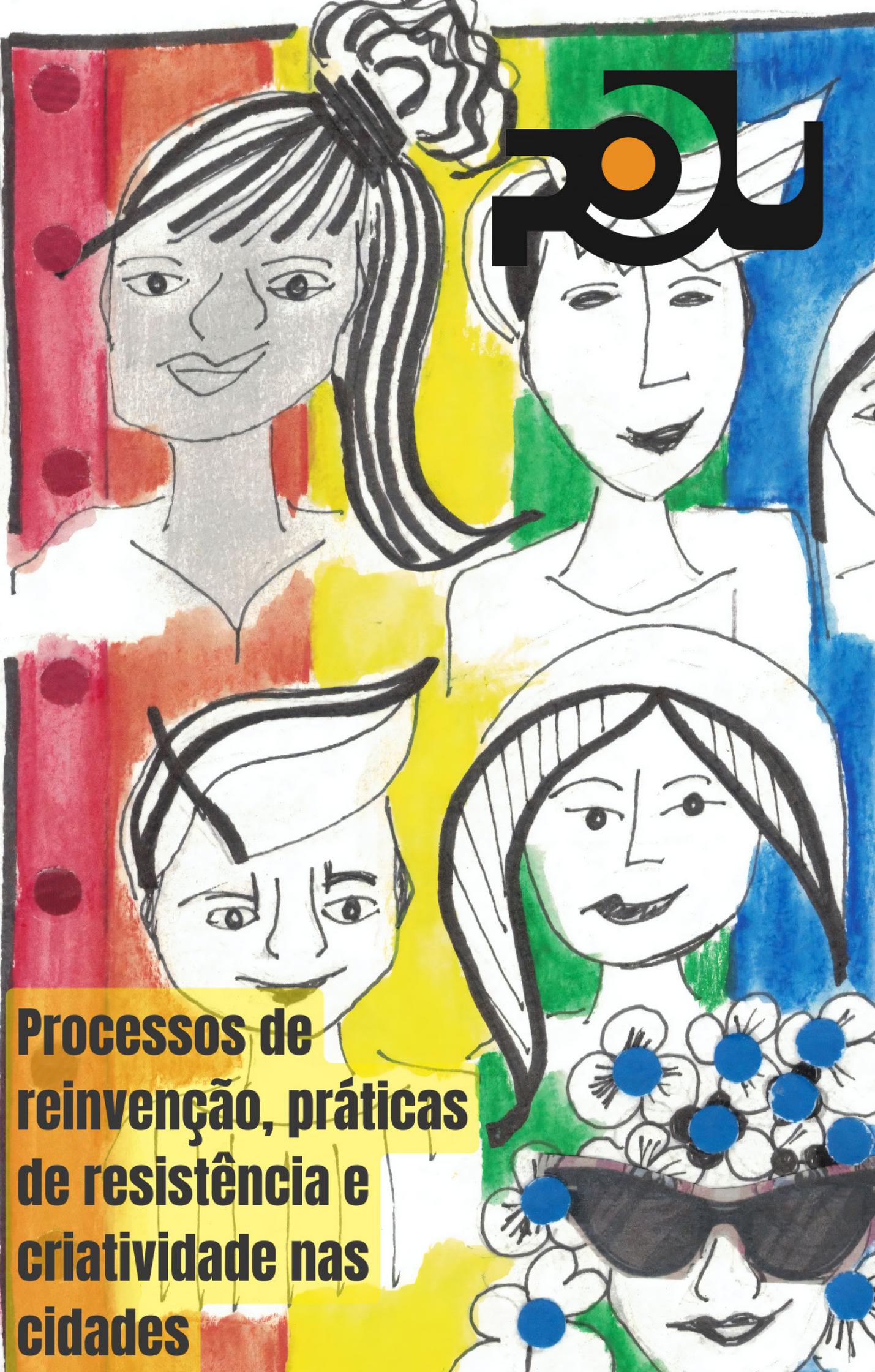


[DOSSIÊ] Vivências LGBTQIA+

**Processos de
reinvenção, práticas
de resistência e
criatividade nas
cidades**

POU



Comissão editorial

Felipe Vander Velden - Professor Associado/PPGAS-UFSCar
Igor José de Renó Machado - Professor Titular/PPGAS-UFSCar
Julia Aparecida Rodrigues da Silva - Mestranda/PPGAS-UFSCar
Leon Terci Goulart - Doutorando/PPGAS-UFSCar
Luisa Amador Fanaro - Doutoranda/PPGAS-UFSCar
Pedro Roberto Meinberg Garcia Filho - Doutorando/PPGAS-UFSCar

Editores do Dossiê "Vivências LGBTQIA+: processos de reinvenção, práticas de resistência e criatividade nas cidades"

Nina Acacio
Louise Prado Alfonso
Felipe Aurélio Euzébio

Conselho editorial

Adam Reed (University of St. Andrews), Ana Claudia Marques (USP), Celso Castro (FGV), Christine de Alencar Chaves (UnB), Cynthia Andersen Sarti (Unifesp), David Graeber (LSE-UK), Débora Morato Pinto (UFSCar), Edward MacRae (UFBA), Fernando Rabossi (IFCS/UFRJ), Fraya Frehse (USP), Frederico Delgado Rosa (Universidade Nova de Lisboa), Gabriel de Santis Feltran (UFSCar), Guillaume Sibertin-Blanc (U. de Toulouse II), Guilherme José da Silva e Sá (UnB), João Biehl (Princeton University), João Valentin Wawzyniak (in memoriam UEL), John Collins (Queens College-NY), Magnus Course (University of Edinburgh), Marco Antonio T. Gonçalves (UFRJ), Maria Catarina C. Zanini (UFSM), Mariza Gomes e Souza Peirano (UnB), Olívia Cunha (Museu Nacional), Pedro Peixoto Ferreira (Unicamp), Rane Willerslev (Aarhus University), Rebecca Empson (University College London), Rose Satiko G. Hikiji (USP), Simoni Lahud Guedes (UFF), Stephen Hugh-Jones (Cambridge University), Wolfgang Kapfhammer (Institut für Ethnologie/Ludwig-Maximilians-Universität München).

Universidade Federal de São Carlos

Reitora: Profa. Dra. Ana Beatriz de Oliveira

Vice-reitora: Profa. Dra. Maria de Jesus Dutra dos Reis

Centro de Educação e Ciências Humanas

Diretora: Profa. Dra. Ana Cristina Juvenal da Cruz

Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social

Coordenador: Prof. Dr. Pedro Augusto Lolli

Vice-coordenador: Prof. Dr. Piero C. Leirner

Projeto gráfico, editoração e capa

Luisa Amador Fanaro

Ilustração da capa

Flavia Rieth

 Revista
@ntropologia
da UFSCAR

Sumário

[Dossiê]

Vivências LGBTQIA+: processos de reinvenção, práticas de resistência e criatividade nas cidades

- 07 Apresentação do Dossiê
Nina Acacio, Louise Prado Alfonso e Felipe Aurélio Euzébio
- 14 É por e sobre nós: vivências queer pela ótica de pesquisadores brasileiros
Glauber Soares Junior, Luiza Eduarda dos Santos, Fabiano Eloy Atilio Batista e Ítalo José de Medeiros Dantas
- 43 Relato sobre a 1a Feira da Visibilidade Trans e Travesti na UFSCar
Iago Marichi Costa e Fernanda Marciano
- 56 Entre a familiaridade e a afetação: considerações ético-metodológicas sobre uma etnografia em festividades LGBTQIA+ de Araraquara e São Carlos
Mateus Rodrigues dos Santos e André Rocha Rodrigues
- 80 Corporificação do sagrado: experiências homoafetivas no terreiro de umbanda em uma cidade interiorana
Victor Lean do Rosário
- 104 Sobre medo, amor e engajamento: micropolítica das emoções a partir da militância de integrantes do coletivo Mães pela Liberdade
Maria Alice Magalhães da Silva Batista
- 123 Violência interpessoal contra adolescentes LGBT: Uma perspectiva ampliada sobre tendências, contextos regionais e desafios emergentes
Ana Livia Félix e Silva, Caio César C. Mendonça, Brenno Alves Viana, Isabella Withória C. da Silva Souza e Monarko Nunes de Azevedo

[Textos Livres]

Artigos

- 142 Ensaio sobre 2013 e uma guerra híbrida fora de lugar
Piero C. Leirner
- 201 Feira das Manas: empoderamento feminino, emancipação, união e sociabilidade nos discursos de pequenas produtoras em Palmas/TO
Juliana Abrão da Silva Castilho e Marina Haizenreder Ertzogue
- 229 Demarcando territórios epistêmico, cosmológico e geográfico: a escrita de autoria indígena
Thais Viana Barbosa

Resenha

- 239 Alves, Elder (2020). Perfil socioeconômico e cultural dos estudantes da UFAL. Maceió: Edufal.
Brena Sirelle Lira de Paula



Apresentação do Dossiê “Vivências LGBTQIA+: processos de reinvenção, práticas de resistência e criatividade nas cidades”

Nina Acacio

Mestra em Antropologia Social/Universidade Federal de Santa Catarina

<http://orcid.org/0000-0002-7515-1044>

ninacacio@outlook.com

Louise Prado Alfonso

Professora Adjunta do Departamento de Antropologia e Arqueologia/Universidade Federal de Pelotas

<http://orcid.org/0000-0001-8602-326X>

louiseturismo@outlook.com

Felipe Aurélio Euzébio

Mestre em Antropologia/Médicos Sem Fronteiras

<http://orcid.org/0000-0002-8126-8222>

felipeaeuz@outlook.com

Este Dossiê temático nasce de uma série de encontros com enfoque em vivências LGBTQIA+¹, a partir de pesquisas centradas na diversidade sexual e de gênero que suas proponentes² compartilharam ao longo dos anos. Com intuito de congregiar uma discussão mais ampla sobre a pluralidade de práticas e modos de agir, viver e se relacionar das pessoas LGBTQIA+, essa seleção de textos dialoga com uma gama de perspectivas multidisciplinares que focam nas relações entre Cidade-Gênero-Sexualidade. Os primeiros esboços dessa discussão pelas autoras surgiram com a ideia de articular múltiplos formatos, perspectivas e direcionamentos para tratar de narrativas de pessoas

1 Embora hoje existam outras letras compondo a sigla, no momento da proposição do dossiê optamos pela sigla LGBTQIA+: Lesbicas, Gays, Bissexuais, Trans, Queer, Intersexuais, Assexuais e mais (aqui o termo trans se refere as diferentes identidades embarcadas por essa nomenclatura).

2 Ao nos referirmos às autorias utilizaremos as expressões no “feminino”.

LGBTQIA+ e suas relações com temáticas consolidadas na Antropologia brasileira: Questões Urbanas³ e Patrimônio⁴. A proposta era possibilitar trocas diversas no âmbito da tríade Ensino-Pesquisa-Extensão, em especial, a partir das produções e reflexões construídas pelo Projeto de Pesquisa “Margens: Grupos em Processos de Exclusão e suas Formas de Habitar Pelotas” articuladas ao Projeto de Extensão “Mapeando a Noite: O Universo Travesti”. Ambos os projetos procuraram evidenciar dinâmicas presentes entre a produção discursiva da história oficial da cidade de Pelotas e do Rio Grande do Sul, que diminui a participação de pessoas negras, indígenas, periféricas e LGBTQIA+ na construção de sua história, com a popularidade de sua alcunha como “cidade gay”. Essa discussão possibilitou múltiplas abordagens que foram/são entendidas como necessárias para a compreensão da pluralidade de processos de exclusão que diferentes sujeitos/as/es passam no estado.

As reflexões sobre as vivências LGBTQIA+ no sul do sul do Brasil permitiram entender as produções de vida dessas pessoas fora do que seria a dinâmica da estigmatização e de sua produção como uma alegoria da desgraça. Tratar da possibilidade de pensar as intrincadas relações constituídas por sujeitos/as/es nas cidades é, de muitos modos, pensar como se produzem corpos, histórias e sociabilidades que modelam outras formas de pensar as próprias relações entre cidade, áreas do conhecimento, gênero e sexualidade.

A caminhada que leva a este dossiê tem seu início em 2019, com uma série de discussões sobre a representação de pessoas LGBTQIA+ em Pelotas, que resultaram em textos que focam nas múltiplas experiências dissidentes na cidade (Souza; Euzébio & Alfonso, 2020; Souza; Costa & Alfonso, 2021). Durante a pandemia de Covid-19, com a quarentena, nossos encontros e discussões se transformaram, e o escopo dessa proposição se tornou ainda mais amplo. Nesse período, a partir de 2020, destacamos algumas iniciativas que compusemos e organizamos que aqui tem influência direta. A primeira, a experiência com o curso de formação docente “Reflexões sobre comunidade LGBTQIA+: Diferentes narrativas e histórias entre casa, escola, trabalho e cotidiano”, tratou-se de um instigante espaço de trocas e aprofundamento de discussões (Relatório Final do Curso de Formação Docente, 2020). Este contou com a participação de mais de duas centenas de pessoas de diferentes lugares do Brasil. Com o objetivo de produzir um espaço que auxiliasse docentes da educação básica sobre questões de diversidade sexual e de gênero, o curso, ministrado de forma online, contou com a presença de diferentes pessoas, pesquisadoras, ativistas e profissionais com expertise nas temáticas elencadas.

3 Nesse momento influenciadas por Gilberto Velho (1973), José Cantor Magnani (2002), Ana Luiza Carvalho da Rocha e Cornelia Eckert (2013), e Michel Agier (2015).

4 Como influência importante Gilberto Velho (2006).

Com seu encerramento, novas demandas surgiram, a principal delas sendo a ampliação de espaços de debates sobre questões de diversidade em múltiplas perspectivas, explorando o potencial da reunião de pessoas de diferentes áreas do conhecimento, idades e regiões do país. Assim, as ações expandiram-se para diversas frentes: eventos acadêmicos, exposições, textos nas redes sociais, histórias infantis, outros cursos, oficinas, publicações e tantas outras atividades (Relatório Anual do Projeto de Extensão, 2020).

Durante esse percurso, dando certo enfoque no momento histórico em que vivíamos (a pandemia), que se sucedeu a construção da chamada deste número temático, como também a produção da arte que compõe a capa da publicação. Cedida pela Profa. Dra. Flavia Rieth, a ilustração carrega parte das linhas, traços e fabulações que deram origem à proposta e sua realização. Tratando de sujeitas/os/es LGBTQIA+ explora-se não apenas o colorido da bandeira, um dos elementos mais utilizados para representação, mas também trata, de certo modo, da invisibilização constante de suas vivências. As pessoas representadas são inspiradas em fotografias e no próprio imaginário da antropóloga que desenha, mas também denotam um olhar que apresenta parte dos anseios que levaram ao surgimento deste dossiê: quem nos representa? Como nos “desenham” em suas pesquisas? E, ainda mais, há apenas um formato de representação?

Ao dar enfoque na presença de pessoas LGBTQIA+ também como produtoras de conhecimento, os artigos deste número levantam interpretações não apenas do lugar de “outro” da produção narrativa, mas também da dinamização e renovação da própria Antropologia e demais áreas do conhecimento. A proposição é tratar dos interstícios que se sucedem nas práticas de resistência e disputa que acontecem entre sujeitos dissidentes e a sociedade. É importante elencar que desde a chamada do dossiê alguns panoramas se modificaram, já que as questões políticas, sanitárias e econômicas que desenharam novos contextos sócio-políticos no país, retrocessos e reviravoltas, trouxeram a derrocada das políticas públicas voltadas às minorias, e assim possibilitaram diferentes cenários, discussões e demandas voltadas a questões de gêneros, sexualidades em seus mais diversos prismas, que atualmente articulam-se de outro modo. A presença na sociedade se modificou, sendo assim os conflitos também passaram por remodelações.

A presença no Congresso Nacional⁵, em novos Ministérios, em pastas governamentais importantes para as políticas públicas, não são dissociadas de um cenário em que mais pessoas trans e travestis são assassinadas com requinte de crueldade, ou mesmo violentadas publicamente, como também quando vibramos por mais um simples beijo entre personagens do mesmo sexo na televisão aberta. As contradições fazem parte da

5 Destaca-se a presença das primeiras deputadas travestis no Congresso Nacional.

perpetuação capitalista sobre os afetos e a moralidade. Os interstícios e espaços limítrofes são deveras interessantes para entender aquilo que Sherry B. Ortner (2016) entende como processos de resistência significativos para a Antropologia. Ainda nessa seara, as reflexões da produção sobre teoria queer, feminismos, transfeminismos e dissidências nos apresentam a necessidade de entender tais questões a partir de olhares contemporâneos, em que os reflexos pós-pandêmicos, pós-coloniais e porque não dizer pós-gênero, humanidade e categorizações, estão no âmago dos debates em diferentes modalidades de existência e produção de novos paradigmas (Preciado, 2020).

Um olhar apurado, ou mesmo de soslaio, para as produções, em especial nas Ciências Humanas e Sociais, demonstra um exercício preciso de reimaginação do que é a diversidade sexual e de gênero e sua expressão a partir de olhares interseccionais. Qual o espaço destinado ao “sujeito fora da norma”? Além da construção de sujeito sexualmente exposto, nossa presença nos espaços universitários, mas também daqueles de produção de outras epistemologias, no qual o ativismo, subjetividade e teoria se transmutam, é central para este dossiê. Assim, convidamos as pessoas leitoras à imersão em reflexões importantes na compreensão de novos reposicionamentos de pessoas LGBTQIA+ em sua criatividade tanto prática, quanto teórica.

Em um misto de relatos e estranhamentos que Glauber Soares Junior, Luiza Eduardo dos Santos, Fabiano Eloy Atílio Batista e Ítalos José de Medeiros Dantas abrem este dossiê apresentando suas vivências como sujeitos LGBTQIA+ nos espaços acadêmicos e fora deles. Uma escrita em metamorfose é o cerne da discussão em “É por e sobre nós: vivências queer pela ótica de pesquisadores brasileiros”, tratando da produção da subjetividade enquanto traço importante da constituição de trajetórias de pesquisa.

Ao tratar da experiência de construção de uma importante iniciativa de caráter artístico, político e emancipatório, Iago Marichi Costa e Fernanda Marciano em “Relato sobre a 1ª Feira da Visibilidade Trans e Travesti na UFSCar”, instigam uma retomada das memórias da organização da referida Feira e seu potencial disruptivo, como também, de acolhimento e de reflexão, de certo modo, sobre estratégias de manutenção de pessoas trans dentro dos espaço universitários a partir de iniciativas transcentradas.

Em “LGBTQIA+ produzindo cidade e pesquisa antropológica: notas reflexivas sobre os desafios da familiaridade e da afetação com o campo”, Mateus Rodrigues dos Santos e André Rocha Rodrigues nos apresentam uma análise acerca das sociabilidades de pessoas LGBTQIA+ a partir do contexto de festas, reuniões e casas noturnas em cidades do interior do estado de São Paulo. No decorrer do texto, os autores apontam para as preocupações ético-metodológicas que a pesquisa etnográfica em um contexto de proximidade necessita,

como também na profusão de outras formas de pensar os trânsitos pelas cidades a partir das subjetividades de pessoas LGBTQIA+.

O próximo texto deste dossiê traz uma continuidade importante para as temáticas abordadas, em especial, o entendimento da presença e socialização de pessoas LGBTQIA+ fora dos grandes centros urbanos. No artigo “Corporificação do Sagrado: narrativas homoafetivas no Terreiro de Umbanda em uma cidade interiorana”, Victor Lean Rosário explora as narrativas e a produção de corporalidades dentro de contextos religiosos de matrizes africanas em Igarapé-Açu no estado do Pará. A abordagem etnográfica do autor auxilia a vislumbrar uma importante problemática da construção de um campo de debates sobre gênero e sexualidade na Antropologia.

Em “Sobre medo, amor e engajamento: micropolítica das emoções a partir da militância de integrantes do coletivo Mães pela Liberdade”, Maria Alice Magalhães da Silva Batista apresenta uma outra perspectiva ao tratarmos da diversidade sexual e de gênero: as relações de parentesco. No artigo, o coletivo Mães pela Liberdade é uma importante arena de reflexões sobre o lugar que as emoções, como importantes entes da construção de diferentes formas de ativismo, apresentam na militância de familiares de pessoas LGBTQIA+.

Por fim, no texto “Violência interpessoal contra adolescentes LGBT: Uma perspectiva ampliada sobre tendências, contextos regionais e desafios emergentes”, Ana Livia Félix, Caio César Caetano Mendonça, Brenno Alves Viana, Isabella Withória Caldas da Silva Souza e Monarko Nunes de Azevedo aproximam os saberes biomédicos e os estudos sobre violência em uma importante compilação de dados e análise de marcadores para com a sujeitos/as/es LGBTQIA+, incorporando um olhar para as especificidades regionais levantadas a partir das taxas de violências sofridas e o Programa Saúde na Escola (PSE).

Convidamos a todas/es/os para a leitura dos textos que compõem esse dossiê e esperamos que as discussões aqui realizadas possibilitem novas caminhadas para as pessoas leitoras e autoras, e ampliação dos debates sobre as temáticas propostas.

Referências

Agier, Michel (2015). Do direito à cidade ao fazer-cidade. o antropólogo, a margem e o centro. *Mana*, 21(3), pp. 483–498.

Magnani, José Guilherme Cantor (2002). De perto e de dentro: notas para uma etnografia urbana. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 17(49), pp. 11–29.

Ortner, Sherry B. (2016). Dark anthropology and its others: Theory since the eighties. *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 6(1), pp. 47–73.

Preciado, Paul B (2020). *Um apartamento em Urano: Crônicas da travessia*. Trad. Eliana Aguiar. Rio de Janeiro: Zahar.

Relatório Anual do Projeto de Extensão *Mapeando a Noite: O Universo Travesti* (2020). Pelotas: UFPel.

Relatório Final do Curso de Formação Docente *Reflexões sobre comunidade LGBTQIA+: Diferentes narrativas e histórias entre casa, escola, trabalho e cotidiano* (2020). Pelotas: UFPel.

Rocha, Ana Luiza Carvalho da & Eckert, Cornelia (2013). *Antropologia da e na cidade: interpretações sobre as formas de vida urbana*. Porto Alegre: Marca Visual.

Souza, Newan Acacio Oliveira de [Acacio, Nina]; Costa, Vanessa Avila & Alfonso, Louise Prado (2021). A construção de cartografias insurgentes: um relato sobre a oficina “Devassos no Paraíso, Bichas e Putas em um País Tropical: Discutindo Arqueologias e Sexualidades”. *Revista Arqueologia Pública*, 16(1) pp. 185–204.

Souza, Newan Acacio Oliveira de [Acacio, Nina]; Euzébio, Felipe Aurélio; Alfonso, Louise Prado (2021). “Isso é truque de drag velha”: etnografias das noites e a arte drag na cidade de Pelotas-RS. *Revista Habitus - Revista do Instituto Goiano de Pré-História e Antropologia*, 18(2), pp. 651-667.

Velho, Gilberto (2006). Patrimônio, negociação e conflito. *Mana*, 12(1), pp. 237–248.

____ (1973). *A Utopia Urbana: um estudo de antropologia social*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

Artigos [dossiê]

É por e sobre nós: vivências *queer* pela ótica de pesquisadores brasileiros

Glauber Soares Junior

Doutorando em Processos e Manifestações Culturais/Universidade Feevale

<https://orcid.org/0000-0001-9902-9740>

glaubersoares196@hotmail.com

Luiza Eduarda dos Santos

Mestranda em Processos e Manifestações Culturais/Universidade Feevale

<https://orcid.org/0000-0002-9873-9182>

luizaeduarda@feevale.br

Fabiano Eloy Atílio Batista

Professor/Universidade do Estado de Minas Gerais

<https://orcid.org/0000-0001-7067-560X>

fabiano_jfmg@hotmail.com

Ítalo José de Medeiros Dantas

Doutorando em Processos e Manifestações Culturais/Universidade Feevale

<https://orcid.org/0000-0003-0710-6142>

italodantasdesign@hotmail.com

Introdução

“[...] Todos nós temos costume de ver nossos sonhos pulverizados, nossas esperanças esmagadas, nossas ilusões despedaçadas, mas o que vem depois da esperança? [...]” (Halberstam, 2000).

Ao compreender que os estudos antropológicos são direcionados para a investigação da humanidade, suas dinâmicas, comportamentos, relações e outras dimensões, iniciar com tal epígrafe um texto que tem como centralidade vivências

atravessadas pela sexualidade nos parece adequado, já que, ao discorrer sobre a presença de pessoas LGBTQIA+¹ nos espaços, nas cidades, enfim, nos eventos sociais, precisamos também observar as ausências. No espaço acadêmico, por exemplo, durante muito tempo, ver um indivíduo *queer*² – e sobretudo transexual – como estudante/pesquisador e não apenas objeto de estudo, era fato raro. Nossos ancestrais, principalmente as travestis, enfrentaram muitos obstáculos para que, hoje, pudéssemos ocupar locais onde estamos. Podemos dizer que elas e eles tiveram esperança, e o que vem depois é a ocupação de lugares que, outrora, nos eram inacessíveis.

Falar sobre sexualidade foi, por muito tempo, algo privado – e nem mesmo isso: foi por muito tempo temática proibida – como se não existisse uma dimensão social do sexo que é condicionada a variáveis, como geração, etnia, religião, classe, nacionalidade, entre outras diferenciações. A formação social de mulheres e homens é cercada de inúmeras possibilidades, e as maneiras de vivenciar a sexualidade foram sendo ditadas, reguladas, condenadas e até mesmo negadas socialmente. Por meio dos movimentos feministas e de grupos LGBTQIA+, preceitos sociais considerados imutáveis e universais são questionados e transformados. Essas modificações desvelam – ou melhor, preservam – diferentes formas de viver e construir o gênero e a sexualidade, que são, portanto, questões sociais e políticas, aprendidas e construídas durante toda a existência (Louro, 2000).

Este artigo traz relatos de quatro pesquisadores LGBTQIA+ de diferentes áreas, mas que além das vivências fortemente atravessadas pela sexualidade, pesquisam gênero pela ótica da educação e da cultura material. É importante situar que nossos encontros estão diretamente relacionados com a pesquisa e educação: nossos vínculos se iniciaram na universidade, local onde vivenciamos diferentes contatos que perpassaram por relações distintas, desde professor e aluno até colegas de Pós-Graduação, em que, de forma constante, foram efetivadas parcerias na realização de estudos e publicações de trabalhos em conjunto e, assim, tornamo-nos um grupo de apoio mútuo. Ainda que cada um de nós pertença a uma área distinta – jornalismo, moda, artes e ciências humanas – nossas pesquisas dialogam, e esse artigo é a oportunidade de externarmos questões que ainda não havíamos tido oportunidade: sobre nossas vivências.

Através de nossas vivências, discutimos – respaldando-nos em autores considerados importantes em nossas formações – tensões relacionadas à homossexualidade masculina e à transexualidade, evidenciando ainda questões relacionadas a regionalidades, enquanto

1 Lésbicas, Gays, Bissexuais, Travestis e Transexuais, *Queer*, Intersexo, Assexuais, dentre outras orientações sexuais e identidades de gêneros.

2 A teoria *Queer*, de acordo com Simões (2018, p. 438), “acentua o posicionamento antinormativo em relação à sexualidade e elabora uma intensa crítica às construções identitárias baseadas nas fronteiras supostamente estáveis entre homossexualidade e heterossexualidade”.

trazemos visões de pessoas de diferentes estados brasileiros – especificamente do Rio Grande do Sul, Rio Grande do Norte e Minas Gerais. É crucial salientar que fazia parte de nossas intenções trazer também o relato de uma mulher lésbica e/ou de um pesquisador *queer* negro; contudo, não conseguimos localizar alguém que possuísse tais marcadores em nosso círculo social, e isso avulta a problemática das ausências.

Ao falar de vivências, para além da possibilidade de discutirmos nossas trajetórias, tivemos a oportunidade de reconstruir nossas identidades pessoais, o que vai na direção do que Vieira (2013, p. 111) entende como a descoberta de si, e nesse processo, conseguimos refletir sobre “[...] a construção das pessoas que vivem, cada vez mais, entre diversos mundos culturais que permeiam as próprias culturas pessoais, reconstruídas numa constante bricolagem identitária”.

Dito isso, cultura é um conceito complexo e Laraia (2009) elucida que se trata das dinâmicas humanas que estão sempre em transformação, das formas que os indivíduos se organizam, enxergam e se veem no mundo. Pelo prisma da cultura, fala-se da humanidade e também das especificidades de determinados grupos (Wagner, 2017). A concepção da identidade é igualmente complexa, outrossim, compreendemos que elas são construídas quando um indivíduo se reconhece como parte de uma cultura, de um grupo social – ou seja, são formadas culturalmente –, mas também diz respeito à constituição subjetiva individual (Hall, 2006).

Em um país multicultural como o Brasil, falar de gênero perpassa por questões como cultura e identidade. Assim, é importante salientar que entendemos gênero, em primeira instância, como uma categoria histórica que nos possibilita reflexionar a respeito das formulações das identidades subjetivas (Scott, 2017). Foi partindo desses pressupostos que redigimos esse texto com a intenção de veiculá-lo em uma revista do campo antropológico, ao trazer relatos de pesquisadores que vivenciaram suas dinâmicas sociais em diferentes regiões do país.

Relevante frisar que os estudos de gênero e sexualidade avançam em conjunto com as demandas dos mais distintos movimentos sociais, que, ao longo dos anos, reivindicam por participação nas esferas jurídicas e políticas, buscando pela efetivação dos direitos sociais. No país, nos últimos anos, sobretudo a partir dos anos 2000, vem ocorrendo uma ampliação dos estudos no campo da antropologia que focalizam e partem dos ideais feministas e também das identidades LGBTQIA+, em que são discutidas questões relativas à diversidade de gênero e sexualidade (Simões, 2018).

Como bem destacado por Simões (2018), o simples fato de conseguirmos escrever sobre a temática deve-se às reivindicações ao exercício dos direitos, que em outros

momentos não tínhamos acesso, justamente por integrarmos um grupo social que, por muito tempo, sofre com violências e discriminações apenas por sermos quem somos. Em contrapartida, enquanto pesquisadores pertencentes a esse grupo, infelizmente, ainda somos exceções. Ainda que os estudos sobre gênero tenham ganhado certa visibilidade, o Brasil é o país que mais mata pessoas LGBTQIA+, sobretudo, transexuais. Segundo o dossiê *Mortes e violências contra LGBTI+ no Brasil* (2022), no ano de 2021, pelo menos 321 pessoas morreram em função de preconceito ou intolerância em relação à sexualidade. Benevides (2023) desvela essa triste e recorrente realidade, já que no ano de 2022 pelo menos 151 pessoas transexuais foram mortas. E é muito importante ressaltar que esses dados são subestimados e muitos outros casos podem ter ficado de fora dessas contagens.

O preconceito, quando não mata, faz com que grande parte dos indivíduos que pertencem a essa “comunidade” não tenham acesso a muitos locais, e existem variáveis que deixam a situação ainda mais precária: pessoas *queer*, negras, pobres e que possuem muitos outros atravessamentos vivenciam obstáculos específicos que bloqueiam acessos à família, à escola, às cidades, incluindo à descoberta de si. Esse conjunto de marcas são estigmatizadas – ou estigmatizantes – já que, conforme Goffman (1988), são caracterizações concebidas socialmente – por uma elite dominante – em que os iguais são evidenciados como “normais”, enquanto aos que fogem dessa normalização, os “outros”, o “informado”, são profundamente depreciados e marginalizados em relação ao tido como “normal”. Então, esses atributos estigmatizantes incidem na própria constituição identitária dos indivíduos, impactando de forma profunda a vida cotidiana.

Tendo essas questões situadas, precisamos reconhecer nossos privilégios – ainda que muitos destes sejam apoiados em políticas públicas e destacamos a essencialidade dessas –, pois conseguimos ocupar um espaço que ainda é muito pouco preenchido por pessoas como nós, e isso justifica a importância de artigos como este. Trazemos relatos das nossas vivências e esperamos que nossas vozes ajudem outras a ecoarem, e que cada vez mais sigamos desbravando, resistindo, vivendo e nos apoderando de todos os pontos, territórios e espaços da sociedade.

Com essa compreensão, as argumentações apresentadas nesse manuscrito discutem tensões interseccionais, ao abordarem atravessamentos como a homossexualidade, a transexualidade e a regionalidade. Crenshaw (2002), ao discorrer sobre gênero e discriminação racial, sobretudo para acentuar que mulheres são das mais diversas e, portanto, sofrem de maneiras distintas, propôs um modelo que identifica e analisa as especificidades de diferentes grupos de mulheres, que possuem suas dinâmicas interseccionadas com outras identidades, fazendo com que as vulnerabilidades sejam

particulares. Assim, “[...] a interseccionalidade é uma conceituação do problema que busca capturar as consequências estruturais e dinâmicas da interação entre dois ou mais eixos da subordinação [...]” (Crenshaw, 2002, p. 177).

No contexto do gênero e da sexualidade, as práticas transfóbicas, lesbofóbicas e homofóbicas são ainda mais sobrelevadas quando existem outros marcadores de subalternidade, entre estes, a classe e a raça/etnia, mas destacando-se a existência de outros atravessamentos. Com essas intersecções, são intensificadas as relações de poder que desdobram violências, desigualdades e exclusões (Silva, Miranda & Santos, 2020).

A escrita de si: processo metodológico

Escrever sobre si foi por muito tempo algo impensável no âmbito científico. Entretanto, existem correntes teórico-metodológicas, sobretudo do campo da antropologia, que propõe a elaboração de estudos autobiográficos e autoetnográficos. Conforme Gama (2020), a autoetnografia diz respeito à concepção dos conhecimentos subjetivos e experimentais, em que não há separação entre o racional e o emocional, onde o autor assume o papel de “eu”, reflete e se posiciona, e, portanto, não existe neutralidade. Citando Grant (2014), a autora diz que essa metodologia possibilita que fenômenos culturais experienciados pelos indivíduos sejam relatados e, assim, invisibilidades e silenciamentos podem ser narrados de forma pessoal.

Tendo essa compreensão, trata-se, portanto, de um artigo qualitativo e descritivo, cujos dados, ou melhor, as experiências, foram geradas por meio de autorrelatos. Dessa maneira, embora se trate de um texto coletivo, cada um de nós, quatro autores, redigimos um subtópico, cuja apresentação foi narrada em primeira pessoa do singular. Nesse ínterim, aproximando-se das noções de Gama (2020), foi realizada uma pesquisa de campo, cujo local de realização foi físico – nos locais de circulação – e virtual – por meio de recordações de locais e experiências vividas em outrora –, em que os sujeitos da pesquisa fomos nós. Com aproximação nos estudos antropológicos, como evidenciado por Simões (2018), buscamos por interpretar as nossas vivências – que são contextuais e possuem especificidades – por meio das ações simbólicas que conformaram nossas experiências individuais.

Tivemos a liberdade de refletir sobre nossas vivências a partir de um conjunto de autores compreendidos como fundamentais para nossas formações enquanto pesquisadores. Assim, em relação ao método, optamos por construir o texto com apoio nos princípios da escrevivência, de escrever sobre as nossas vivências – conceito de Conceição Evaristo, sendo uma metodologia muito específica, especial e representativa

para a negritude feminina. Por uma questão de identificação, a escolha por esse método foi efetivada, pois, como salienta a autora, indivíduos que provaram da exclusão se reconhecem em seus escritos:

A maioria das personagens que construo se apresenta a partir de espaços de exclusão por vários motivos. Pessoas que experimentam condições de exclusão tendem a se identificar e a se comover com essas personagens. Um sujeito gay se vê nesse texto porque, também ele, vive essa experiência de exclusão [...] (Evaristo, 2020, p. 32).

Silva (2022), ao se apoiar nesse conceito, trouxe relatos autobiográficos buscando refletir acerca do corpo, do gênero e da sexualidade, aspectos que muitas vezes são limitados e invisibilizados. Assim, o autor destacou as marcas, as dificuldades e o acolhimento – em específico em relação à prática da Educação Física – em relação a si, sendo um homem homossexual afeminado. Como mencionado, esses estudos auxiliam a ressignificação de existências, sendo das mais plurais.

Em termos de passos de desenvolvimento, foram realizados três: I) cada um dos autores narrou suas experiências e escreveu seu texto a partir de fatos pessoais e locais considerados marcantes, refletindo sobre essas questões em diálogo com os conceitos teóricos suscitados; II) todos lemos os textos uns dos outros, discutimos e organizamos as seções; III) após a discussão, em conjunto, foram escritos os tópicos de introdução e de considerações finais. Os resultados são apresentados a seguir.

“Você é a maior vergonha da vida do seu pai”: crescer homossexual em um mundo heterocrata

Quem defende o direito das crianças diferentes? Os direitos do menino que adora se vestir de rosa? Da menina que sonha em se casar com a sua melhor amiga? Os direitos da criança *queer*, bicha, sapatão, transexual ou transgênero? Quem defende o direito da criança a mudar de gênero, se for da vontade dela? Os direitos das crianças à livre autodeterminação de gênero e de sexualidade? Quem defende os direitos da criança a crescer num mundo sem violência sexual ou de gênero? (Preciado, 2018, p. 2).

Minha escolha por iniciar esse tópico pelas indagações de Paul B. Preciado foi estimulada pela forma que o autor usa de suas vivências pessoais para tangenciar a maneira como escreve e o conteúdo que é intrínseco às suas experiências pessoais. Mesmo que sejam experiências pessoais, o autor desvela a realidade de muitas pessoas que não pertencem à norma, as quais são *queer*, e me incluo nisso.

Escrever sobre vivências pessoais é uma tarefa difícil, sobretudo quando se é uma pessoa *queer*. Difícil por precisarmos rememorar lembranças violentas. Entretanto,

entendo que seja um processo necessário para focalizarmos nos desafios enfrentados para chegarmos onde estamos, ao entender que nossas histórias de vida motivam e moldam nossas pesquisas e, por conseguinte, podem servir de motivação para que outras pessoas trilhem caminhos parecidos ou não, mas que busquem por ocupar os espaços que querem e a que possuem direito.

Retornado às interrogações de Preciado (2018) e atrelando-as com minha história de vida, posso afirmar que as respostas não são fáceis de serem dadas. No meu caso em específico, posso dizer que poucas pessoas ou ninguém intercedeu por mim em minha infância. Esse período, para mim, foi, como salienta Halberstam (2000), marcado por humilhações, estranhezas e limitações. Fui obrigado a me perceber diferente desde muito jovem, mesmo quando sequer sabia o que significava ser homossexual. Sou um homem afeminado do interior de Minas Gerais, sempre fui, então ainda na família já era condicionado a enfrentar violências simbólicas, sendo “xingado” de “viadinho” e “bicha” – algo que se intensificou quando comecei a estudar.

A questão regional pode ser um dos fatores intensificadores dessa realidade, já que Minas Gerais é um estado bastante católico. A cidade, e mais precisamente o bairro onde fui criado, tinha um senso de comunidade que era regido por uma igreja católica. Então, por mais que minha família não fosse ativamente religiosa, a comunidade o era, tanto que fui levado a fazer aulas de catecismo – e ainda consigo me recordar dos olhares que recebia da professora.

Ademais, existe outro fator acachapante no que tange ao âmbito local: nasci e cresci no município de Barbacena³, cidade que possui o nefasto marco histórico do Holocausto Brasileiro. Fundado em 1903 – e que se manteve em funcionamento até 1980 –, o Hospital Colônia foi palco da barbárie, da crueldade e da desumanização, pois se trata de um local onde mais de 60 mil pessoas foram torturadas e perderam suas vidas. Para ser internado, não existiam critérios. Um hospital psiquiátrico, cujos internos, para além de doentes mentais, eram os excluídos da sociedade: prostitutas, mendigos e homossexuais (Arbex, 2013). Essa reflexão é muito dolorosa, pois, penso que se tivesse nascido em outro momento, um destes internos poderia ter sido eu. É ainda um evento muito recente. Dói ainda mais não conseguir compreender/aceitar o fato de a comunidade local ter aceitado

3 Para contextualizar, o município de Barbacena se localiza no Campo das Vertentes – entre a Zona da Mata e o Sul de Minas – situando-se a aproximadamente 172 km da capital, Belo Horizonte. Sua história foi originada em uma aldeia de indígenas Puris. Recebeu o título de cidade no ano de 1840. Conforme o Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE, 2022a), em 2022, a população aproximada era de 125,317 habitantes. O município possui área territorial de 759,186km² e uma densidade demográfica de 165,07hab/km². A cidade possui Índice de Desenvolvimento Humano (IDHM) de 0,769 e um PIB per capita de R\$ 22.976,86.

conviver com tamanha crueldade. Talvez esse seja um dos principais motivos de nunca ter me sentido conectado com essa cidade, pois durante muito tempo, para ser considerado louco e punido por isso, bastava nascer.

Outro aspecto importante de ser ressaltado no que diz respeito ao local está no fato de que iniciativas como as Paradas de Orgulho são dificilmente realizadas em cidades interioranas, e, como sublinhado por Carraro e Simões (2007), esses eventos são expressões de atuação política e de inclusão – e também ocupação – de espaços. Participar de eventos como esse é uma movimentação muito relevante no que tange à noção de sentir-se pertencente a um grupo e conseguir afirmar-se como coletividade.

Nessa acepção, consigo relacionar com o que evidenciam Connel e Pearse (2015), já que, para elas, o gênero é uma dimensão central da individualidade, em especial, no que diz respeito a relações socioculturais. De maneira geral, em relação à contemporaneidade, em muitas partes do mundo as normatizações de gênero estão relacionadas com o privilégio – privilégio, muitas vezes, de conseguir viver, ou melhor, de sobreviver – e com a supervalorização dos homens – especificamente os cisgêneros, brancos e ricos – e na desvalorização das mulheres, e as desigualdades são das mais variadas a depender de contextos sociais, locais, étnicos, sexuais, religiosos, entre outras tensões. A feminilidade incomoda. Aos olhos da sociedade, ser um homem feminino beira o absurdo. Nesse contexto, a diferença pela sexualidade faz com que nossos corpos sejam considerados abjetos (Butler, 2016) por não se enquadrarem nas caixas da heteronormatividade.

A homofobia no Brasil é uma construção social – diria que não estrutural, mas estruturante – estabelecida e potencializada muitas vezes por instituições que deveriam proteger: a família e a escola. No campo da família, existe, no país, uma naturalização do processo de educação, em que muitas famílias são constituídas por preceitos heteronormativos, inviabilizando, por consequência, a existência de outros modelos e realidades (Godoy & Santos, 2019).

No espaço familiar, o processo de assumir-se *queer* – algo que, na minha visão, sequer deveria ocorrer – é muitas vezes hostil. Nessa perspectiva, Nascimento e Scorlini-Comin (2018) destacam que a negação da família quanto a essa tensão reverbera e implica em muitas dificuldades para o homossexual, que precisa enfrentar preconceitos da sociedade e no seio familiar. Em tal circunstância, muitos sujeitos desenvolvem doenças, como a depressão, e de forma muito triste, inúmeras pessoas pensam ou se suicidam – eu inclusive já pensei nisso inúmeras vezes durante a adolescência e vi alguns colegas sucumbirem. Nas leituras dos autores, de forma geral, as mães assumem a atribuição de aceitarem de forma mais fácil os filhos perante a revelação, mas, no meu caso, houve uma

diferenciação, sobretudo pela configuração da minha família. Sou filho de pais separados, e durante boa parte da minha vida fui criado por minha avó paterna. Não fui criado por minha mãe, mas sempre a visitava. Em todas as visitas, ela fazia questão de me lembrar o quão odiava os homossexuais, pois, para ela, era uma prática suja. Ela claramente sabia que eu era gay e falava isso no intuito de me “corrigir”.

Essas dinâmicas das relações familiares em relação ao filho homossexual também foram investigadas por Souza e Silva (2018). Os autores elucidam que os preconceitos se iniciam dentro das famílias, espaço onde os indivíduos começam a sentir a homofobia como estrutura de exclusão. As violências cometidas contra homossexuais são, muitas vezes, travestidas de correções que fariam com que os filhos se adequassem à heteronormatividade. E são violências simbólicas, como quando meu pai me “presenteou” com uma revista de conteúdo pornográfico heterossexual. Então, meus pais mal cuidaram de mim na infância, mas faziam questão de destacar a reprovação por terem um filho homossexual afeminado.

Só que, nessa etapa da vida, tive um privilégio que muitas pessoas não possuem: uma avó que cuidou de mim. Então, como destaca Braga *et al.* (2017), ter esse apoio auxiliou na redução da vulnerabilidade e da violência, a que nós, jovens *queer*, estamos expostos cotidianamente. Ela não sabia como interceder de forma direta, nunca conversamos sobre minha sexualidade, mas ela se fez presente em minha vida, criamos nossas tradições, assistíamos todos os concursos de misses possíveis, ela, uma mulher costureira, me ensinou a costurar. Essas questões, de certa forma, moldaram minha personalidade e reverberaram, posteriormente, em minha escolha profissional.

Mas, de forma geral, como aponta Gomes (2021), a sexualidade humana é ainda uma temática cercada de tabus. Os indivíduos que ousam romper com as caixas cisheteronormativas são alocados em espaços de marginalização, de exclusão e de violações. A família, que deveria ser local de afeto e cuidado, muitas vezes auxilia nesse processo de marginalização, ausentando-se do dever do cuidado, culminando em um abandono pela sexualidade. Esse sempre foi um aspecto que ecoou em minha cabeça: meus pais constituíram outras famílias e isso levou-me a me questionar se minha sexualidade foi um motivo para a escolha que fizeram de abdicar de participar ativamente de minha criação.

No âmbito escolar, as pedagogias utilizadas para normalização do que seria ser feminino e masculino, como salienta Louro (2000), muitas vezes eram sutis, e outras, violentas. Desde criança, me acostumei a ouvir/perceber outros pais orientando que os seus filhos não se aproximassem de mim, como se eu tivesse algum tipo de doença contagiosa. E isso desde muito novo.

A escola, muitas vezes, ao invés de acolher e incluir, promove a homofobia e o preconceito com outras pessoas *queer*. Nela, os processos de violência podem ser ainda maiores, os indivíduos “diferentes” passam por humilhações e agressões físicas e psicológicas, ocasionando, por consequência, o abandono – ou seria uma expulsão velada? – do ambiente escolar (Godoy & Santos, 2019).

Trazendo o meu relato de homem gay, utilizo das contribuições de Albuquerque e Williams (2015), que evidenciaram a existência das diferentes facetas da homofobia nas escolas, e esses preconceitos potencializam que as vítimas desenvolvam problemas psicológicos e psiquiátricos. As autoras se apoiaram em relatos de 638 estudantes universitários, ressaltando as suas experiências quanto às violências homofóbicas vivenciadas no contexto escolar, salientando tensões, isolamento social e o desenvolvimento de sintomas clínicos, como a depressão e o Transtorno de Estresse Pós-Traumático.

Essas violências, no meu caso, se intensificaram com o passar dos anos, e na adolescência, ao assimilar que vivia em uma sociedade heterocrata e patriarcal, como conceitua Preciado (2018), precisei me afastar da escola pelo medo de enfrentá-las. Ainda hoje, tenho receio de falar em público. Minha personalidade foi moldada para ficar quieto, pois, desde sempre, se eu aparecesse, passaria por constrangimentos. Durante muito tempo, vivi para passar despercebido. Minha voz foi ceifada inúmeras vezes. No primeiro ano do ensino médio, após ouvir de um colega de turma que eu era a maior vergonha da vida de meu pai, parei de frequentar as aulas. Desenvolvi um quadro de depressão e, por isso, fiquei pelo período de dois anos sem conseguir retornar à escola. Mesmo sem conviver de forma ativa com meu pai, foi muito doloroso ouvir que eu seria motivo de vergonha para alguém de minha família. E pior foi compreender que isso, de fato, poderia ser uma realidade.

Completei o ensino médio, mas não sentia que pertencia ao lugar onde morava. Minha avó me entendia. Quando surgiu a oportunidade de me mudar de cidade para cursar a graduação dos meus sonhos, foi ela quem mais me ajudou financeira e simbolicamente. Ela custeou minha mudança. Nessa nova cidade, trabalhei como atendente de *fast food* para conseguir me manter. Durante a graduação, fui bolsista de alguns projetos de pesquisa e extensão e desenvolvi uma grande paixão por pesquisar. Ainda durante o curso, entendi que meu caminho seria o acadêmico e comecei a pesquisar e analisar as possibilidades de ingressar em um programa de mestrado. Pouco antes de terminar a graduação, com um projeto de pesquisa que investiga gênero pela perspectiva da cultura material, fui aprovado em um programa de pós-graduação e, como bolsista, dei início a minha trajetória acadêmico-científica.

Essa narrativa pode, por vezes, soar como um desabafo. E, em partes, é. Tive, por muito tempo, minha voz silenciada. As minhas vivências em casa e na escola fizeram com que eu acreditasse que nunca conseguiria fazer nada na vida; muitas vezes não tinha esperanças de que conseguiria alguma coisa. Agora, por meio de minhas pesquisas, grito para o mundo, e espero que esse grito ecoe e sirva como referência e inspiração, para que outras pessoas LGBTQIA+ consigam ocupar cada vez mais espaços, como o universitário, e que as políticas públicas se respaldem cada vez mais no quesito da inclusão e da equidade.

Essas ocupações de espaço dialogam com as premissas das pesquisas antropológicas, pois, como evidenciado por Simões (2018), a perspectiva dos mais distintos atores sociais – e no caso desse texto, de pessoas que se entendem como *queer* – são incorporadas nos discursos que são feitos sobre eles/nós. Nesse linear, ainda que façamos parte de um grupo historicamente marginalizado, constantemente buscamos por reconhecimento e protagonismo político-social. Então, somos protagonistas das nossas histórias, temos o direito de escrever sobre elas, não perdendo de vista questões políticas e sociais que ratificam a importância dessa movimentação. Dessa maneira, nossas discussões se interconectam com o campo antropológico nessa utilização do gênero e da sexualidade como mecanismos políticos (Piscitell, 2016) e das nossas reivindicações como sujeitos, deixando de ser o “outro” tomando o lugar do “eu”.

Abjeta, mas sou quem sempre desejei ser

Abjeta. Aos olhos de Butler (2016), é assim que sou definida, por ser uma mulher transexual. “O ‘abjeto’ designa aquilo que foi expelido pelo corpo, descartado como excremento, tornado literalmente ‘Outro’” (*idem*, p. 230).

Foi assim que passei a me sentir, após ter supostamente vivido como homem durante os 33 primeiros anos de minha vida. E se escrevo “ter supostamente vivido” é porque, em verdade, o que eu tinha era tudo, menos vida.

Crescer em Estrela⁴, uma cidade pequena do interior do Rio Grande do Sul, com forte presença de descendentes de alemães e, em menor proporção, de italianos, não foi nada fácil. A cultura alemã em Estrela está impregnada de tal forma que o principal evento do município é o Festival do Chucrute. Aliás, prova de que a cultura alemã é arraigada em Estrela é que, no início do século XXI, construiu-se dois bonecos com indumentária

4 Em termos de contextualização, Estrela, que possui 32.183 mil habitantes, tem área de 185,026 km² e uma densidade demográfica de 173,94 hab./km². O município possui 0,767 de Índice de Desenvolvimento Humano Municipal (IDHM) e um PIB per capita de R\$ 52.251,13. Estrela dista 113 km da capital gaúcha, Porto Alegre, e foi emancipada de Taquari a 20 de maio de 1876. Possui um entroncamento Rodo-Hidro-Ferrovário, formado pela BR-386, o rio Taquari e o ramal ferroviário que faz a ligação com a ferrovia do trigo (Porto Alegre-Passo Fundo) (IBGE, 2022c).

germânica típica do período colonial, e com referências à gastronomia alemã – uma ® e um caneco de chopp – e que receberam o original nome de Chuck e Rute em uma clara referência ao Festival do Chucrute.

Portanto, crescer em Estrela foi complicado, pois, além das tradições serem arraigadas, exatamente por isto, trata-se de uma cidade conservadora, na qual a esmagadora maioria das pessoas têm como seu principal *hobby* cuidar mais da vida alheia do que de sua própria vida.

Assim, fugir à cisheteronormatividade é mais do que uma violação, é desafiar estes padrões e ser permanentemente vigiada e cobrada, de forma inconsciente, com base naquilo que Foucault (1997) chama de biopolítica ou biopoder. Como escreve Preciado (2018, s/p): “A polícia de gênero vigia o berço dos seres que estão por nascer, para transformá-los em crianças heterossexuais. A norma ronda os corpos meigos. Se você não é heterossexual, é a morte o que te espera. A polícia de gênero exige qualidades diferentes do menino e da menina”.

Como bem observa Foucault (1997, p. 60), “[...], desde a penitência cristã até os nossos dias o sexo tem sido a matéria privilegiada da confissão. É o que é escondido, dizem”. Pensar minha infância sob a ótica do conceito de *scientia sexualis* faz todo o sentido, pois, como estudante de uma escola católica, a confissão era uma prática compulsória. Anualmente, o padre da Igreja Matriz ia até o Colégio Santo Antônio colher nossas confissões. Em um determinado momento, passei a burlar essa obrigação, afirmando que já havia me confessado de modo a ser liberada deste nocivo ato compulsório.

Por alguma razão, eu já me sentia desconfortável em me confessar. Não que eu tivesse relações sexuais a contar, mas sim outros aspectos, como a masturbação – ou, para usar sinônimos/eufemismos listados por Brenot (1998, p. 97), “bobagem de menino” ou “crime abjeto”.

E, sim, naquela época, eu era visto e lido como menino. Porém, sempre desconfiei de que havia algo de diferente em mim. Lembro com exatidão de folhear um livro infanto-juvenil chamado “O que está acontecendo comigo?” (Mayle, Robins & Walter, 1984) e me questionar por que eu não havia nascido menina.

O fato é que em meados da década de 1980, não havia referências concretas para aguçar minha curiosidade sobre o que, de fato, estava acontecendo comigo! Nem mesmo Roberta Close⁵ – que, para mim, àquela altura, não era muito bem compreendida. Então, devido ao desconhecimento vivenciado em uma cidade conservadora do interior do Rio

5 Roberta Close é uma travesti brasileira muito famosa dos anos 1980. Apresentadora, atriz e modelo, entre muitas aparições em programas televisivos, Roberta foi em 1984 capa de revistas como a Playboy – a primeira modelo transexual a posar para a revista.

Grande do Sul, era virtualmente impossível perceber-me como uma menina – ainda mais que, naquela época, a internet comercial sequer engatinhava no Brasil.

Assim, conformei-me em seguir representando um papel de gênero que não correspondia à minha identidade de gênero. Foi apenas em 2009 que me reconheci – e prontamente me aceitei como – mulher. Já em Novo Hamburgo, onde moro atualmente, levei pouco mais de oito meses para chegar à tal constatação.

Entretanto, antes disto, eu procurava demonstrar interesse em meninas – ainda que eu tivesse enormes dificuldades em abordá-las. Por conta de tais dificuldades, eu fui alvo de muitas situações de *bullying*. Em função disto, passei a conviver com problemas de autoestima e autoconfiança.

Após ter me aceito, logo recebi os primeiros apoios. Foi de um casal de amigas – de quem, inclusive, serei madrinha de casamento. Ao visitá-las, já no dia seguinte, elas me emprestaram roupas, inclusive lingerie, para que eu me vestisse como mulher pela primeira vez. Assim que me olhei no espelho, senti-me mais leve.

A partir daí, passei a procurar me entender e a evoluir, não apenas enquanto mulher, mas como pessoa. Ingressei no Programa Transdisciplinar de Identidade de Gênero (Protig), do Hospital de Clínicas de Porto Alegre (HCPA). Após um início tumultuado, marcado por desconfianças mútuas, e, após surreais cinco anos na triagem, fui incluída em um grupo do programa. Novamente, nada foi muito tranquilo. Ainda antes de completar o primeiro dos dois anos obrigatórios, vi-me envolvida com um movimento de pacientes em busca de melhorias no programa. Após um abaixo-assinado, com cerca de 60 assinaturas, encaminhado, inclusive, para a direção do próprio hospital, vimos mudanças concretas e relevantes no alvorecer de 2019.

Como, porém, a vida nos prega peças, eis que em fevereiro de 2020 surge o primeiro caso de Covid-19 no Brasil. A pandemia rapidamente se instala no país e as atividades do Protig são interrompidas por completo. Sem consultas. Sem cirurgias.

Em princípio, minha cirurgia estava prevista para fevereiro de 2021. Devido à pandemia, ela ocorreu apenas em agosto de 2022. Sob a proteção da deusa Brigit⁶, tanto a cirurgia quanto o pós-operatório, transcorreram sem maiores intercorrências. Prova disto é que, apenas 18 dias após a cirurgia, iniciava meu mestrado em Processos e Manifestações Culturais, na Universidade Feevale de Novo Hamburgo (RS).

6 Deusa tríplice celta que, entre outros atributos, está o da cura. A data de minha cirurgia foi primeiro de agosto, coincidentemente, o dia da deusa Brigit.

Apesar de, aos olhos de Butler, eu ser considerada uma pessoa abjeta, por ser transexual, agora redesignada, eu me entendo como uma mulher cuja vida foi abismalmente impactada. Se antes não tinha autoestima, autoconfiança e nem mesmo amor-próprio, agora, tudo isso mudou.

Se hoje, aos olhos das instituições estatais e das administrações públicas em suas três esferas, posso não ser mais lida como uma mulher transexual, é fato que não deixei de sê-lo. Com a cirurgia de redesignação sexual e a retificação dos documentos, tornei-me invisível estatisticamente. E é precisamente esta invisibilidade que tanto dificulta a produção de dossiês ainda mais próximos da realidade por parte da Associação Nacional de Travestis e Transexuais (ANTRA). Há, ainda, um outro fator: a inexistência de dados oficiais por parte da administração pública no que concerne às pessoas trans. Afinal, inexistente preocupação com a produção de informações sobre a identidade de gênero e a orientação sexual de vítimas de transfobia, transmisoginia e transfeminicídios.

E cá estou, aos 46 anos, no auge de minha passagem terrena, no ápice de minha vida. Se hoje sou feliz, confiante e amo a mim mesma, é porque, mesmo sendo abjeta por ser transexual, decidi que a transexualidade não mais me definiria.

Sem dúvida, não é fácil ser eu, mas tenho orgulho de quem sou e de onde cheguei. Então, por mais que eu ainda possa ser estranha e bizarra, mais do que nunca estou sendo quem eu sempre desejei ser.

Nascido para ser um “cabra macho”: performances homoafetivas no interior do nordeste

O homem nordestino é...

Um homem que se situa na contramão do mundo moderno, que rejeita suas superficialidades, sua vida delicada, artificial, histórica. Um homem de costumes conservadores, rústicos, ásperos, masculinos. O nordestino é definido como um macho capaz de resgatar aquele patriarcalismo em crise, um ser viril capaz de retirar sua região da situação de passividade e subserviência em que se encontrava (Albuquerque Júnior, 2013, p. 150).

A construção sociocultural nordestina é violenta. Seja de origem física, seja simbólica, seja psicológica. Em meu relato, os atributos regionais possuem destaque, tendo em vista que os pressupostos sobre o meu envelhecer, o papel que me foi conferido – de maneira compulsória – ao nascer homem, relacionam-se diretamente ao que se espera de mim enquanto um sujeito nordestino, morador do interior do Rio Grande do Norte, ou seja, um imprescindível “cabra macho”. Tal papel é forjado por estereótipos regionais heteronormativos, relacionados à virilidade e, como ressaltado na citação com

que iniciamos o texto, permeado por uma negação das vivências modernas. Assim sendo, somos obrigados a encarar a evolução como algo negativo, a ser combatido, pois se torna mundano e, por isso, profano.

Com isso em mente, entende-se que o nosso passado histórico regional desencadeia uma série de motivos que geram em seus moradores, em especial os do sexo masculino, uma demanda constante de alerta e proteção, uma visão de tenacidade e de constante instinto de sobrevivência. Deve-se proteger o seu povo, e é essa figura de “cabra macho” que desempenha o papel de sustentáculo. Essa fala é abordada por García (2021, p. 36), ao mencionar que a crença é que a região nordeste não é um espaço “para frágeis, delicados, afeminados, débeis”, um espaço onde só os mais valentes sobreviveriam, estando isso relacionado ao próprio conceito de ser macho.

No entanto, eu nunca fui um indivíduo que quis performar nada desse papel, que se pode aludir à heterossexualidade compulsória tratada por Rich (2010). Essa vivência me faz crer que nenhum dos homens homossexuais do nordeste quer se adequar a tal estereótipo, mas os que aceitam são coagidos a acreditar que essa performance é indispensável, que se deve ser assim, pois você nasceu no interior do nordeste, vida difícil e sertaneja. Assumo isso, pois a nossa própria existência, enquanto homossexual e afeminado, já nega todas as atribuições que lhe são conferidas pelo título de “cabra macho”. Nesse contexto, conforme Albuquerque Júnior (2013), pela modernidade inerente do nascer homossexual no nordeste, muitos dos indivíduos passam a escolher não interpretar o personagem do “cabra macho”, ou aderir a suas prerrogativas.

A performance heterossexual do “cabra macho” é o foco deste relato. Entendo que não se trata da prática homossexual em si que descredibiliza um indivíduo enquanto não-macho para o ambiente que se insere, mas sim de como você demonstra para a sociedade o quão homem você é. De tal maneira, tem que se estar disposto a parecer homem. E essa performance do que seria “homem” está relacionada a manter os trejeitos heterossexuais, a consentir em se portar como protetor e provedor de uma família, mas não apenas isso, precisa andar, sentar e conversar como um “homem”, como um “cabra macho”.

Destaco o papel da cidade como central a partir desse ponto – nasci em Caicó⁷, no Rio Grande do Norte, em uma mesorregião denominada de Seridó. Uma cidade relativamente pequena, com 61.146 pessoas (IBGE, 2022b). Por tal dimensionamento, a cidade possui um caráter interiorano, assim sendo, localidades percebidas como aglomerações urbanas de recursos financeiros limitados, notáveis por entrelaçarem os laços cívicos com os

7 Para contextualizar, a cidade de Caicó possui uma área territorial de 1.228,584km², com uma população de cerca de 61.000 habitantes. O Índice de Desenvolvimento Municipal é de 0,710 (IBGE, 2022b).

familiares, mediando relações a partir de códigos de comportamento geracionais e comunitários (Leal, 2012). As grandes dificuldades em regiões interioranas residem na falta de registros sobre os corpos LGBTQIA+, ou na busca por omitir indivíduos que se posicionam na sociedade. Tal realidade era vivenciada costumeiramente, com essas referências surgindo em momentos como carnavais, ou sendo encontradas somente em salões de cabeleireiro.

A falta de referências, assim como a ausência de um debate sobre diversidade – seja ele através da educação ou simplesmente pela presença de pessoas sexo-diversas – contribui com os processos de solidão e solitude de pessoas gays no interior e dificulta a instituição de redes de sociabilidade LGBT nesses lugares e, portanto, o exercício da cidadania (Feitosa, Silva & Zacarias, p. 326, 2020).

Em pesquisa conduzida por Azevedo (2015, p. 89), na zona rural do Rio Grande de Norte, subjugada não apenas aos estereótipos do nordeste, mas às vivências rurais, o autor destaca que “o espaço e o tempo em que vivem esses rapazes performatizam identidades (sociais e sexuais) que mudam constantemente, almejando uma convivência pacífica e distante de preconceitos em uma realidade tão conservadora e opressora que é a rural”. Assim sendo, trata-se dos trejeitos que os indivíduos envolvidos nas práticas homoafetivas escolhem trazer à sociedade e apresentar quando se reúnem com a família em datas festivas. É sobre não demonstrar feminilidade, pois esta se conecta com uma demonstração de fraqueza inerente à expectativa social sobre este papel de gênero. O autor argumenta que “necessita-se assimilar que as identidades contraditórias se deslocam mutuamente, atuando tanto fora, na sociedade, quanto dentro da cabeça de cada indivíduo, alterando assim as subjetividades performatizadas” (Azevedo, 2015, p. 89).

Cresci como uma figura esguia, afeminada, de braços e pernas finas, pouco corpulento e com pouca força física. Até, pelo menos, meus dezenove anos, não pesava mais do que quarenta e dois quilos. Meu andar não é o masculino esperado, não me sentava com as pernas abertas e não me comportava como o “homem” que era antecipado e imposto ser. À luz da figura do “cabra macho”, aceitar-se e viver com essas características é um afronte.

Durante toda a minha adolescência, os atributos que me orientei a performar foram questionados e ridicularizados. Via os meus colegas de escola se vangloriando por “pegarem” diversas meninas, por usarem um tipo de vestuário ou corte de cabelo específico. Enquanto isso, eu não deveria me portar da maneira afeminada, pois isso iria arrancar falas dos meus parentes pelas costas. E, afinal, a dor que mais carrego, lembrando de tais fatos, é a de que quem mais sofria com isso era minha mãe, que era submetida

a ouvir, sem querer, os julgamentos, olhares e falas dos meus familiares. Como criança/adolescente, não tinha a compreensão necessária para interpretar o que acontecia e, portanto, me inseria invariavelmente no ambiente, sem saber que não era bem-vindo, sem entender se havia algo de errado naquele tão comum sentimento de não pertencimento.

Esse acontecimento é também cristalizado na pesquisa de Soliva e Silva Júnior (2014, p. 137), quando os autores comentam que “[...] geralmente, as fofocas precedem a afirmação do fato, estando somente baseadas na suposição de que aquele rapaz não é como os outros rapazes do grupo, não se comporta como os outros garotos do bairro”. Dessa maneira, as falas que eram ouvidas expressavam que eu não possuía uma estrutura para performar o papel de “cabra macho”. Ouvia-se, no meu cotidiano familiar, que eu era muito frágil, que minha aparência seria medonha caso eu decidisse entrar em um processo de musculação. Esses comentários eram fruto de um questionamento dos meus familiares sobre eu não ter uma estrutura corpórea mais robusta, pois esta estava reservada para os homens viris, que despertavam o sentido real de “cabra macho”.

Contrariando o que comumente acontece, decidi contar para os meus pais sobre a minha sexualidade ainda aos quatorze anos, sem entender ao certo o que aquilo iria significar para mim ou para eles. Nisso, não cheguei a antever quaisquer tipos de reações, só sabia que era daquela maneira que me identificava, e que precisava contar para as pessoas que supostamente seriam meu apoio. E foram. Tal como no primeiro relato deste trabalho, comentado a partir da fala de Braga et al. (2017), meus pais serviram como uma importante rede de apoio, garantindo que os comentários das pessoas ao meu redor não chegassem até mim. E vejo que isso fez total diferença.

Após me assumir abertamente para os meus pais e não haver uma reação negativa, senti-me automaticamente mais livre. Era exatamente como se nada mais no mundo importasse, nada mais me incomodava, pois eu tinha um apoio constante das pessoas que me amavam incondicionalmente.

Bourdieu (1979) trata sobre o *habitus* primário ter uma influência direta do núcleo familiar. Nesse contexto, minhas performances de sexualidade passaram a ser mais abertamente explícitas, não me preocupava mais em atender aos estereótipos de “macho” que me eram impostos pela heterossexualidade compulsória do nordeste. García (2021, p. 86) explica que “através da estrutura familiar, os homens aprenderão a estruturar seu comportamento antagônico ao universo feminino e esse comportamento encontrará respaldo nas instituições, como a escola e a igreja”. Assim sendo, quando houve uma aceitação dos meus pais acerca dos meus trejeitos de performatividade de sexualidade, pode-se afirmar que minha forma de utilizar roupas ficaram mais livres; a utilização de

acessórios e até um nível de maquiagem que me agradava se tornaram abertamente mais aceitáveis para mim, mesmo que essas escolhas não satisfizessem o esperado papel de “cabra macho”.

Anos depois, quando entro em uma faculdade tecnológica da área da Moda, com um corpo docente composto em parte por engenheiros, heterossexuais, do gênero masculino, é me imposto novamente uma versão modernizada do papel de “cabra macho”, no entanto, um “cabra macho” da produção industrial. Nesse período, eu precisava provar que tinha capacidade para lidar com a necessidade de sobrevivência na indústria de confecção, pois eu parecia muito fraco para ser qualquer tipo de gestor. Era como se, pelos meus atributos de performatividade mesclarem masculino e feminino, existisse uma fragilidade inerente que não conseguiria lidar com o dia a dia estressante do que se esperava em um domínio de produção industrial machista. Com isso, meu profissionalismo passava a ser questionado constantemente, isso tudo por eu me vestir, sentar ou conversar de uma maneira mais afeminada.

Quando me formei e decidi que me identificava mais amplamente com a área de pesquisa, ingressei em uma pós-graduação. Ao finalizar, retornei para a instituição em que me graduei no papel de professor substituto, em específico nas disciplinas Processos de Gestão e Controle de Qualidade na Indústria do Vestuário. Agora, os questionamentos rondavam sobre o quão preparado eu me encontrava para lecionar disciplinas da área da produção, muito embora todos soubessem que havia sido aluno laureado do curso. Ouviam-se risadas, deboches e questionamentos, relacionando a minha área de formação com o que eu precisava ensinar aos alunos.

De maneira geral, este relato vem como uma forma de discutir os possíveis papéis da família, da sociedade nordestina e da autoaceitação por influência contextual como um catalisador da manutenção da performance do “cabra macho” no interior dos estados do nordeste. Por experiência, ressalto a necessidade de entendimento do “eu” na sociedade contemporânea, e como o ambiente que você se insere lida com sua performance de sexualidade e gênero.

Com isso, é de suma importância ocupar os espaços que são tidos como indesejados, demonstrando seus atributos de performance e ressaltando a identidade individual frente aos estereótipos impostos.

Ser “bicha” e professor: vivências *queer* no contexto de sala de aula e a importância da representatividade

As histórias importam. Muitas histórias importam. As histórias foram usadas para espoliar e caluniar, mas também podem ser usadas para empoderar e humanizar (Adichie, 2019, p. 32).

As preposições de Adichie (2019), no fragmento acima, dão a tônica aos meus escritos – “as histórias importam”. Para estar aqui, escrevendo um pouco sobre mim – sobre minha história, ou melhor, um fragmento dela, eu lutei muito. Aliás, tenho lutado desde o meu nascimento. Venci, cresci e me fortaleci. Tenho orgulho de como venho construindo e me lapidando ao longo dos anos. Carrego em meu corpo marcas simbólicas⁸ que, na maioria das vezes, me fazem fechar as portas; mas, como uma folha sendo guiada por uma brisa leve, entro pelas frestas das janelas da vida.

Incomodo; desestabilizo; critico; opino; calo-me e escuto. Ser uma pessoa *queer* em nossa sociedade é, por vezes, cruel e desumano. Lutei e **luto**⁹ diariamente para me edificar dentro do vai-e-vem. Batalhas foram [são] TRAVAdas. Ser “bicha”¹⁰ é enfrentamento, seja na sociedade ou mesmo dentro do próprio movimento. Ser “bicha” é afrontar tudo aquilo que é masculino, pois ser gay não lhe torna menos homem, mas “bicha”. “A bicha ainda é muito inferiorizada pela sociedade tradicional e conservadora, portanto, reforça-se a necessidade da batalha pelo reconhecimento de igualdade e respeito” (Freitas & Silva, 2016, p. 9). Felizmente,

A palavra, que inúmeras vezes é utilizada para humilhar e ofender os homossexuais tidos como efeminados ou sexualmente passivos, passa hoje por uma revolução semântica que lhe permite não carregar teor de ofensa ou diminuição, mas encarregar de propriedade o indivíduo que a recebe, proporcionando-lhe até orgulho. Quanto ao ofensor, esse não possui mais poder sobre o ofendido, pois o segundo já não existe, ele perde o seu domínio e dessa forma não atinge a quem quer atingir (Freitas & Silva, 2016, p. 9).

8 A marcação pode ser simbólica ou física, pode ser indicada por uma aliança de ouro, por um véu, pela colocação de um piercing, por uma tatuagem, por uma musculação “trabalhada”, pela implantação de uma prótese... O que importará é que ela terá, além de efeitos simbólicos, expressão social e material. Ela poderá permitir que o sujeito seja reconhecido como pertencendo a determinada identidade; que seja incluído em ou excluído de determinados espaços; que seja acolhido ou recusado por um grupo; que possa (ou não) usufruir de direitos; que possa (ou não) realizar determinadas funções ou ocupar determinados postos; que tenha deveres ou privilégios; que seja, em síntese, aprovado, tolerado ou rejeitado (Louro, 2016, p. 86).

9 O Brasil é o país que mais mata pessoas LGBTQIA+ no mundo – LUTEMOS!

10 Significação simbólico/social que está atrelada, em diversas situações, com quaisquer atributos que se distanciam dos padrões de masculinidades e heteronormatividade impostos socialmente. Esse termo é usado para estereotipar pessoas que se aproximam de quaiques performances de feminilidades, deixando claro uma inferioridade da existência desses sujeitos.

Realizadas algumas observações iniciais, porém fundamentais para a compreensão do meu papel de representatividade no contexto de sala de aula, agora tentarei desenvolver um pouco do EU “bicha” e professor.

Louro (2014), em seus escritos na obra intitulada “Gênero, sexualidade e educação: uma perspectiva pós-estruturalista”, nos oportuniza a refletir sobre a importância da representatividade e da diversidade em espaços de comum convívio – como é o caso da escola, bem como nos orienta sobre os impactos dessa diversidade na construção das identidades dos sujeitos – em suas múltiplas formas de representação. **Representatividade importa!** Sendo assim, ao abordar sobre as questões da homossexualidade (*locus* que ocupo, embora prefira me nominar como “bicha”), a autora diz:

Há ainda uma difícil barreira de sentido a superar: para que um/a jovem possa vir a se reconhecer como homossexual será preciso que ele/ela consiga desvincular gay e lésbica dos significados a que aprendeu a associá-los, ou seja, será preciso deixar de percebê-los como desvios, patologias, formas não naturais e ilegais de sexualidades. Como se reconhecer em algo que se aprendeu a rejeitar e a desprezar? Como, estando imerso/a nesses discursos normalizadores, é possível articular sua (homo)sexualidade com prazer, com erotismo, com algo que pode ser exercido sem culpa? (Louro, 2014, p. 87).

Os escritos de Louro, elencados acima, me fazem refletir muito sobre os meus percursos formativo, de identificação e “superação” – se é que foi superado, pois ainda recebo olhares que me dizem ao contrário – enquanto “bicha”. Ao longo dos mais de 20 anos como estudante, da pré-escola ao doutorado, **NUNCA** tive um professor assumidamente homossexual, tampouco “bicha”. Nunca pude me ver ocupando o lugar de educar, do ensinar. As possibilidades que me eram ofertadas, em grande maioria, estavam condicionadas aos estigmas e estereótipos (“*Bichinha*”, “*Viadinho*”, “*Marica*” e tantos outros) veiculadas pela mídia, a exclusão, tratada com indiferença, simplesmente por ser quem eu sou¹¹. Assim como pontua Nonato (2020, p. 122), “a exclusão de pessoas afeminadas (ou “bichas” como eu) nos espaços escolares se explica pelo fato da instituição escolar endossar a construção do sujeito masculino que respeita os pressupostos da cisheteronormatividade” – não só o ambiente escolar, mas a sociedade de forma geral. Para tanto, poucos de nós temos a chance de ter espelhos e de sermos espelhos para tantos outros, “bichas”, nestes e em outros espaços.

11 As simples decisões cotidianas são muito mais complexas para o sujeito *queer*, pois cada ato é uma busca de liberdade de viver conforme suas identificações, ou seja, ora preferir o masculino, ora o feminino, ora ambos. Ao seu entorno, os sujeitos tidos como “normais” tendem a julgar, criticar, e discriminar cada um desses atos, como se, ser diferente fosse sinônimo de ser nocivo ou até doente. Já imaginou sendo questionado por cada roupa que veste? Cada palavra que fala? Cada decisão que toma? (Jesus & Martelli, 2017, p. 31).

Recordo-me que, no vai e vem da minha cidade, Juiz de Fora (MG)¹², eu, assim como meus pares (todos “bichas”), éramos tidos como os “*outros*”, uma vez que, assim como apregoado por Nonato (2020, p. 15 – grifo nossos), havia no imaginário social de grande parte dos moradores de que “[...] (éramos vistos) como sujeitos que incorporam uma **masculinidade defeituosa** e, não raro, ao caminhar pelas ruas, (gerávamos) pane nos esquemas mentais das pessoas porque (impossibilitávamos) uma identificação automática de (uma possível) performatividade dentro do binarismo de gênero”. Desestabilizamos o mundo ao nosso redor simplesmente por caminhar pelas ruas, por exercermos direitos básicos e garantidos constitucionalmente. Ser “bicha” em meio à cidade, e em meio a seus mais variados grupos, é desafiador – é como estar solta em uma selva e ser uma das presas mais frágeis¹³.

A relevância de salientar este trecho “**masculinidade defeituosa**”, posto por Nonato (2020) se dá, pois, o autor ressalta como a experiência de educar-se pode ser profundamente dolorosa, algo que reconheço em mim, uma vez que o ato de nomear e refletir sobre minha própria trajetória educacional me obrigou a confrontar-me com as mais diversas expectativas sociais associadas à masculinidade que me é cobrada, bem como os silêncios e estigmas que me são impostos nas mais várias instâncias da minha vida (em sua maioria velados e direcionados por meio de olhares). Isso significa que, desde minha infância, sempre me vi obrigado a lidar sozinho com insultos, como os já ditos nestes escritos, e pressões (“*Senta direito*”, “*Engrosse essa sua voz*”, “*E as namoradAS*”, dentre outras) para me enquadrar nas normas tradicionalmente associadas à masculinidade.

Nas ruas da cidade, assim como em tantos outros espaços sociais, “[...] a rejeição poderá ocorrer a partir de quaisquer atributos – corporais, gestuais, comportamentais ou emocionais – que possam ser relacionados tanto ao estereótipo da bicha, em seu exagero, quanto ao que é comumente atribuído ao lugar da mulher” (Santiago, Castello & Rodrigues, 2017, 165). Contudo, é de suma importância refletirmos que:

12 A cidade de Juiz de Fora está situada na Zona da Mata Mineira, a sudeste da capital Belo Horizonte, tendo como distância aproximadamente 283 km desta. Com uma população estimada de 540,756 habitantes em 2022, conforme dados do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE, 2022d), é o quarto município mais populoso de Minas Gerais. Ganhou destaque histórico como “Manchester Mineira” devido ao seu papel pioneiro na industrialização do Estado. Além disso, possui uma rica tradição cultural que abrange artesanato, teatro, museus, música e esporte. Juiz de Fora também se destaca no turismo, oferecendo atrações culturais, naturais e arquitetônicas. O Índice de Desenvolvimento Humano Municipal (IDH-M) de Juiz de Fora é considerado elevado pelo Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento (PNUD), com um valor de 0,828, classificando-o como o nono mais alto em Minas Gerais, o quadragésimo nono na Região Sudeste do Brasil e o 145º em todo o país.

13 Ver Matéria “LGBTfobia: Brasil é o país que mais mata quem apenas quer ter o direito de ser quem é”, 2023. Disponível em: <https://www.cnnbrasil.com.br/nacional/lgbtfobia-brasil-e-o-pais-que-mais-mata-quem-apenas-quer-ter-o-direito-de-ser-quem-e/>. Acesso em 29 de setembro de 2023.

As preferências de gênero extrapolam uma simples escolha, pois ao posicionar-se contra o que está posto, o sujeito se posiciona contra um sistema historicamente construído por um viés binário em que ou se é homem e todas as suas preferências devem ser direcionadas para objetos, comportamentos e gostos que são socialmente construídos como sendo do gênero masculino; ou se é mulher e, da mesma forma, se aceita e apropria a “maneira correta” de “ser” dentro da sociedade. Portanto, escolher só é socialmente aceitável se as opções correspondem ao que está definido como adequado para o sexo biológico desse sujeito, quando isso não ocorre, este é enquadrado como “anormal”, tratado e discriminado como não pertencente à mesma sociedade que os sujeitos que atendem aos padrões heteronormativos. (Jesus & Martelli, 2017, p. 26)

Assim, juntando toda a minha caminhada, desde minha infância, a construção da minha identidade como “bicha” e professor não foi (e não tem sido) um processo fácil. Mas, me mostro como possibilidade de **RESISTÊNCIA** para tantos outros como eu – “bichas”. Me tornei professor por entender que cabia a mim modificar a realidade que cerca a minha volta, ocupar este espaço – da educação e tantos outros – era (é) necessário.

Conforme pesquisa apresentada por Carrara (2005), a escola e a universidade são consideradas lugares onde deveria haver respeito e cooperação, e espera-se que os líderes, como professores e autoridades pedagógicas, tenham a capacidade de evitar manifestações de racismo, misoginia e homofobia, criando um ambiente que valorize as diferenças. No entanto, a realidade não corresponde a essa expectativa. Embora tenhamos progredido na valorização das diferenças raciais nos últimos anos, a luta contra a homofobia e transfobia continua engatinhando. Os resultados desta pesquisa são muito claros e mostram a urgência de agir nesse sentido.

Assim, o espaço da escola sempre foi, para mim, um *lócus* de reprodução de uma série de padrões sociais que perpetuavam valores hegemônicos pautados na cisheteronormatividade e permeados por relações de poderes autoritários, opressivos e desiguais que sempre me alocaram à margem do processo de sociabilidade entre meus pares, em um “não-lugar”¹⁴.

Sendo, portanto, um ambiente que deveria ser acolhedor e modificador das realidades, busquei-me, como “bicha” e professor, trazer uma conscientização e orientação para meus alunos/alunas/alunes. Poder ouvir, ao longo deste percurso – ainda em

14 Entretanto, “a escola é, ao mesmo tempo, um local privilegiado para a construção de uma consciência crítica e de desenvolvimento de práticas que se pautem pelo reconhecimento da diversidade e pelos direitos humanos [...]. Reside aí, portanto, a inquestionável importância de se promoverem ações sistemáticas que ofereçam as profissionais da educação bases conceituais e pedagógicas que melhor dotem de instrumentos para lidarem adequadamente com as diversidades de corpos, gêneros, identidades, sexualidades [...]” (Brasil, 2006, p. 234).

construção – como educador, falas como: “Você me inspira, professor”; “Espero poder ser como você”; “Escutar você falando abertamente sobre sua sexualidade e sua trajetória de vida me faz poder entender que posso ir muito além, professor”; “Obrigado por mudar minha visão de mundo professor”; “Eu tinha muitos preconceitos, mas tenho aprendido muito com o senhor”, dentre diversas tantas outras falas, me orgulha, me faz saber que estou na direção certa.

Ser, para alguém, algo que nunca tive para mim, é de extrema importância. Porém, ressalto que ser “bicha” nos espaços educacionais pode também ser muito desafiador perante os pais de alunos/alunas/alunes, a coordenação e a direção da instituição. Contudo, não me ausento da minha verdade e de quem eu sou, pois penso que a escola deva ser o lugar da pluralidade, da diversidade para se pensar o respeito. Assim, o respeito não pode ser seletivo, tampouco excludente – OCUPEMOS!

Considerações Finais

Esse é o texto mais difícil que já escrevemos, principalmente pelos gatilhos desencadeados durante nossos processos de escrita. Pelo tom pessoal e impactante dos nossos relatos, muitas vezes o texto pode parecer uma ação de terapia, e de certa maneira, o é. Não que estejamos dizendo que escrever substitui terapia, pelo contrário, recomendamos, acentuadamente, que quem possua traumas e vivências difíceis por conta do gênero e da sexualidade busque por tratamento psicológico, isso é essencial. São relatos que, muitas das vezes, ainda não haviam sido ditos; são acontecimentos que se apertavam em nossas gargantas e nas memórias.

Por meio de nossas memórias materializadas e analisadas nas palavras aqui escritas, conseguimos tangenciar discussões acerca do gênero e da sexualidade, interseccionadas por outros atravessamentos, como a homossexualidade masculina, a transexualidade e o regionalismo. Então, nossas falas e análises muitas vezes se aproximaram, sobretudo quando lembramos dos preconceitos enfrentados ao longo da vida. E nessa circunstância, conseguimos, aqui, salientar as nuances de crescer e viver enquanto pessoa *queer* em diferentes contextos locais. Também, tratamos de focalizar na relevância de fazermos-nos representativos. Se, no espaço acadêmico, muitas vezes, não nos lembramos de termos possuído professores nos quais pudéssemos nos espelhar, que sejamos esse espelho para as gerações posteriores, tal como outros foram para nós.

Este artigo é, ao final, sobre as ausências, as presenças e acerca da representatividade no contexto de pesquisadores *queer*. A sexualidade, em diferentes esferas sociais, foi e ainda é vista pela perspectiva do estigma. Gênero e sexualidade são construções socioculturais

cercadas de noções estereotipadas. Assim, falar sobre nossas vivências é seguir urdindo a trama da esperança. Esperança de seguir desbravando e ocupando todos os lugares possíveis.

Se, para parte da sociedade, somos seres desprezíveis, repulsivos, ou conceitualmente abjetos, e se querem nos colocar em caixas da marginalidade, nós respondemos quebrando-as. Rompemos as barreiras, resistimos e ocupamos.

Esperamos que nossos escritos reverberem e encorajem, para que outros pesquisadores façam o exercício de escreverem sobre si, de libertarem-se de angústias, de compartilharem experiências, sejam elas boas ou ruins. E que façam seus relatos sem perder de vista a cientificidade; façam escrevivências, realizem autoetnografias, analisem suas histórias e dialoguem-nas com conceitos. Escrevam e inspirem; falem sobre a sexualidade; sejam referências e representatividades.

Referências

- Adichie, Ngozi Chimamanda (2019). *O perigo de uma história única*. São Paulo: Companhia Das Letras.
- Albuquerque Júnior, Durval Muniz (2013). *Nordestino: invenção do falo: uma história do gênero masculino (1920-1940)*. São Paulo: Editora Intermeios,
- Albuquerque, Paloma Pegolo de & Williams, Lúcia Cavalcanti de Albuquerque (2015). Homofobia na escola: relatos de universitários sobre as piores experiências. *Temas em Psicologia*, 23(3), pp. 663-676. <https://dx.doi.org/10.9788/TP2015.3-11>.
- Arbex, Daniela (2013). *Holocausto Brasileiro*. São Paulo: Geração Editorial.
- Azevedo, Pedro Henrique (2015). Arco-íris no campo: etnografia da “homossexualidade” masculina no ambiente rural. *Cadernos de Gênero e Diversidade*, 1(1). <https://doi.org/10.9771/cgd.v1i1.13629>.
- Benevides, Bruna G (2023). *Dossiê: assassinatos e violências contra travestis e transexuais brasileiras em 2022*. Brasília: Distrito Drag, ANTRA (Associação Nacional de Travestis e Transexuais).
- Bourdieu, Pierre (1979). *La Distinction: Critique Sociale du Jugement*. Paris: Éditions De Minuit.
- Braga, Iara Falleiros; Silva, Jorge Luiz da; Santos, Yurín Garcêz de Souza; Santos, Manoel Antônio dos & Silva, Marta Angélica Iossi (2017). Rede e apoio social para adolescentes e jovens homossexuais no enfrentamento à violência. *Psicologia Clínica*, 29(2), pp. 297-318.
- Brasil (2006). *Manual do Projeto Educação para Promoção do Reconhecimento da Diversidade Sexual e Enfrentamento ao sexismo e a homofobia – Anexo I da Resolução CD/FNDE nº 16 de*. (n.d.).

- Brenot, Philippe (1998). *Elogio da Masturbação*. Rio de Janeiro: Record: Rosa dos Tempos.
- Butler, Judith (2016). *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- Carrara, Sérgio (2005). *Política, direitos, violência e homossexualidade*. Pesquisa 9ª Parada do Orgulho GLBT – Rio 2004/Sérgio Carrara e Sílvia Ramos. Rio de Janeiro: CEPESC. Disponível em: <http://www.clam.org.br/uploads/arquivo/paradario2004.PDF>. Acesso em 29 de setembro de 2023.
- Carrara, Sérgio & Simões, Júlio Assis (2007). Sexualidade, cultura e política: a trajetória da identidade homossexual masculina na antropologia brasileira. *Cadernos Pagu*, 28, pp. 65-99. <https://doi.org/10.1590/s0104-83332007000100005>.
- Connel, Raewyn & Pearse, Rebecca (2015). *Gênero: uma perspectiva global*. São Paulo: Nversos Editora.
- Crenshaw, Kimberlé (2002). Documento para o encontro de especialistas em aspectos da discriminação racial relativos ao gênero. *Revista Estudos Feministas*, 10(1), pp. 171-188. <https://doi.org/10.1590/s0104-026x2002000100011>.
- Evaristo, Conceição (2020). A escrevivência e seus subtextos. In C. Duarte Lima & I. Rosado Nunes (ed.), *Escrevivência: a escrita de nós: reflexões sobre a obra de Conceição Evaristo* (pp. 26-47). Rio de Janeiro: Mina Comunicação e Arte.
- Feitosa, Cleyton; Silva, Elder Luan dos Santos & Zacarias, Vinícius Santos da Silva (2020). Reflexões críticas da mesa “ser ‘gay’ de interior”: vivências, existências e resistências político-afetivas. *Cadernos de Gênero e Diversidade*, 6(2), pp. 310-332. <https://doi.org/10.9771/cgd.v6i2.37630>.
- Foucault, Michel (1997). *História da sexualidade 1: A vontade de saber*. Rio de Janeiro: Edições Graal.
- Freitas, Elizama de Lima & Silva, Joicy Eleiny (2016). Resignificação enquanto ferramenta de autoafirmação através da perspectiva da bicha. In *Intercom – Sociedade Brasileira de Estudos Interdisciplinares da Comunicação: XVIII Congresso de Ciências da Comunicação na Região Nordeste*, Caruaru.
- Gama, Fabiene (2020). A autoetnografia a como método criativo: experimentações com a esclerose múltipla. *Anuário Antropológico*, 45(2), pp. 188-208. <https://doi.org/10.4000/aa.5872>.
- García, Jorge Luis Pineda (2021). *Novas masculinidades e sua relação com a indumentária: um estudo sobre usuários de saia na cidade de Recife*. Dissertação de Mestrado. PPG Design/ Universidade Federal de Pernambuco, Recife, PE, Brasil.
- Godoy, Emerson André de & Santos, Maycon Regis Nogueira dos (2019). Família e escola: a construção da homofobia no Brasil. *Perspectivas em Diálogo: Revista de Educação e Sociedade*, 6(11), pp. 41-62.

Goffman, Ervin (1988). *Estigma: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada*. Rio de Janeiro: Guanabara.

Gomes, Luiz Geraldo do Carmo (2021). Abandono da sexualidade: parentalidades e o dever de cuidado nas sexualidades divergentes. *Revista Pensamento Jurídico*, 15(2). <https://fadisp.com.br/revista/ojs/index.php/pensamentojuridico/article/view/278>.

Grant, Alec (2014). "Inaugural Conference of British Autoethnography Keynote". Autoethnography: threat and promise. *Brighton Journal of Research in Health Sciences*, 1(1).

Halberstam, Jack (2000). *A arte queer do fracasso*. Recife: Cepe.

Hall, Stuart. 2006. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: Dp & A.

IBGE (2022a). *Barbacena (MG) - Cidades e Estados*. Disponível em: <https://www.ibge.gov.br/cidades-e-estados/mg/barbacena.html>.

IBGE (2022b). *Caicó (RN) - Cidades e Estados*. Disponível em: <https://www.ibge.gov.br/cidades.ibge.gov.br/brasil/rn/caico/panorama>.

IBGE (2022c). *Estrela (RS) - Cidades e Estados*. Disponível em: <https://cidades.ibge.gov.br/brasil/rs/estrela/panorama>.

IBGE (2022d). *Juiz de Fora (MG) - Cidades e Estados*. Disponível em: <https://www.ibge.gov.br/cidades.ibge.gov.br/brasil/mg/juiz-de-fora>.

Jesus, Atair José Bernardino de & Martelli, Andréa Cristina (2017). "Afeminada": a construção da identidade de sujeitos. In *5º Simpósio Internacional em Educação Sexual: saberes/trans/verbais currículos identitários e plurais de gênero*, Cascavel.

Laraia, Roque de Barros (2009). *Cultura: um conceito antropológico*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

Leal, Victor Nunes (2012). *Coronelismo, enxada e voto: o município e o regime representativo no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras.

Louro, Guacira Lopes (2000). Pedagogias da sexualidade. In G. Lopes Louro (org.), *O corpo educado: pedagogias da sexualidade (pp. 7-34)*. Belo Horizonte: Autêntica.

Louro, Guacira Lopes (2014). *Gênero, sexualidade e educação: uma perspectiva pós-estruturalista*. Rio de Janeiro: Vozes.

Louro, Guacira Lopes (2016). *Um corpo estranho: ensaios sobre sexualidade e teoria queer*. Belo Horizonte: Autêntica.

Mayle, Peter; Robins, Arthur & Walter, Paul. 1984. *O que está acontecendo comigo? guia para a puberdade com respostas às perguntas mais embaraçosas do mundo*. Barueri: Nobel.

Mortes e Violências Contra LGBTI+ no Brasil (2022). *Dossiê 2021*. Florianópolis: Acontece, ANTRA, ABGLT. Acontece Arte e Política LGBTI+; ANTRA (Associação Nacional de Travestis

e Transexuais); ABGLT (Associação Brasileira de Lésbicas, Gays, Bissexuais, Travestis, Transexuais e Intersexos).

Nascimento, Geysa Cristina Marcelino & Scorsolini-Comin, Fabio (2018). A Revelação da homossexualidade na família: revisão integrativa da literatura científica. *Temas em Psicologia*, 26(3), pp. 1527-1541. <https://dx.doi.org/10.9788/TP2018.3-14Pt>.

Nonato, Murillo (2020). *Vivências afeminadas: pensando corpos, gêneros e sexualidades dissidentes*. Salvador: Editora Devires.

Piscitelli, Adriana (2016). Conhecimento antropológico, arenas políticas, gênero e sexualidade. *Revista Mundaú*, 1, pp. 73–90. <https://doi.org/10.28998/rm.2016.n.1.2437>.

Preciado, B. Paul (2018). Quem defende a criança queer? *Jangada: Crítica, Literatura, Artes*, 1, pp. 96–99. <https://doi.org/10.35921/jangada.v0i1.17>.

Rich, Adrienne (2010). Heterossexualidade compulsória e existência lésbica. *Bagoas – Estudos Gays: Gêneros E Sexualidades*, 4(5).

Santiago, Anderson Cacilhas; Castello, Naiara Ferreira Vieira & Rodrigues, Alexandre (2017). Bichas destruidoras mesmo: construindo uma viada bem afeminada. *Periferia*, 9(2). <https://doi.org/10.12957/periferia.2017.29360>.

Silva, Caio Matheus Pereira da (2022). *As Escrivivências de um LGBTQIA+: reflexões sobre gênero e sexualidade na Educação Física*. Trabalho de Conclusão de Curso, Graduação em Educação Física/Universidade Estadual da Paraíba, Campina Grande, PB, Brasil.

Silva, Dhones Stalbert Nunes; Miranda, Marcelo Henrique Gonçalves de & Santos, Maria do Carmo Gonçalo (2020). Homofobia e interseccionalidade: sentidos condensados a partir de uma pesquisa bibliográfica. *INTERRITÓRIOS*, 6(10), pp. 200. <https://doi.org/10.33052/inter.v6i10.244903>.

Scott, Joan (2017). Gênero: uma categoria útil de análise histórica. *Educação & Realidade*, 20(2). <https://seer.ufrgs.br/index.php/educacaoerealidade/article/view/71721>.

Simões, Júlio Assis (2018). Antropologia e diversidade sexual e de gênero no Brasil: tramas de políticas e saberes. In J. A. C. de Souza Lima et al (eds.), *A antropologia e a esfera pública no Brasil: perspectivas e prospectivas sobre a associação brasileira de antropologia no seu 60o aniversário* (pp. 433–448). E-Papers. https://portal.abant.org.br/aba/files/144_00199595.pdf.

Soliva, Thiago Barcelos & Silva Júnior, João Batista da (2014). Entre revelar e esconder: pais e filhos em face da descoberta da homossexualidade. *Sexualidad, Salud Y Sociedad* (Rio de Janeiro), pp. 124–148. <https://doi.org/10.1590/1984-6487.sess.2014.17.08.a>.

Souza, Daniel Cerdeira de & Silva, Iolete Ribeiro da (2018). Reflexões sobre relações familiares em que há a presença de filhos homossexuais. In *VII seminário corpo, gênero e sexualidade: resistências e ocupa(ações) nos espaços de educação, III seminário internacional corpo, gênero e sexualidade e III luso-brasileiro educação em sexualidade, gênero, saúde e sustentabilidade*, Rio Grande, RS, Brasil.

Vieira, Ricardo (2013). "Etnobiografias e descoberta de si: uma proposta da Antropologia da Educação para a formação de professores para a diversidade cultural. *Pro-Posições*, 24(2), pp. 109–123. <https://doi.org/10.1590/s0103-73072013000200009>.

Wagner, Roy (2017). *A invenção da cultura*. São Paulo: Ubu.

Recebido em 27 de fevereiro de 2023.

Aceito em 28 de setembro de 2023.

É por e sobre nós: vivências *queer* pela ótica de pesquisadores brasileiros

Resumo

Viver como uma pessoa *queer* no Brasil é um desafio perigoso. O país é o local onde mais se matam pessoas LGBTQIA+, sobretudo transexuais. Ser pesquisador e pertencer a esse grupo é um privilégio, portanto, precisamos cada vez mais falar sobre nossas sexualidades para que nossa presença nesses espaços se torne cada vez mais naturalizada. Isto posto, escrever sobre nossas vivências é um importante mecanismo que pode potencializar a realização de novas pesquisas como essa, pois nossas vidas e escritas nos pertencem e nos fazem pertencer. Esse artigo traz relatos de vida de quatro pesquisadores *queer* brasileiros que discutem e analisam, por meio da *escrevivência* (Evaristo, 2020), tensões interseccionais, relacionadas à homossexualidade masculina, à transexualidade feminina, ao regionalismo e outros aspectos subjetivos de cada um.

Palavras-chave: *Queer*; vivência; homossexualidade; transexualidade.

It's for and about us: *queer* experiences through the perspectives of Brazilian researchers

Abstract

Living as a queer person in Brazil is a dangerous challenge. The country is where most LGBTQIA+ people are killed, especially transsexuals. Being a researcher and belonging to this group is a privilege, so we need to increasingly talk more about our sexualities so that our presence in these spaces becomes more and more naturalized. That said, writing about our experiences is an important mechanism that can enhance the realization of new research like this one. Therefore, our lives and writings belong to us and make us belong. This paper brings the life stories of four Brazilian queer researchers who discuss and analyze, through *escrevivência*, intersectional tensions related to male homosexuality, female transsexuality, regionalism, and other subjective aspects of each.

Keywords: Queer; living; homosexuality; transsexuality.

Relato sobre a 1ª Feira da Visibilidade Trans e Travesti na UFSCar

Iago Marichi Costa¹

Graduando em Ciências Sociais/Universidade Federal de São Carlos

<http://orcid.org/0000-0002-6995-7412>

nomemarte@gmail.com

Fernanda Marciano²

Mestranda em Ciência Política/Universidade Federal de São Carlos

<http://orcid.org/0009-0000-1571-6333>

fernandamarciano@estudante.ufscar.br

Introdução

Era manhã do dia 23 de agosto de 2022 quando nos reunimos em grupo na moradia estudantil da Universidade Federal de São Carlos rumo à Praça da Bandeira para proferir memórias e nos despedirmos de N, estudante de Psicologia cujo compasso de seus 21 anos fora roubado pelas violências que cotidianamente o atravessavam. Dentre estudantes, professores, técnicos administrativos e colegas, o gramado ocupava-se de nossos corpos, enquanto que o espaço se acrescia também do denso peso imaterial das memórias, do luto, do pesar, das recordações, das palavras de ordem, dos usos da exasperação e da sua transformação em vontade de vida, mudança, potência. Clamava-se: *aos nossos mortos nem mais um minuto de silêncio, mas toda uma vida de luta*; perdemos mais um dos nossos e perguntávamos uns aos outros quantas vezes mais seria preciso acessar a morte para lograr a escuta do eco de nossas palavras.

1 O relato apresentado é também fruto de uma pesquisa de iniciação científica possibilitada pelo financiamento da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP), com o processo 21/03932-8.

2 Educadora Social nas frentes de sociologia, relações étnico-raciais e diversidade. Ativista transvestigênera.

Apesar da subnotificação e ausência³ de dados contundentes acerca do perfil sócio-demográfico da população trans e travesti brasileira, sabe-se do ainda imponente título brasileiro de nação que pune o corpo que não se quer cisgênero, normativo, branco. Há 4 anos, a Associação Nacional de Travestis e Transexuais (ANTRA) realizou a primeira publicação dos anuais Dossiês de Assassinatos acontecidos contra a população em território nacional, cujas vítimas são majoritariamente as travestis negras: quando não assassinados, os corpos são excluídos, convidados a se retirarem das escolas, do trabalho, do lar vitoriano, dos laços de afeto e da existência mesma da carne⁴.

Diante deste cenário, diferentes esforços têm se centrado na continuidade do desvio narrativo de saberes que vão à contramão da lógica guiada pela perda, patologização ou luto. Se dizemos continuidade é porque consideramos nestas reflexões a luta das que nos antecedem, a presença e conhecida força histórica de Xica Manicongo, Madame Satã, Eloína dos Leopardos, João W Nery, Anderson Herzer, das *gatas* que estiveram nas ruas e na Boca do Lixo paulistana, mas também as presenças locais de tantas outras e outros que, incontavelmente, em vida, permanecem abrindo caminhos. Não diferentemente, há nas ciências humanas todo um campo (articulado sobretudo nos últimos 20 anos) que nos mostra que a presença de pessoas trans e travestis nas artes, na cidade e na história não é nenhuma novidade (Leite Jr, 2021). Não pretendemos aqui realizar uma discussão teórica, tampouco resgatar a linha historiográfica da área temática, no entanto, é fundamental destacar que reside no eixo universitário a capacidade de articular potências de ocupação em diferentes territórios e imaginários, bem como a de produzir legitimidade às demandas por políticas públicas para pessoas trans e travestis.

Desse deslocamento que não pretende obliterar violências e estigmatizações, mas que procura entre elas sublinhar e dar ênfase e visibilidade à maneira como escolhemos inserir nossas enunciações, apresentamos neste texto um relato conjunto acerca da 1ª Feira da Visibilidade Trans e Travesti na UFSCar. Nele elencamos exposições, textos e demais atos acontecidos desde esta união *na, para e com* o apoio da universidade — espaço que tem nos possibilitado trocas, laços, afetos e mobilizações em torno da

3 Algumas tentativas em torno da finalidade de mapear questões caras à população transmasculina têm sido realizadas pelo Instituto Brasileiro de Transmasculinidades (IBRAT), contando com relatórios como A dor e a delícia das transmasculinidades no Brasil: das invisibilidades às demandas (2021) ou com o levantamento corrente: Mapeamento das Violências contra Transmasculinidades Vivendo no Brasil (2022). Já sobre a população trans* como um todo, foi publicado pelo Centro de Estudo de Cultura Contemporânea (CEDEC) um relatório de Mapeamento das pessoas Trans no município de São Paulo em janeiro de 2021; no município de São Carlos, por sua vez, vale destacar o Mapeamento da população LGBTI+ feito pelo MAPPA, em 2021.

4 Sabe-se do elevado nível de suicídios acontecidos entre as pessoas transmasculinas, no entanto, a única pesquisa quantitativa realizada acerca desta temática foi realizada pelo Núcleo de Direitos Humanos e Cidadania LGBT (NUH/UFMG), em 2015, com um baixo número de participantes (27).

força coletiva que reiteram criações, saberes e práticas de resistência. Reconhecemos que nosso ponto de partida — tanto para as inquietas discussões cotidianas enquanto colegas de trabalho⁵ quanto para a produção de nossas respectivas pesquisas — não é neutro, tampouco escapa do pertencimento a este lugar do recorte de gênero, a saber: ao de sermos também pertencentes à comunidade de pessoas T. Deste modo, para além do *estar-lá* e do *fazer-parte* da memória que relatamos aqui, incluímos no texto impressões e relatos de participantes e organizadores da Feira compartilhados conosco (seja a partir de conversas, seja a partir de mensagens, áudios e ligações), de modo a ampliar a operacionalização gradual da memória durante a escrita.

Salientamos, por fim, que este relato não se pretende global ou estabelece um limite sobre o que foi o acontecimento. De muitas formas contam-se as vivências, narrativas e articulações substantivas aos nossos modos de vida e organização. Se a experiência não diz somente sobre as percepções parciais relatadas, o esforço desta escrita pretende dar continuidade à corrente das mobilizações.

1ª Feira de Visibilidade Trans e Travesti na UFSCar

Falamos do acontecimento produzido, organizado e protagonizado por pessoas trans e travestis de dentro e de fora da comunidade universitária. Com apoio das instituições universitárias de Secretaria de Ações Afirmativas, Diversidade e Equidade (SAADE), da Pró-Reitoria de Assuntos Comunitários e Estudantis (ProACE), do Sindicato dos Trabalhadores Técnico-Administrativos (SINTUFscar), da Reitoria e da Fundação de Apoio Institucional ao Desenvolvimento Científico e Tecnológico (FAI), o GT Transformar⁶ realizou no dia 27 de janeiro de 2023 a 1ª Feira da Visibilidade Trans e Travesti na UFSCar. A feira que ocupou o Teatro de Bolso do campus São Carlos viabilizou a exposição das produções e manifestações para, aproximadamente, 215 pessoas que participaram e assistiram às produções divididas em 6 partes: exposições fotográficas, poesias, exposições audiovisuais, declamações, dança e música.

5 Referimo-nos ao trabalho como professores de sociologia no Cursinho Pré-Vestibular da UFSCar.

6 Composto por estudantes, trabalhadoras e ex-membros da UFSCar em direção a espaços de acolhimento, levantamento de dados, debates e ações em torno de demandas e necessidades relacionadas à permanência estudantil, promoção da saúde integral e cumprimento de direitos da população local.



Figura 1. Parte do público que ocupou o Teatro de Bolso da UFSCar.

Fonte: acervo de imagens do GT Transformar.

Segundo Erick Gregner — membro do GT Transformar e um dos principais organizadores do evento —, a 1ª Feira da Visibilidade Trans e Travesti na UFSCar surgiu a partir das provocações e motivação de Angela Lopes (também encabeçadora do GT e, há anos, líder fundamental de diversas conquistas trans e travestis na cidade de São Carlos) para que construíssemos coletivamente um evento que, com alegria, conseguisse demarcar e comemorar a presença trans e travesti no espaço universitário. Além disso, Angela reconhecia de antemão que a celebração seria capaz de nos proporcionar mais encontros e articulações, levando em consideração o aumento (ainda que tímido) na presença de pessoas T nesse espaço em específico.

O evento foi nomeado “primeira feira” porque pretende-se que este movimento seja continuado e realizado periodicamente, levando adiante a abertura para outras festividades e subjetividades. O espaço em formato de feira possibilitou, enfim, a participação de pessoas com diferentes manifestações artísticas, culturais, laborais, culinárias, etc. Se antes as articulações aconteciam majoritariamente através de falas didáticas em mesas, debates, reuniões institucionais com panoramas históricos, científicos

e políticos para fundamentar nossas existências e denunciar um sistema que insiste em produzir marginalização e exclusões, desta vez o estímulo de mobilização centrou-se na construção desde o “espírito” compartilhado da festa, da celebração às nossas existências e potências criativas com a comunidade universitária e cidadã.



Figura 2. Quadros de Iago Marichi Costa (acima) e *prints* de Alice Agnes Selva (abaixo).

Fonte: acervo de imagens do GT Transformar.

A realização da Feira na UFSCar do campus São Carlos deu-se pela residência da maioria dos membros do GT Transformar neste município. Além disso, presenciamos hoje um momento no qual a gestão da universidade tem se mostrado mais ativa em realizar ações fundamentais para a recepção e permanência de pessoas trans e travestis no ambiente universitário, sem o qual muitas das conquistas não poderiam ser acessadas — como é o caso da campanha Transformação, que vem sendo desenvolvida pela mesma instituição em 2023.

Ainda segundo Gregner, a escolha do termo *trans* deu-se pela capacidade da palavra em abarcar uma pluralidade de identidades de gênero não-hegemônicas (transexuais, travestis, *não-binárias*, intersexo, etc.). Já o uso da palavra *travesti* deve-se ao reconhecimento histórico e a valorização dessa identidade fundamental para a conquista de direitos para nossas populações no Brasil, somado à dificuldade social na

naturalização e no uso da palavra travesti de modo não-pejorativo. Por fim, o mês de janeiro foi escolhido como o primeiro momento da Feira por nele ser comemorado o Dia Nacional da Visibilidade de Travestis e Transexuais⁷.

Das apresentações, exposições, trocas e afetos

A maior parte das pessoas mencionou o fato de que a Feira transmitiu uma imensurável potência àqueles que participaram da organização, apresentação e, também, os que foram impactados por ela. Como nos lembra Alex Kreibich, mostrar o que temos produzido é uma oportunidade de criar laços e apoio que são caros à permanência estudantil. Ampliar aberturas e ciclos pessoais para o espaço do palco é também partilhar aquilo de político que reside em um individual que se faz, assim, em disseminação de um comum compartilhado (Ranciere, 2009):

Demorei tanto a me perceber. Externalizo para o mundo o que sou, abro o que é tão íntimo e sincero, vejo a banalização de minha identidade, vejo gente dizendo o que não é e gente que é permanecendo calado [...] agora sou, agora digo. Minha luta é constante, só eu sei o que grita em meu interior. O caminho é longo e começou desde que existi. Respeite seu tempo e o tempo dos outros, cada um em seu lugar de fala sem desmerecer o valor. Mas se aproprie de sua luta sem apropriar de outras que não são suas. Conheça o suficiente para respeitar e aprender e quem sabe ser... o que quiser⁸.

Não tenho grana pra ostentar ou o melhor celular. Não tenho o melhor corpo pra mostrar. Não tenho as melhores roupas pra usar. Não tenho quase nada do que se considera bom. Mas tenho um coração cheio que transborda, uma mente fértil que pensa (demais), e parece que até aqui isso foi suficiente. Não que eu nunca quis ter as outras coisas, já chorei muito por ser tão diferente do resto do mundo. Hoje apenas percebi que chorar e sofrer não vai mudar a percepção do mundo sobre mim. Talvez ele nunca mude. Aí eu aprendi a transformar dor em poesia, e que por trás de um menino quieto pode haver alegria. Isso tudo é sobre mim. Mas também é sobre nós, porque eu sei que a vida é coletiva, não é só sobre mim. Eu vou compartilhar um pouco do meu universo particular, só peço que tome muito cuidado para não se perder ao entrar⁹.

Quando abdicamos da condição de invisibilidade, insegurança e medo, ocupamos e permitimos aflorar em outros a expressão de segurança e autonomia que reside nos corpos. Com a experimentação musical de Elio da Matta como som ambiente, Erick Gregner

7 O evento deu-se dois dias antes de 29 de janeiro para que pudéssemos aproveitar o contexto do final de semana e a presença de mais pessoas no campus.

8 Texto declamado por Thais Octaviano.

9 Texto declamado por Marc Tristão.

convidava e encorajava diferentes membros da plateia a serem sujeitos de enunciação, leitores das poesias de autores trans — como Camila Sosa Villada, Miro Spinelli, Jota Mombaça e Preto Téo — que selecionou: o ato propôs-se como continuidade das leituras conjuntas que organizou entre outubro e novembro de 2022 na moradia da UFSCar.



Figura 3 Adesivos e prints de Elio da Matta.
Fonte: acervo de imagens do GT Transformar.

Seguida das artes digitais de Bruno Torelli, Sofia Rodrigues viabilizou a mostra audiovisual do curta “Afetação”, cujo enredo valoriza o afeto e amizade entre travestis; posteriormente expôs-se em ato, harmonizou-se e permaneceu frente à imagem de luzes projetadas entre passado e presente em composição:

Processos simples, processos replicáveis, processos aplicáveis, processos multiplicáveis, processos construtivos. Como fazer arte e viver ao mesmo tempo? Como ser e estar sem se esquecer do que se foi? Já tive muitos peitos. Minha bike é o meu peito. Como posso recuperar antigos peitos? Quem eu sou? Tenho muito medo de errar, estou cansada de ter medo. Tenho que confiar mais em mim. Trabalhar o oriente, não duvidar. Primeiro a minha cura, depois curar o próximo. Sagrada travesti, sagrado divino... a cada dia eu percebo algo mais potente em mim, eu me amo, vou me curar, eu me amo. Por enquanto, estou num zoológico cheio de tontura

e náusea frenético. Eu, meu mundo. Estou sendo observada, confusa e atordoada. Louca. O outro, confronto. Transmutar no papel, escrita profética, expurgo, tranquilidade. Qual o impacto na biosfera que uma travesti tem? Porque me submeter a tudo isso? Pelo sonho? Quais meus sonhos e desejos? Como desvincular a lógica capitalista de algoritmos pensados para vender supostos sonhos? Como escapar das armadilhas? O cu é movimento. O que me move? O que o corpo herda? Porque sou uma obra de arte? O impossível é o possível invisível, é necessário fabular novos mundos, inaugurar novas possibilidades, imaginar outros mundos e outras formas, abrir os portões do impossível. Como escrever uma história impossível? Como resistir a aniquilação? Resistir sendo um corpo, destruir tudo porque apaziguar é impossível. Praticar o futuro em radicalidade espiralar, pensar a catástrofe como meio de vida. Sentido não como direção, mas como o que foi sentido. Sair das armadilhas pra poder usar as armadilhas. Sonhei que uma das minhas plantas morria, e no desespero de tentar descobrir quem havia esquecido de regá-la, uma briga começava entre meu pai e minha mãe. Ela, com as unhas compridas e coloridas, batia nele com tanta raiva que espirrava sangue pelas paredes, e a comoção que havia começado por causa de uma planta agora estava fora de controle. Isso foi um sonho mesmo? Ou só uma memória de diversas outras ocasiões? O Sol vai explodir. Já posso ver através de todos os espectros invisíveis de luz, opacidade e translucidez. Para abolir o pensamento colonial é necessário imaginar através das sombras. Lembrar sempre de esquecer.

Tudo é ficção, tudo é mentira. Tudo é ficção, tudo é mentira. Tudo é ficção, tudo é mentira. Tudo é ficção, tudo é mentira.

Imaginação e memória.

Tudo ficção, tudo mentira.

O possível está no escuro. Ver através das sombras e não da luz... como se tornar capaz de imaginar? Fechando os olhos para o visível, acessar o impossível. Como iluminar sem tornar visível? Imaginar no escuro de olhos fechados, transicionar para outras formas de ser. Nada é igual a nada, a imagem escapa a linguagem, só é preciso lembrar de trair a língua, fazer desentender-se. Preciso escrever mais, recuperar a escrita enquanto há tempo. Há quanto tempo que não escrevo? Há quanto tempo que não crio um poema? Há quanto tempo que me deixei de lado?



Figura 4. Imagem do curta “Afetação”¹⁰.

Fonte: Sofia Rodrigues.

O eco de coletividade entre várias vozes e declamações foi continuado por Agatha Rosa, pelas imagens de Lala, pelas fotografias de Noá Trevisan, pela música autoral de Gabriel Thomazini e as interpretações da banda Nomádica, pela dança da professora Allane Gavassa. Afinamos sentidos e emoções que dizem sobre um espontâneo por-*vir*, o qual Erick Gregner nomeia como uma capacidade de captar o que é fugaz, efêmero e nos movimenta: não de forma a congelar ou exigir coerência, mas como lembrança, como troca, como transporte que constrói um além-no-mundo. “Cada poesia, cada texto — verbal, verbo-visual, audiovisual — que tivemos é preciosidade que seguirá conosco. Estar aqui hoje remonta acontecimentos do passado e sonhos do futuro”. As provocações implodem:

Eu não sou nada além daquilo que criaram. Reajo de acordo com o que me foi dado. Tenho sede de mudança, e não é por rebeldia. É porque cansei das mesmas histórias e das mesmas fantasias. Quando olho à minha volta já nem sinto mais medo. Sinto tédio. Desanima viver nesse mundo tão óbvio, que é sempre pros mesmos que se aponta o dedo. Tenho sede de prosperidade pras minhas irmãs que assim como eu resistem a cada dia. Tenho sede de revolução e ela acontecerá. Não do jeito que você imagina. Vamos estar em todos os espaços, e já tô começando por essa rima. Tenho sede de beleza, de olhar pro mundo e me sentir bem. Tenho sede de esperança, de ao menos poder esperar alguma coisa. Tenho sede de vida, de sentir presença. Tenho sede de verdade! De acreditar no que vejo. Nem sei se vocês acreditam na vida que leva. Só sei que cansei... Cansei

10 A imagem exhibe Sofia Rodrigues (acima à esquerda), Gabe Teodoro (acima à direita), Maia Caos (abaixo à esquerda) e Andrógine Zago (abaixo à direita).

de esperar. Vocês andam muito devagar. Não temos todo esse tempo pra aguardar pra quem sabe um dia vocês notar que não queremos inclusão: queremos reparação! E não vem com esse papo de diversidade. Já disse: eu quero verdade! Quero acordar e ir aonde eu quiser. Quero transitar sem me preocupar se eu vou voltar, porque enquanto você tenta descobrir se eu sou menina ou menino eu busco por sobrevivência e dou os meus corres pra ter o mínimo. E o mínimo não me satisfaz... Eu quero mais! Quero ver a travesti professora, do lado delas os boyceta, as bicha empoderada e as NB com uma vida promissora. Porque estamos vivos! E isso não basta... Queremos urgente o pagamento das dívidas. Começamos por agora: olhe dentro de si. Quanto é que você nos deve? Quanto nos custa seu ego e seu monte de privilégio? Dói me ouvir falar assim? Dói ver as manas no topo? Pois saiba que isso é pouco! Porque além de ter competência a gente veio fazer história. Cansades da margem, agora estamos por cima. Só você que não se deu conta porque acha que sua hipocrisia é autoestima. Mas isso vai mudar, e já tá mudando. Diferente do que você pensa, ninguém aqui é triste. Triste é esse CIS-tema que faz o macho cis branco se achar melhor que todo mundo e que não tem nada a perder. Mas no fundo sabe que, se deixar na nossa mão, nós faz por merecer! Então, vem bicha! Vamos mostrar pra quê viemos. Ganhar voz num só grito e ser livre do jeito que a gente é. E com nós eles que nem se atreva, porque depois dessa acho que eles não vão criar problema!¹¹

Cresce no asfalto a blasfêmia em pessoa. O concreto asfixia. O grito ressoa. Alguém que desafia. Uma trava leoa. Você acha que vai nos destruir. Mas a gente não perdoa.

Eu sou os trapos que você joga fora, tudo aquilo que você tanto demora em admitir, embora negue todo dia. Eu sou a cria de todas as degeneradas que você tentou aniquilar. Eu sou aquela que vai destruir teu lar.

Eu sou o grito aflito, mas que não foge mais de conflito algum. Eu sou aquela que constrói novos espaços para aqueles que não cabem mais em lugar nenhum.

Ponho em minhas palavras o poder de Deyse, que se fortaleçam todas as bixas, as saps e todes nbabys.

Que as pretas, as gordas e as aleijadas construam novos caminhos.

Que as vaginas masculinas, as cabeças neurodivergentes e os corpos assexuais desmantelem todas as fronteiras.

Que fertilizem-se as terras indígenas roubadas e os corpos dissidentes.

As sementes do caos espalhadas pelo mundo, a destruição de tudo aquilo que você conhece para construção de todes aqueles que você sempre renegou.

Que nenhum corpo tenha mais que se adequar a algum padrão, que nenhum discurso torto se faça disfarçado de opinião, que momento algum

11 Poesia de Saimon Saturno apresentada na Feira.

se viva sem teto ou sem chão, e que a morte de ninguém tenha sido em vão.

Marielle, Matheusa, Dandara, e todas as outras corpos que denunciaram esse sistema genocida, presentes! Que degenerem-se os espaços, que enegreçam-se os saberes, que libertem-se os laços que proíbem os prazeres.¹²

Também os choques musicais de Cavallona Peçonhenta (projeto musical de Yuri Bataglia Espósito, artista transmídia e escritora de São Carlos) experimentaram formas, tons e temas pouco usuais, incorporando críticas políticas desenvolvidas em sua formação como cientista social que rasgam as contradições regentes.

Que nossas universidades sejam contaminadas pela energia de Exu, de Oxalá e todos os outros orixás. Que acabemos com o sucateamento, com esse pensamento avarento e com o cerceamento do conhecimento. Que a única coroa erguida sejam os cabelos crespos, pois nenhuma monarquia, ou ninguém, se erguerá acima do povo. Que a liberdade seja uma experiência universal, e não uma promessa banal de um regime neopentecostal.

Bixarte no meu texto, Vita Pereira na minha voz e com Ventura Profana me guiando, cês não vão mais calar nenhuma de nós. Que as mulheres, de pau, de buceta, ou quais outras configurações anatômicas, sejam livres de qualquer vestimenta, mas que o turbante e o hijab sejam libertos de todo preconceito.

Que o amar seja livre, sem regras, entre duas ou mais pessoas consentindo, mas que a cisheteronormatividade, a monogamia ou nenhuma outra estrutura de poder determine o amor, o sexo ou a falta deles.

Que povo algum viva fora de sua terra. Mas que terra nenhuma seja do povo. Que a Mãe Terra seja venerada e resguardada. Síria, Palestina, Pataxó, Guarani, Quilombolas e todas as outras nações ou povos indígenas sejam respeitadas.

Já cansei de migalhas: reparação é ínfimo, e por todas as batalhas, retaliação é o mínimo. Eu decreto aqui e agora a construção de templos para devoção do sagrado destrutivo. A Igreja Internacionalista Profanática da Nossa Travesti des Depravades. E rogo: são os novos tempos. Então se prepara.

Porque nós somos o evangelho do fim.¹³

12 Proclamação de Amônia Demônia.

13 Fala de Amônia Demônia.

Considerações finais

Atravessados pelo apoio institucional, pela vontade de potência e o desejo de seguir em frente, ocupamos o Teatro de Bolso. Enriquecemos nosso modo de ser, de olhar. O acesso ao ensino superior é um modo de permitir a capacitação de sujeitos enquanto produtores de conhecimento. É a demarcação da possibilidade de legitimar epistemologias e metodologias construídas por nós. A troca com a universidade e seu espaço tem representado, enfim, a possibilidade de integração, amplitude e mudança de pessoas que estiveram sempre delegadas à posição de um não-ser.

A UFSCar e toda comunidade que nela se apoia (ex-membros e demais colegas do município de São Carlos) caminha, assim, à contramão das estruturas de exclusão e estigmatização que tanto conhecemos. Agradecemos a cada desafio superado pela organização do evento, a cada membro do GT Transformar, a cada troca, a cada encontro. Fizemos em alegria, reflexão e críticas a mais relevante mobilização trans e travesti acontecida na cidade de São Carlos até hoje. Encerramos parafraseando Erick Gregner: “o hoje é, para nós, despedida e também encontro. Agradecemos a cada pessoa que aqui está pela ousadia de ser, explorando criatividades. N presente! Que criar no hoje é uma forma de estender a memória dos que já foram. Estamos aqui. Sigamos”.

Referências

Leite Jr, Jorge (2021). Prefácio. In D. M. Santos (ed.), *O desejo pelas travestis brasileiras: do cinema da boca do lixo à pornografia digital* (pp. 11-17). Rio de Janeiro: Ape’Ku.

Rancière, Jacques (2009). *A partilha do sensível: estética e política*. São Paulo: Editora 34.

Recebido em 28 de fevereiro de 2023.

Aceito em 24 de julho de 2023.

Relato sobre a 1ª Feira da Visibilidade Trans e Travesti na UFSCar

Resumo

Nosso empenho conjunto voltou-se para apresentação de um relato sobre a organização, acontecimento e resultados da 1ª Feira da Visibilidade Trans e Travesti na UFSCar, evento realizado pelo GT Transformar com apoio institucional da universidade, sediado no Teatro de Bolso, onde reuniram-se membros da comunidade universitária e demais pessoas residentes na cidade de São Carlos. Nossas considerações se realizam tanto a partir de uma documentação desde a memória, como também traz figuras, poesias e relatos oriundos deste acontecimento. Como resultado, a mobilização em torno da feira se mostrou profícua e fundamental para a continuidade da permanência de estudantes trans na universidade, bem como eficiente instrumento de criação de laços, estratégias de sobrevivência e afetos entre a comunidade trans.

Palavras-chave: visibilidade trans e travesti; artes trans; transexualidade.

Report about the 1st Trans and Transvestite Visibility Fair at UFSCar

Abstract

Our efforts aimed to present a report about the organization, development and results of the 1st Trans and Travesti Visibility Fair at UFSCar, an event holded by GT Transformar with the institutional support from the university. Located at Teatro de Bolso, it brought together members of the university community as well as other people that live in the city of São Carlos. Our considerations are carried out both from a documentation from our memories and also brings figures, poetry and other participants' reports from this event. As a result, the Fair mobilization proved to be fruitful and fundamental for the continuity of the permanence of trans students in the university, as well as an efficient instrument for creating bonds, survival strategies and affections among the trans community.

Keywords: trans and transvestite visibility; trans arts; transsexuality.

Entre a familiaridade e a afetação: considerações ético- metodológicas sobre uma etnografia em festividades LGBTQIA+ de Araraquara e São Carlos

Mateus Rodrigues dos Santos¹

Mestrando em Antropologia Social/Universidade Federal de São Carlos

<http://orcid.org/0000-0002-2951-7789>
rodriguessantos_mateus@yahoo.com.br

André Rocha Rodrigues²

Doutor em Antropologia Social/Instituto Federal de São Paulo

<http://orcid.org/0000-0002-9334-1116>
euandre.rocha@gmail.com

Introdução

A cidade carrega uma potência de ser um lócus privilegiado de violências múltiplas para pessoas LGBTQIA+, mas ao mesmo tempo enseja devires de sociabilidade e processos de subjetivação para essas mesmas pessoas. Tais processos podem ocorrer em contextos de lazer, eventos culturais e políticos, destinados ou com aderência do público LGBTQIA+, sendo possível denotar que o consumo destes locais gera vínculos, elos de pertença e fronteiras simbólicas entre os assíduos, atuando assim como mediador e comunicador social (Douglas & Isherwood, 2006), materializando práticas de sociabilidade (Toledo, 2021).

O texto do artigo que apresentaremos a seguir é uma reflexão ético-metodológica de uma pesquisa mais ampla que envolve a problemática acima explicitada: para situar o

1 Membro do Laboratório de Estudos das Práticas Lúdicas e Sociabilidade (LELuS – UFSCar) e do Grupo de Estudos e Pesquisas em Antropologia Contemporânea (GEPAC – UNESP).

2 Membro do Laboratório de Estudos das Práticas Lúdicas e Sociabilidade (LELuS – UFSCar) e do Grupo de Estudos e Pesquisas em Antropologia Contemporânea (GEPAC – UNESP).

leitor, o trabalho maior em que esta discussão se insere busca compreender as práticas de sociabilidade, consumo e lazer noturno de pessoas que se reconhecem como LGBTQIA+, residentes ou que visitam, para estes fins, os municípios de Araraquara/SP e São Carlos/SP. Pretende-se avaliar em que medida tais atividades incidem em seus interesses, modos de viver, pensar e estar no mundo, ou seja, como efetuam processos de subjetivação e se relacionam com suas identidades.

As questões ético-metodológicas que aqui focaremos relacionam-se ao fato de morarmos nas cidades que estabelecemos como campo de pesquisa e um de nós conhecer, de outrora, alguns dos eventos e estabelecimentos etnografados³. Diante disso, temos sido confrontados no campo com certa familiaridade com o que temos encontrado em alguns dos contextos visitados e, paradoxalmente, afetados por outros que, *a priori*, acreditávamos estar habituados com a sucessão de ocorrências comuns à essas reuniões e festividades, que promovem momentos de sociabilidade e diversão para pessoas LGBTQIA+.

Justamente estas situações nos suscitaram a escrever este artigo, refletindo sobre como realizar etnografia em espaços e eventos já conhecidos, aprimorando o desenvolvimento da pesquisa que tem sido realizada, mas também contribuindo com a discussão, já clássica na antropologia urbana, sobre como trabalhar com interlocutores que são tão próximos em termos de localização geográfica, idioma, gênero e sexualidade.

Não pretendemos ser normativos ou propor uma teoria geral sobre uma, assim chamada, antropologia do próximo, mas compartilhar inquietações e tentativas de diálogos com autoras e autores que fizeram reflexões semelhantes, de modo a direcionar essas considerações para o nosso contexto etnográfico específico. Essa tentativa é importante, pois Araraquara e São Carlos são geralmente categorizadas como cidades médias⁴ e interioranas.

Este recorte pode ser posto em contraste com diferentes dimensões espaciais, tais como:

3 “Sou residente do município de Araraquara desde meu nascimento, e por ser homossexual, logo que atingi a maioridade, passei a frequentar e criar vínculos sociais e manter relações nos locais de análise e seus integrantes (...) obviamente que toda a lógica de funcionamento desses locais e a interferência deles na formação da minha identidade sexual, ética, política e demais condições subjetivas da minha existência, estiveram presentes (...)” (Santos, 2019, p. 13-14).

4 “As cidades de porte médio são conjuntos urbanos marcados pela descentralização de setores da economia que tradicionalmente, haviam se concentrado em torno das capitais dos estados brasileiros, mas que as necessidades e os interesses dos setores da economia estimulam sua redistribuição territorial, como a concorrência local, a busca por mais mercado consumidor e mão de obra e a influência socioambiental que novas regiões podem trazer a estas empresas e indústrias.” (Santos, no prelo): discussão apresentada em 2022 nas “Jornadas de Antropologia John Monteiro” da Unicamp, sistematizada com auxílio de Pereira e Lemos (2003). O Trabalho completo está em fase de publicação nos anais do evento.

1) Outras concentrações urbanas de porte similar, por exemplo: Bauru, também no interior paulista (a 127 km de Araraquara e com população de 370 mil habitantes⁵) onde Shelton Cicco e Larissa Pelúcio (2018) analisaram o fluxo de desejo e afetos de sexualidades dissidentes; práticas homossexuais masculinas em Santa Maria, interior do Rio Grande do Sul, com 271 mil habitantes, trazidas por Guilherme Passamani (2010) e, embora não seja na Antropologia, mas por se tratar de um recorte não muito distante de Araraquara, vale citar o artigo de Aline Freitas e Luciane Ghiraldello (2014) sobre lazer LGBT em Poços de Caldas, no sul de Minas Gerais, com pouco mais de 160 mil habitantes;

2) Cidades consideradas metrópoles a partir do fim do século XX aos primeiros anos do século XXI, primeiros lugares em que se colocaram questões correlatas. Citemos alguns: Richard Parker (2002) percorrendo e mapeando pontos de aglutinação de gays e travestis na cidade do Rio de Janeiro e em Fortaleza, nas últimas décadas do século XX; Luiz Mott (1987, p. 159-163) que destaca, neste mesmo período, em vista do domínio de estudos dirigidos aos homossexuais masculinos na época, bares voltados às lésbicas também no Rio, em Salvador e na cidade de São Paulo; o clássico de Néstor Perlongher (1987) também na capital paulista na década de 1980, voltado à produção da cidade em torno da prostituição viril; Isadora Lins França (2012) também em São Paulo, analisando o consumo de/em três casas noturnas, predominantemente gays, no final dos anos 2000; Larissa Pelúcio e Thiago Duque (2013) que acompanharam *meninos femininos* e outras manifestações de gênero dissidentes na *praça do sucão*, em Campinas, única metrópole do país que não é uma capital de estado;

3) Ambientações que transcendem capitais de estado e o centro-sul brasileiro, como coletivos ribeirinhos, indígenas, amazônicos e rurais, regiões que Gontijo & Erik (2015) e Domingues & Gontijo (2021) assinalam suas relevâncias. O trabalho de Thiago de Lima Oliveira (2022) é um bom exemplo de etnografia em um contexto específico do território amazônico: a região do Alto Solimões. Sua análise está centrada no registro das narrativas e experiências de pessoas LGBTQIA+ sobre a urbanização do Alto Solimões, tríplice fronteira entre Brasil, Peru e Colômbia. Evidenciando a invisibilidade que gênero e sexualidade ocupam no discurso oficial sobre a colonização da Amazônia, destacando também os dissensos resultantes dela.

Em vista dessa diversidade de lugares e abordagens, nossas observações não apenas se relacionam com uma temática metodológica ampla, mas com um contexto específico, que carece ser considerado e incluído nas análises. Uma vez que permite novas

5 Este e os demais dados populacionais foram atualizados com a divulgação do censo 2022, disponível em: <https://g1.globo.com/economia/censo/noticia/2023/06/28/censo-do-ibge-infografico-permite-consultar-populacao-por-cidade-confira.ghtml>. Acesso em 29 de junho de 2023.

abordagens sobre as relações entre trabalho de campo e cidade, as movimentações entre sujeitos pelas cidades, as relações entre territórios e populações, práticas cotidianas e elementos que atravessam as identidades de pessoas que vivem nestes contextos (Noletto, Magni & Rieth, 2019, p. 02). Destes elementos, destacamos as experiências de sexualidades dissidentes em diferentes contextos, significados e sentidos variados que cercam a ideia de “interior” pelo Brasil, como apontam Feitosa, Silva & Zacarias (2020, p. 319).

Araraquara e São Carlos podem ocupar uma dentre essas distintas posições de interior,⁶ tendo em vista que, mesmo somadas, suas populações são bem inferiores à da capital do estado⁷ e estão localizadas entre 234 e 277 km de distância da mesma⁸. Estas características nos fazem crer que o desenrolar da vida no cotidiano, os costumes e os estilos das pessoas neste quadro, podem ter significativas diferenças em relação à região metropolitana paulista, por exemplo.

Dito isso, sem perder de vista a proposta deste artigo em refletir a questão ético-metodológica da pesquisa, as ponderações que seguem são resultado de um diálogo entre um pesquisador, em seu trabalho de mestrado, quem tem feito as pesquisas de campo que aqui serão citadas, e um pesquisador com experiência em etnografia que, neste momento, faz as vezes de orientador do trabalho, mas que não esteve neste campo específico. O artifício de utilizar primeira pessoa do plural (exceto no terceiro tópico), foi escolhido por se tratar de um amplo diálogo de muitas vozes entre pesquisador de campo, orientador, interlocutores, autoras e autores que trouxemos para pensar essa relação e método para se fazer antropologia, em um ambiente conhecido e com pessoas próximas.

Assim, nossas reflexões estabeleceram trocas com os interlocutores e com o “estranhamento do familiar” (Velho, 2004), ponderações sobre a famigerada “neutralidade científica” (Haraway, 1995), também sobre subjetividade e objetividade (Berry, Argüelles, Cordis, Ihmoud & Estrada, 2017), passando por autoetnografia e autoantropologia (Maia & Batista, 2020; Strathern, 2014, respectivamente), chegando às questões sobre a afetação do pesquisador em campo (Favret-Saada, 2005) e a “etnografia acidental⁹ (Fujii,

6 “Cidades do interior” recebem essa denominação em função de suas localizações geográficas. Mas além da noção espacial, cidades do interior podem carregar a ideia de que se tratam de localidades pequenas e pacatas, com valores comunitários, teias de relações menores e mais intensas, sem os desafios, as dificuldades e impessoalidades que supostamente existem nas metrópoles (Martins, 2020, pp. 31). A discussão sobre a pertinência dessa definição para Araraquara e São Carlos em decorrência de suas características e dimensões geográficas é válida e deve ser debatida em outras oportunidades.

7 Araraquara possui cerca de 242 mil moradores e, São Carlos, 254 mil, enquanto somente a cidade de São Paulo, sem sequer contar a região metropolitana, passa dos 11,4 milhões de habitantes.

8 Respectivamente, a primeira distância refere-se à São Carlos e a segunda de Araraquara em relação à cidade de São Paulo, sendo que as duas estão, em média, a 45 km uma da outra. Dados do *Google Maps*, último acesso em 22 de fevereiro de 2023.

9 Tradução nossa, do inglês, “accidental ethnography”.

2015 apud Krause, 2021). Dessa forma, esperamos contribuir para a discussão sobre pesquisas antropológicas em contextos próximos e retratar de maneira comprometida as subjetividades das pessoas LGBTQIA+ em ambientes urbanos, tanto como pesquisadoras como interlocutoras de pesquisas.

Estabelecimentos e eventos etnografados

Para pensar as práticas de sociabilidade, consumo e lazer noturnos, de pessoas que se reconhecem como LGBTQIA+, residentes ou que visitam, para estes fins, os municípios de Araraquara/SP e São Carlos/SP, questionamo-nos se essas atividades afetam seus processos de subjetivação e como tais atividades se relacionam com suas identidades. Dessa forma, realizamos escolhas empíricas pragmáticas em relação às nossas proximidades pessoais e geográficas.

A escolha de lugares partiu, a princípio, da consideração de que se tratam de espaços que direcionam suas atividades para o público LGBTQIA+ e outros dos quais, conforme percebemos, embora não se dissessem explicitamente voltados para este público, notava-se neles a presença dessas pessoas. Assim, as visitas foram concentradas nos seguintes lugares: em Araraquara são a *Paradiso*, a *Ai que Loucura* (ou *AQL*, como também chamam assim os frequentadores), o *TNC*, a *Travada* e um grupo de *WhatsApp*; em São Carlos, as festas da Imagem e Som (*IES*) e a *Kush House*¹⁰.

A *Paradiso*, direcionada ao público LGBTQIA+, é uma casa noturna que esteve em reforma, voltando a funcionar em suas dependências no dia 30 de outubro de 2022. Ocorreu neste tempo, das quais tivemos conhecimento, duas festas em outros espaços, sendo que um de nós foi a uma, como mostraremos mais à frente. Este estabelecimento existe desde 2001 e, certamente, é o maior referencial de entretenimento LGBTQIA+ na cidade, pois é o primeiro e às vezes único lugar que vem à cabeça de pessoas, principalmente não LGBTQIA+ ou as mais velhas, quando comentamos sobre a pesquisa. Sua marca são festas com a presença de *DJs* e performances de *Drag Queens* e *Go Go Boys*. Também havia música ao vivo, com destaque para uma banda de mulheres da cidade.

A *Ai que Loucura (AQL)* também se volta explicitamente às pessoas LGBTQIA+. Trata-se de uma festa que ocorre mensalmente há pouco mais de 10 anos, “na qual os organizadores alugam espaços para realizá-las, como outras casas noturnas, salões de festas, chácaras ou áreas de lazer” (Santos, 2022, p. 08). Conta principalmente com *DJs* em suas atrações, a maioria de Araraquara e região, predominando os estilos musicais *pop*,

10 As informações da *Paradiso* e da *Ai que Loucura*, derivam da monografia (Santos, 2019) e da apresentação menos detalhada da que está aqui, num trabalho resultante do projeto para esta pesquisa (Santos, 2022).

funk e eletrônica. Estilos estes também predominantes na *Paradiso*.

O *TNC* sucedeu o *Piratas*, antigo bar, no mesmo local, investigado na monografia ao lado da *Paradiso* e da *AQL* (Santos, 2019, p. 33-36), ocasionando alterações no ambiente, principalmente musical, com o *funk* ocupando o espaço do *rock* de antigamente. Fazendo observações e inferências gerais até o momento, pouco parece ter se modificado o perfil predominante dos frequentadores em torno de suas identidades sexuais, mantendo o interesse em preservar na pesquisa.

A *Travada* é um coletivo que reúne artistas que se identificam majoritariamente como transsexuais e não binários. Quando organizam festas (foco da pesquisa) ou eventos de exposição artística, o fazem no intuito de angariar fundos para o movimento, pois constituíram, nos últimos meses de 2022, um espaço multicultural que procura fomentar, elaborar e compartilhar produções artísticas de pessoas LGBTQIA+ periféricas e ofertar cursos formativos sobre arte e cultura a quem se interessar. As festas contam com as/os artistas do movimento, que atuam como *performers*, *DJs* e intérpretes musicais.

A respeito de São Carlos, o mais notório que voltou a ocorrer em 2022, com o fim das restrições ocasionadas pela pandemia de COVID-19, foi a *Festa da IES*. Trata-se de uma festa universitária, organizada predominantemente por estudantes da UFSCar, do curso de Imagem e Som (daí a sigla que nomeia o evento). Demonstra ser uma das grandes festas que marcam a vida universitária em São Carlos e é interessante o fato de ressaltarem tratar-se de um evento LGBTQIA+. Alugam-se grandes salões de eventos e clubes da cidade para sua realização. Ocorrem edições temáticas ao longo do ano, contando com *DJs* que tocam em geral música *pop* e *funk*. Nas edições maiores e mais populares, costumam ser contratados artistas e bandas musicais populares nacionalmente¹¹. Acompanhamos as três maiores edições ocorridas no ano de 2022.

Por meio de um interlocutor são-carlense, conheci a *Kush House* no início de 2023. Inaugurada em novembro de 2022, demonstra valorizar a arte urbana e estilos musicais como *underground*, *hip hop*, *rap*, *funk* e *trap*. Além de uma visita em maio, em janeiro ocorreu um evento dedicado ao dia da visibilidade trans, chamando nossa atenção para a casa. A partir deste evento, outros foram realizados em parceria com a *APOLGBT* (Associação para Parada LGBT de São Carlos).

Para além de estabelecimentos físicos ou eventos, chamou atenção a movimentação de pessoas, majoritariamente homens, possivelmente gays, de Araraquara e região, num grupo de *whatsapp* que atualmente conta com 243 pessoas. Nele, os participantes conversam diariamente sobre os mais diversos assuntos do cotidiano, estabelecendo

11 Alguns que já subiram ao palco da *IES*: Pablllo Vittar, Pitty, Urias, MC Carol e a banda Fresno.

relações de amizade, parcerias amorosas, afetivas e sexuais. Neste sentido, ocorreu, em abril de 2022, uma reunião, um churrasco, ou, como eles mesmos denominaram, um *encontro*, justamente com o intuito de reunir pessoalmente os membros do grupo.

Familiaridade e afetação com o campo: facilidades e desafios

A descrição da relação com a familiaridade com o campo, em alguns casos, e certa afetação¹², em outros, tem por base a experiência das primeiras idas a campo¹³, em abril de 2022. Por isso, neste tópico, a escrita se dará na primeira pessoa do singular, relatando as experiências do primeiro autor deste artigo. As reflexões sobre o trabalho se dão em estreita relação com as primeiras idas a campo que se iniciaram em abril de 2022. Fui ao encontro presencial do grupo de *whatsapp* no dia 21 daquele mês e no *Retorno da IES* (primeira das suas festas depois da pandemia), na noite seguinte, 22 de abril.

Em seguida, com um intervalo maior devido a outras demandas do curso na pós-graduação e pela pouca oferta de eventos neste período, fui, na noite de 11 para 12 de junho do mesmo ano, a uma festa da *Paradiso*, realizada em outro espaço, devido à reforma que mencionamos, e na noite do dia 25, fui na edição da *Travada*. Na sequência, fui em algumas das edições da *Ai que Loucura* que ocorreram no segundo semestre do ano¹⁴.

O que retomamos para discutir que retrata desafios ético-metodológicos, é justamente o comportamento no campo, como o manejo das relações com os então interlocutores e a forma de se atentar às vivências e buscar registrá-las. Logo, os primeiros apontamentos a seguir destacam isso e certas aflições diante de ações tomadas em tentar manobrar os interesses na pesquisa, com a familiaridade com muitos dos espaços e pessoas e um sentimento de ter sido levado ou, por que não, afetado pelo campo.

Identificar-se como gay indica uma certa facilidade na entrada, pois tende a passar “despercebido” ou como “mais um”, na maioria desses eventos, na qual a presença de homens gays tem sido mostrada como majoritária (questão passível de reflexão futura, inclusive).

No encontro presencial do grupo de *whatsapp*, isso ficou explícito, pois contou com a presença, entre idas e vindas ao longo do dia para a noite, de 15 a 20 rapazes. Considerei que compareceram, desde jovens na faixa etária dos 20 anos a alguns que provavelmente passavam dos 40 anos. Com certo equilíbrio e diversidade em relação às características

12 Especialmente na forma desenvolvida por Jeane Favret-Saada que buscou, quando pesquisava e escrevia (anos 60 e 70), “reabilitar a velha ‘sensibilidade’” no fazer antropológico (2005, p. 155, grifo da autora).

13 Os trabalhos de campo no *TNC* e *Kush House* começaram depois dessas reflexões, por isso não estão sendo consideradas nesse momento.

14 Nas edições ocorridas em 02 e 31/07, 10 e 18/09 e 16/10.

corpóreas e fenotípicas, havendo magros, gordos e um ou outro de corpo mais atlético, dos quais quatro deles considerei indiscutivelmente brancos, com olhos e cabelos claros¹⁵, um negro retinto e os demais variavam entre esses tons de pele, com cabelos mais escuros e a maioria, cacheados. Todos ali, pelo que pude captar pelas conversas, eram trabalhadores, alguns com ensino superior, mas a maioria era de empregados em cargos que exigiam no máximo o ensino médio completo.

Notava-se que o *encontro*, conforme denominação deles mesmos, consistia justamente em materializar e tornar físico os vínculos feitos virtualmente *a priori* e, devido a pandemia recentemente atenuada, os que já se conheciam pessoalmente estavam a tempos sem se ver e aqueles que se tornaram amigos de modo *online*, através do próprio grupo, puderam finalmente se aproximar, corpo a corpo. A reunião foi feita em torno de um churrasco de sacolinha¹⁶, também se dividiram os custos do aluguel da área de lazer para sua realização.

Cheguei sozinho ao local, por volta das 15h, um bom tempo depois do qual a maioria das pessoas havia chegado. Fui muito bem recebido, com cordialidade e animação pela maioria dos presentes, fossem os desconhecidos até então, ou alguns conhecidos sem muita intimidade. Desse modo, fui inserido rapidamente em um dos grupos que conversava sobre vivências amorosas e também a relação com suas famílias em decorrência de suas sexualidades, trocando assim muitas experiências a respeito.

A partir deste momento, já havia uma cobrança pessoal em lançar mão do celular e fazer possíveis anotações do que seria um diário de campo e de apresentar a pesquisa aos demais, mas fiquei acanhado de assim proceder, com receio de descaracterizar o evento ou provocar uma intimidação nos participantes. Com o tempo, cobrei-me menos a esse respeito e, conforme os demais também iam ficando mais à vontade no evento, resolvi também aumentar minha interação sem tomar notas e atentar-me às dinâmicas das relações que ali se desenrolavam.

Neste ritmo, portanto, sem distinguir muito essas mudanças de postura, a maneira como me relacionava com os demais (com conversas descontraídas, as vezes compartilhando experiências pessoais de nossa vida íntima, rindo das situações e encontrando similaridades dessas experiências) indicou uma perda quase que total do comportamento formal que havia projetado para pôr em prática neste encontro. De fato, sem ter tomado nota em nenhum momento e sem dizer a nenhum dos presentes o interesse na pesquisa. O envolvimento se deu mais ainda quando foi solicitado para

15 Insiro-me nessas características.

16 Expressão muito comum, ao menos nessa região. Designa realizar um churrasco entre amigos no qual cada participante leva uma quantidade de carne e o que for beber.

alguém disponibilizar o celular para tocar músicas na caixinha de som, já que o do rapaz que estava fazendo isso antes havia acabado a bateria, e acabei oferecendo o meu. No mais, de minha parte, não houve aproximações mais íntimas nesta ocasião, no sentido de algum envolvimento afetivo momentâneo, como ocorreu entre alguns deles¹⁷. Meu uso de bebida alcoólica também foi muito comedido, principalmente por considerá-lo inadequado ao trabalho de campo, propósito inicial de estar naquele encontro.

Além da sensação de ter perdido a formalidade necessária para a pesquisa de campo, houve, em certo momento, o sentimento de não ter presenciado nada passível de reflexão, haja vista que o problema da pesquisa em geral, a sociabilidade, envolve, ao menos no sentido clássico proposto por Simmel (2006), formas de interação microssociológicas, corriqueiras e sutis, com “conversação despida de fins práticos” (Frúgoli Jr., 2007, p. 10). No presente caso, assumindo a postura de pesquisador, nota-se que os conteúdos destas relações de sociabilidade são familiares e habituais para mim. Sendo assim, já presumia e não fiquei surpreso com o tema das conversas, com o comportamento (já se esperava alguns assuntos que seriam abordados), com os possíveis flertes e até mesmo com o estilo musical de fundo durante o encontro (*pop* e *funk* que procura atender de forma geral, o segmento LGBTQIA+). Logo, um olhar de saída, que não se atentar aos detalhes e que não estranhe e desnaturalize essas relações, não consegue compreender que são justamente elas que configuram elos de pertencimento e reciprocidade em torno de um ponto comum, a orientação sexual.

Nesta ocasião, a aproximação e pontos em comum do pesquisador com os “pesquisados”, aliada ao fato de ser a primeira experiência em campo, apresentou possíveis dificuldades. A fácil inserção nos grupos de pessoas e as interações propostas, por exemplo, fizeram com que, em campo, não fossem tomadas notas em nenhum momento. Como disse, mesmo com a facilidade e discrição para fazer isso com o aparelho celular, hoje em dia. As trocas com os participantes do evento tornavam-se cada vez mais amistosas e descontraídas e, nesse sentido, perdia-se, em alguma medida, a tentativa de manter uma formalidade ou analisar aquelas relações de maneira muito rígida, com alguma postura analítica distanciada.

Considere, dias depois, que esta postura mais “informal” e de submersão nas relações vividas nesta primeira visita, seria fruto de certa inexperiência pessoal em realizar pesquisa de campo, de modo que, no decorrer das próximas experiências de campo, essa postura foi se ajustando, melhorando a gestão desta situação, pensando na

17 Beijos e carinhos. Não foi visto nada muito explícito, como alguns dos presentes temiam e outros queriam que acontecesse em conversas no grupo, antes do encontro. Os outros contextos visitados, que funcionam mais como baladas, também não notei atos sexuais explícitos.

própria organização do material etnográfico, comentando sobre a pesquisa com os então amigos ou colegas e fazendo anotações de ocorrências e falas que chamavam atenção.

Assim aconteceu em outros dois eventos visitados em Araraquara, como na festa da *Paradiso* e nas edições da *AQL*, graças, primeiramente, ao fato de chegar a estes eventos acompanhado de um ou mais colegas e de ter estabelecido laços mais estreitos com um grupo de meninos, cuja aproximação se deu em torno do interesse nas festas. Esta festa da *Paradiso* e a *AQL* do dia 02 de julho, por exemplo, nos organizamos e fomos juntos, oferecendo carona para dois destes colegas e eles ajudando com o combustível, mostrando um modo em que estas relações se estreitavam.

Descrevo agora a ambientação desses lugares nas noites em questão, antes de continuar com o relato da postura de pesquisador, nestes contextos. A *Paradiso* contou com a presença de mulheres trans que trabalhavam na festa como se fossem apresentadoras ou animadoras do evento, interagindo com o público, proporcional ao espaço mediano alugado para esta noite: em sua maioria homens, provavelmente gays, brancos entre 25 e 30 anos de idade. A respeito da *AQL*, percebia, nas noites que aqui descrevo, que havia um público fiel, muitos deles jovens, talvez entre os 18 e 25 anos, na maioria rapazes. A presença feminina foi percebida com mais intensidade se comparada àquela noite da *Paradiso*. Pessoas brancas pareciam ser a maioria, mas com uma presença significativa de negras e não brancas. Em geral, as atividades de música e atrações artísticas para o público se deram, em ambos os eventos, conforme descrição geral do tópico anterior.

Na primeira *AQL* e nessa festa da *Paradiso*, ocorreram momentos de maior intensidade de experiências pessoais, como já havia acontecido em outras vezes dessa festa, antes do interesse pela pesquisa. Pelo fato de estar acompanhado de colegas e nossa relação ter sido muito boa, juntos aproveitamos as festas e além de ter consumido álcool, dancei, e na da *Paradiso*, me relacionei com um frequentador. Embora tenha me deixado levar pela “curtição”, nestas festas foi possível fazer anotações simultâneas sobre ocorrências da noite e questionar, de forma rápida e informal,¹⁸ alguns frequentadores. As perguntas eram relacionadas ao que os presentes estavam achando do evento, de onde eram e o que pensavam sobre as ofertas de lazer e entretenimento voltados à população LGBTQIA+ na cidade etc.

Vale citar que algo diferente ocorreu na festa da *Travada*, na qual não houve companhia de interlocutores. Por mais que tivesse encontrado conhecidos no evento, estar sozinho fez com que a observação fosse mais passiva e impessoal do que experimentando

18 O fato de se tratar de festas no estilo “balada”, com ambientação escura e música alta, faz com que os contatos ocorram dessa forma e, por isso, as entrevistas mais formais, alongadas e em ambiente externo, vieram a ocorrer a partir de maio de 2023.

aquelas relações, acompanhado de algum grupo de pessoas. Isso possibilitou, por outro lado, que mais notas fossem tomadas *in loco* e perceber, ainda com mais precisão, alguns marcadores, como a faixa etária (muitos jovens, na grande maioria, provavelmente entre os 18 e 25 anos), maior presença de pessoas pretas e não brancas e de mulheres trans e pessoas não binárias, se comparado com as outras duas festas¹⁹.

Embora tenha apontado o comportamento mais envolvido naquela *AQL* e naquela noite na *Paradiso*, observamos, no entanto, que os eventos que mais causaram afetação ao pesquisador envolvido diretamente com o campo foram as edições visitadas da *Festa da IES*. Esta festa é esporádica, com poucas edições durante o ano e, com exceção do *Halloween da IES*²⁰, que parece já ter se tornado uma tradição entre as festas universitárias em São Carlos, não possui um calendário com datas pré-estabelecidas, embora a divulgação e a venda de ingressos de cada edição comecem com cerca de dois meses de antecedência. Costuma ter edições menores em repúblicas, mas fomos às três edições maiores que ocorreram em 2022 (nas noites para o dia sucessor de 22 de abril, 16 de julho e 22 de outubro)²¹.

A respeito do público da *IES*, não é fácil descrever a faixa etária, cor da pele, gênero e orientação sexual, graças à grandiosidade do evento. Os universitários da UFSCar, que são ou eram a maioria, têm disputado cada vez mais o espaço com pessoas de outras ocupações e de outras cidades próximas devido a popularidade maior, a cada nova edição da festa, possibilitando aumentar a presença de pessoas mais velhas, negros e negras, segundo a percepção de interlocutores, prevalecendo as relações homoafetivas (entre homens, mas também de mulheres, mais visíveis que nos outros eventos analisados) em relação às heteroafetivas, que nem por isso estão ausentes.

Afetar-se neste novo campo não era esperado *a priori*, pelo contrário. Havia a sensação de que seria confrontado com mais um caso de familiaridade, pois, mesmo sendo o evento menos conhecido, acreditei que seria uma festividade similar a outras que eu já conhecia e, na verdade, instigou-me tanto, a ponto de incorrer em ações que, num primeiro momento, foram lidas como equivocadas ou mesmo antiéticas perante a pesquisa. Houve certo entusiasmo pessoal, possivelmente por ter sido durante quase todo o ano de 2022 o único evento de São Carlos do qual tínhamos conhecimento. Isto parece justificar tal interesse pessoal, além dos atrativos da festa e seus estilos como: a estrutura e o tamanho dos ambientes em que ocorrem; o número de frequentadores expressivamente maior que

19 Comparações possíveis após retornar, com um olhar mais atento, à *Paradiso* e a *AQL*.

20 Edição do mês de outubro com esta temática já mencionada, que dá opção aos frequentadores irem fantasiados.

21 Os temas foram, respectivamente, “Retorno da IES” (tratando-se da primeira festa pós-pandemia), “Gigabites”, com temática da cultura pop dos anos 2000 e o “Halloween da IES”.

nos demais eventos visitados²²; ser o único evento *open bar*, facilitando o consumo de bebidas, sejam alcoólicas ou não; o estilo marcado por uma cultura *pop*, as playlists dos *DJs* e muitos dos cantores que se apresentam, representando estilos musicais como o *pop* nacional e internacional²³, de encontro com boa parte dos meus gostos pessoais; e o fato das festas serem temáticas, como também já chamamos atenção.

Em geral, na *IES*, tomo notas através do celular, sobre aspectos gerais da festa, acompanhando a sucessão de ocorrências, observando o ambiente, a circulação das pessoas e suas características, abordando algumas delas, rapidamente. Na última edição, no entanto, isso não ocorreu, ficando mais “relaxado” quanto a esses procedimentos, deixando levar-me pela relação com os amigos e aproveitando o evento e suas atrações, dançando ainda com mais intensidade, aproveitando o consumo mais fácil e barato do álcool e se relacionando com pessoas. Isto tudo causou, após a saída do evento, certa culpa de não ter acompanhado o evento com mais formalidade, tendo em vista o propósito da pesquisa.

Justamente em relação ao comportamento, não só na *IES*, mas também nos outros eventos, que questionamos nossas ações. Consideramos esses questionamentos, principalmente, de caráter procedimental: anotando menos ou em alguns casos, nada; a dúvida se apresentamos explicitamente a pesquisa para os contatos ou não; o fato de vivenciar muitas das experiências e relações proporcionadas sem estabelecer uma relação criteriosa quanto a elas ou sem acionar a pesquisa diretamente a cada fração de tempo durante a presença em campo.

É nesse instante que cabe avaliar essa postura e como ela pode incidir nos efeitos e resultados da pesquisa. Sem dúvida, essas reflexões mostram, por um lado, certas armadilhas ocasionadas nos casos em que houve familiaridade com o campo, e por outro, a surpresa de sentir-se afetado pelas vivências de diversão, o que não estava programado. De qualquer modo, cabe antecipar que em nenhum momento houve perda total do compromisso em desenvolver a pesquisa e, assim, inserimos os distintos modos de geri-la e vivenciá-la, a partir dos estímulos peculiares que cada contexto pesquisado proporcionou e segue proporcionando.

Agora, aproximamos essas vivências com as discussões de autores que levantamos para refletir sobre a proximidade de campo vistas em alguns contextos e a questão da afetação vivenciada em outros.

22 Um interlocutor que trabalha na organização disse que as festas chegam a ter em torno de 6 mil pessoas.

23 As festas da *AQL* e a *Paradiso* têm, na maioria das vezes, priorizado o funk brasileiro e a *Travada*, o *eletrfunk*, mistura de batidas eletrônicas com o funk nacional.

Do estranhamento familiar à relação subjetividade e objetividade

Ao considerar, antes mesmo do início de trabalho de campo, que encararíamos uma pesquisa num contexto familiar, recorreremos, primeiramente, a Gilberto Velho, acionando o “estranhamento do familiar” como estratégia metodológica, incumbindo-nos da tarefa de “confrontar intelectualmente, e mesmo emocionalmente, diferentes versões e interpretações existentes a respeito dos fatos, situações” (Velho, 2004, p. 131).

Com o mesmo autor, seguimos defendendo a viabilidade da pesquisa diante da nossa aproximação com o campo:

Isso não mostra a feliz coincidência ou a mágica de encontro entre pesquisador e objeto com que tenha afinidade, mas sim o caráter de interpretação e a dimensão da subjetividade envolvidos nesse tipo de trabalho. A realidade (familiar ou exótica) sempre é filtrada por determinado ponto de vista do observador (...) mais uma vez não estou proclamando a falência do rigor científico no estudo da sociedade, mas a necessidade de percebê-lo enquanto objetividade relativa, mais ou menos ideológica e sempre interpretativa (Velho, 2004, p. 129).

Na sequência, buscando novas contribuições teórico-metodológicas, fizemos o exercício de aproximarmos esta discussão à crítica da neutralidade científica, proposta por Donna Haraway (1995). Afinal, Gilberto Velho ressalta a interpretação e a influência da subjetividade como característica da pesquisa em um campo “familiar”, “próximo”, imerso nos estudos sociais, havendo a possibilidade de produzir tal conhecimento sem receio de não cumprir o rigor e a neutralidade científica que tradicionalmente seria cobrado.

Para além dos estudos sociais e das ciências humanas como um todo, Donna Haraway (1995) critica um certo fascínio pelo rigor e a rigidez em todo campo científico, identifica a impossibilidade do cumprimento real de todo o protocolo que defende a inflexibilidade da objetividade e demais ditames clássicos que regem os modelos metodológicos (Haraway, 1995, p. 09). A autora analisa em grande escala a posição da ciência, que foi e ainda é atribuída de valores quase que imaculados, sugerindo-nos, em contrapartida, concebê-la como “um texto contestável e um campo de poder” (Haraway, 1995, p. 11), do qual fazem parte da sua constituição, muitas vezes, doutrinas objetivistas enviesadas, distante de realidades. Donna Haraway quer fazer presente a subjetividade, o que permitirá a produção de um conhecimento corporificado:

As feministas têm interesse num projeto de ciência sucessora que ofereça uma explicação mais adequada, mais rica, melhor do mundo, de modo a viver bem nele, e na relação crítica, reflexiva em relação às nossas próprias e às práticas de dominação de outros e nas partes desiguais de privilégio e opressão que todas as posições contêm (Haraway, 1995, p. 15).

A partir disto, refletimos se nosso empreendimento pode se aliar a essa diferente maneira de produzir e lidar com a ciência, que privilegia um modo compartilhado de produção científica, tratando-se de um conhecimento localizado capaz de relacionar-se com estruturas maiores (Haraway, 1995, p. 29).

Nesse momento, é importante trazer as discussões sobre objetivismo e imparcialidade que rodeiam nossa pesquisa: Haraway desmantela toda a formalidade empregada a esta questão, afirmando que o olhar não é neutro ou passivo. Apesar disso, constitui sistemas visuais que funcionam sob modos técnicos, sociais e psíquicos prévios, sendo necessário compreender suas operações (Haraway, 1995, p. 22), afinal, a visão é parcial e localizável. Tal compreensão permite entender o modo como a especificidade de um conhecimento é produzida. Não se trata, no entanto, nem de travar uma luta contra esses elementos prévios, a favor de um objetivismo, tampouco render-se à relativismos:

[...] quero argumentar a favor de uma doutrina e de uma prática da objetividade que privilegie a contestação, a desconstrução, as conexões em rede e a esperança na transformação dos sistemas de conhecimento e nas maneiras de ver. Mas não é qualquer perspectiva parcial que serve; devemos ser hostis aos relativismos e holismos fáceis, feitos de adição e subsunção das partes. [...] Precisamos também buscar a perspectiva daqueles pontos de vista [...] (Haraway, 1995, p. 24).

A visão detém um “poder de ver” (Haraway, 1995, p. 26), portanto, a autora questiona, “Como ver? De onde ver? Quais os limites da visão? [...] Quem interpreta o campo visual? [...]” (Haraway, 1995, p. 28), buscando localizar a enunciação de um saber.

Neste sentido, Maya Berry *et. al.* (2017) avaliam casos em que a (o) produtor(a) de um conhecimento sobre um local, pertence ao mesmo. A pesquisa pode ser enriquecida por valores subjetivos e políticos originais, possibilitando novos resultados e meios de engajamento em oposição ao modo tradicional e objetivista:

[...] não estamos apenas realizando pesquisas, mas estamos conectados aos lugares onde trabalhamos por meio de laços familiares, relações diaspóricas e investimentos em lutas políticas, que nos responsabilizam mesmo após nossa partida. Nossa relação com nossa pesquisa subverte, assim, o pressuposto de que o campo habita um/Outro tempo-espço [...]. De certa forma, o campo viaja com e dentro de nossos corpos (Berry *et al.*, 2017, p. 540, tradução nossa²⁴).

24 “(...) we are not merely conducting research but are connected to the places where we work through familial ties, diasporic relationships, and investments in political struggles, all of which hold us accountable even after our departure. Our relationship to our research thus subverts the assumption that the field inhabits an/Other time-space (...). In a sense, the field travels with and within our bodies.”

As reflexões de Berry *et al.* (2017), buscando subverter a posição de pesquisador/pesquisado, trazem a possibilidade de povos e grupos, tradicionalmente estudados por homens brancos do hemisfério norte, gerarem seus/suas próprios/as pesquisadores/as. Logo, trata-se de um novo campo de visão, para o qual se mostra ainda mais anacrônico tentar reproduzir os cânones metodológicos.

No nosso caso, guardadas as devidas proporções, a intencionalidade de pesquisar sociabilidade LGBTQIA+ em locais que residimos pode ser lida numa chave similar: privilegia um modo de conhecimento que se quer fazer por meio da ciência, à luz destes novos parâmetros, possibilitando posteriormente, refletir sobre o conhecimento que será produzido, sob o entendimento de que foi elaborado por sujeitos que constituem o objeto, morando na região e em um dos casos, compartilhando das mesmas experiências de sexualidade, não sendo, portanto, olhares distanciados.

Além disso, nosso relato anterior revela momentos em que se almejava uma postura pesquisadora mais impessoalizada, e acabou-se por se reproduzir atitudes e comportamentos dos “nativos”, evidenciando a maneira inconsciente e naturalizada da qual estamos integrados ao conteúdo de vivências e relações que pretendíamos delimitar como um objeto de pesquisa, despertando um segundo dilema: estaríamos, portanto, diante de uma autoetnografia?

Autoetnografia e Autoantropologia: aproximações e afastamentos

Para tratarmos da questão acima, é preciso nos aproximarmos da discussão teórica a respeito da ideia de autoetnografia e optamos por fazê-la, refletindo previamente sobre do que ela trata, respondendo enfaticamente a questão levantada, justificando-a a partir do também interessante conceito de autoantropologia (Strathern, 2014).

Na esteira de questionamentos do objetivismo científico que vimos com Donna Haraway (1995) e Merry Baia *et al.* (2017), surge a autoetnografia, também com esse propósito, considerando que seria justamente na produção científica de grupos marginalizados sobre eles mesmos, que seriam produzidos novos conhecimentos, defendendo a importância da inserção, questionando as *verdades científicas* que omitiam relações de poder entre pesquisador e contextos etnografados (Maia & Batista, 2020, p. 241).

Diante disso, a autoetnografia se caracteriza por se tratar de “uma análise de experiências pessoais que objetivam o entendimento de uma determinada experiência cultural” (Maia & Batista, 2020, p. 241), uma combinação de elementos da etnografia e da autobiografia, com uso da epifania como modo de transcender a análise individual para o

externo, o foco social da pesquisa. Utilizando os mesmos meios (observações empíricas, registros, entrevistas etc.), sua produção deve manifestar um ponto de vista consonante com os valores culturais em que está inserido, resultando em um “conhecimento político e textualmente situado” (Maia & Batista, 2020, p. 242). Na autoetnografia, a reflexão é do contexto, mas também é de si, do objeto, das formas de abordagem e da coleta de dados (Maia & Batista, 2020, p. 242-243).

Além dessas características metodológicas, a questão ética é refletida pela perspectiva da autoetnografia, como também levantamos na nossa pesquisa:

[...] a pesquisa autoetnográfica implica num conjunto de relações sociais de pessoas próximas ao pesquisador, de forma que a pesquisa pode ter efeitos pessoais e políticos imediatos em sua vida e contexto social. Por isto, a questão ética aparece na autoetnografia de forma ainda mais densa e complexa, e representa uma dimensão fundamental da investigação, devendo ser cuidadosamente tratada tanto no campo, quanto na escrita do texto autoetnográfico. O consentimento informado, por exemplo, é ainda mais dificultado numa situação em que as relações de pesquisa e as relações cotidianas vivenciadas pelo pesquisador não estão separadas, o que eleva a complexidade das questões éticas de privacidade e confidencialidade. (Maia & Batista, 2020, p. 244).

Isto demonstra cada vez mais a necessidade de refletir sobre nossa pesquisa em contraste com a chamada autoetnografia, afinal, trata-se de relações sociais em que também estamos inseridos, lugares que, em sua maioria, procuramos para entretenimento e socialização com amigos e colegas, surgindo justamente daí o interesse de pesquisa.

Entretanto, essa problematização pode sugerir que um caminho em direção à autoantropologia, autoconhecimento ou reflexividade é mais complexo, pois como nos alerta Marilyn Strathern (2014, p. 154): “Não importa de onde o antropólogo venha, não pode ser autoconhecimento em um sentido reflexivo porque não se baseia nas técnicas específicas por meio das quais as pessoas conhecem a si mesmas”. Ou seja, seria de fato autoantropologia se nossos interlocutores utilizassem as palavras e termos da mesma forma que a antropologia as utiliza. Tentando ser mais enfático e explícito, se nossos interlocutores fizessem uso dos mesmos códigos e estivessem situados nos mesmos contextos acadêmicos que nós.

Os relatos trazidos anteriormente, contrastados com a discussão sobre autoetnografia e autoantropologia, nos fazem questionar se estávamos vivendo mais as experiências do que as analisando etnograficamente. E a respeito do consentimento, dado a dificuldade em função da dinâmica dos eventos, não deixamos explícito em alguns casos, para todos os envolvidos ou aos mais abordados e próximos (quando nos referimos às

grandes festas como a *AQL* e a *IES*), que principalmente a pesquisa nos motivava a estar ali naquele momento.

Assim, muitas informações e impressões sobre o evento (motivação das pessoas, impressões e o que as pessoas sabem ou pensam sobre os eventos), em certa medida, registramos, mas sem identificar estas pessoas, tratando-se, no nosso ponto de vista, de informações genéricas que poderiam refletir percepções de praticamente todos os frequentadores ali presentes, por exemplo.

Portanto, mesmo que não nos inclinemos efetivamente, pelos caminhos da autoetnografia, aqui se mostra uma fonte interessante de pensar ético-metodologicamente a nossa aproximação com alguns interlocutores e a maneira de como abordá-los e envolvê-los na pesquisa.

Além de concordarmos com Strathern (2014), o que nos leva a fugir de uma abordagem autoetnográfica, é o fato de não termos demonstrado interesse de colocar as nossas reflexões mais subjetivas a respeito dos eventos em relação a eles, mas sim estar aberto as impressões dos interlocutores e dar atenção a suas experiências.

A autoantropologia, por sua vez, tem ecoado ao tratar ainda outras questões ético-metodológicas. Tem nos levado a pensar como comungar o conhecimento que produzirá nossa pesquisa sobre o “objeto”, com aqueles que os interlocutores já possuem e produzem, para eles mesmos (Strathern, 2014). Isso nos leva a refletir sobre nossa autoridade ou determinação em relação a um recorte pesquisado no ocidente, onde as pessoas já possuem suas próprias concepções de si.

Inegável para a autora que a atividade antropológica produzirá, nestes contextos, um conhecimento ou versão que possa, em muito, se diferenciar do então senso comum que ali predomina, mas que não o desconsidera:

A reflexão nativa é incorporada como parte dos dados a serem explicados, não podendo ela mesma ser tomada como seu enquadramento, de modo que há sempre uma descontinuidade entre a compreensão nativa e os conceitos analíticos que organizam a própria etnografia (Strathern, 2014, p. 137).

Pretende-se, através dessa reflexão, fazer dos conteúdos coletados e problematizados, reafirmar o compromisso com o recorte proposto conforme mencionamos com apoio de Haraway e Berry *et. al*, invocando ainda mais vozes e conhecimentos de grupos de pessoas que vivem nos entornos das universidades.

Da familiaridade à afetação

Chegamos a dizer na introdução que, a partir de algum momento, a pesquisa tem demonstrado um caráter paradoxal porque ora consideramos que a pesquisa é num contexto familiar; ora nos sentimos afetados e, geralmente, a afetação tende a ocorrer em contextos até então surpresos para quem pesquisa. Reafirmamos, contudo, que essas diferenças de sensações estão variando de acordo com cada contexto, evento e estabelecimento etnografado, que cada um possui suas especificidades, mesmo que próximos geograficamente²⁵.

Logo, a partir das sensações diversas que as pesquisas nos diferentes cenários que compõem o campo têm despertado, cabe refletir sobre a segunda, a afetação. Faremos isso em estreita relação aos quatro *dispositivos metodológicos* acionados por Jeanne Favret-Saada (2005, p. 155) para pesquisas em contextos de afetação, verificando a pertinência de seguirmos seus passos. São eles:

1) Considerar que a “comunicação verbal, voluntária e intencional” é insuficiente para reter os “involuntários da experiência humana” (Favret-Saada, 2005, p. 160). A virada proposta por Favret-Saada é a de descrever esses conteúdos na escrita, concedendo *estatuto epistemológico* (Favret-Saada, 2005, p. 160) a eles. Dito isso, temos tentado notar a percepção e o comportamento das pessoas com relação a sucessão dos eventos que pode ocorrer nessas reuniões, dentre os quais: a recepção dos mecanismos de atração da festa como o ambiente musical e de que maneira suas modificações ao longo da noite podem alterar os interesses e ações das pessoas, além do consumo de álcool, por exemplo, que também pode atravessar suas experiências e gerar outros sentimentos e sensações;

2) Registrar a experiência que promove a afetação e fazer dela um objeto científico (Favret-Saada, 2005, p. 160) nos incumbe da tarefa de explicitar o que foi que causou a afetação e como ela pode ser refletida. Reforçamos os primeiros indicadores da afetação nas *festas da IES*, pois foram as mais impactantes neste sentido: foi o único evento de 2022 etnografado em São Carlos e praticamente foi um fato inédito experienciá-lo; em termos de estrutura, a festa é a maior entre as pesquisadas, seja no ambiente e no número de pessoas e os shows que sempre comparecem grandes artistas nacionais; o *open bar* que facilita e acaba tendo melhor custo-benefício no consumo de bebidas; temas e decoração, com grande elaboração pelos bares e palco por exemplo; maior fluxo e diversidade de pessoas, público que não se limita mais a universitários e que vem de diferentes cidades

25 Tendo em vista que a *AQL*, a *Paradiso* e a *Travada* são na mesma cidade, algumas edições da *Travada* terem ocorrido nas dependências da *Paradiso* após o término da reforma, modificando em muito o público da casa, e que embora a *Festa da IES* seja no município vizinho, consideramos uma distância muito pequena.

da região, não se limitando a São Carlos e Araraquara, promovendo interações mais calorosas; e o gosto pelo ambiente musical como dissemos;

3) Considerar que a análise do que nos afeta em campo se dá futuramente, não sendo possível no momento da vivência (Favret-Saada, 2005, p. 160): de fato, isso ocorreu algumas vezes. Como trouxemos, em muitos dos momentos vivenciados, foram poucas as anotações e a própria percepção de estar sendo afetado, sendo uma reflexão futura às experiências de campo;

4) Por fim, para a autora, os materiais coletados em situações de afetação possuem uma densidade própria e defrontam com os conhecimentos científicos pré-estabelecidos (Favret-Saada, 2005, p. 160).

Sobre este último tópico, é possível pensar que nossa afetação provocou certa distração e desprendimento de anotações e observações formais. O que possibilitou, por outro lado, maior aproximação com interlocutores e imersão nas relações que ocorriam. Além de Favret-Saada, podemos ler esse fenômeno numa chave ainda mais contemporânea, sobre a ideia de *Etnografia Acidental*: “momentos em que o pesquisador não está envolvido em métodos de pesquisa mais formais, [...] mas em tarefas não especificadas no projeto de pesquisa” (Fujii, 2015 apud Krause, 2021, p. 330, tradução nossa²⁶).

Não consideramos possível dizer com precisão que a afetação, no nosso caso, acarreta um enriquecimento melhor ou pior do que se tivesse ocorrido uma postura mais formal de nossa parte. De qualquer forma, o modo como tem sido vivido o campo, tem levado a interpretações e reflexões diferenciadas, indicando uma localização e suas condições nas quais um conhecimento vem sendo produzido e pode perfeitamente ser justaposto ou confrontado com outros.

Os anseios aqui apresentados, certamente, não foram plenamente sanados, embora avancemos ao articulá-los com as referências apresentadas. A constatação mais instigante que fica até aqui é o fato de nos considerarmos familiarizados pelo campo e ao mesmo tempo, sentir afetação, ou seja, certos momentos e ou lugares ainda causarem algum impacto, envolvimento e surpresa perante relações que supostamente conheceríamos antes de iniciar o trabalho de campo, demonstrando a pluralidade destes recortes e suas relações, garantindo a pertinência em continuar com o desenvolvimento desta pesquisa.

26 “moments when the researcher is not engaged in more formal research methods, (...), but in mundane tasks not specified in the research design.”

Considerações finais ou sinalizações futuras

A ideia de compartilhar notas e reflexões abertas, sobre um trabalho ainda em andamento, pode parecer arriscada por colocar em evidência pensamentos inconclusos e talvez nos colocar em uma posição vulnerável, por demonstrar insegurança e dúvidas que nos ocorrem durante o fazer antropológico. No entanto, acreditamos que esse exercício, além de nos ajudar a organizar nossas ideias, oferece oportunidade de expandir ainda mais os diálogos com interlocutores, pois acreditamos, e sobre isso não temos dúvida, que fazer antropologia é sempre “fazer com” e não “fazer sobre”, tratando-se, assim, da ciência social do observado (Lévi-Strauss, 1975, p. 404).²⁷

Neste artigo expusemos as inquietações e dilemas que nos acometem a respeito do fazer antropológico, a relação entre pesquisadores e interlocutores e um fazer cidade de pessoas LGBTQIA+ em seus processos de subjetivação e identidades. Notando que tais processos podem ocorrer em contextos de lazer, eventos culturais e políticos, inclusive, em cenários familiares e frequentados por nós. Observamos que, assim como é possível denotar que o consumo destes locais gera vínculos, elos de pertença e fronteiras simbólicas, atuando assim como mediador e comunicador social, materializando práticas de sociabilidade entre os interlocutores, pode gerar identificações e conexões entre pesquisadores e interlocutores.

Dessa forma, pensamos em “estranhar o familiar” (Velho, 2004) como primeiro amparo metodológico, o que abriu caminhos para pensarmos sobre não termos receio de não cumprir o rigor e a neutralidade científica que tradicionalmente seria cobrado (Haraway, 1995) e assim ficarmos menos temerosos em não nos prendermos e uma abordagem objetivista, uma vez que a pesquisa pode ser enriquecida por valores subjetivos e políticos originais, possibilitando novos resultados e meios de engajamento (Berry et. al., 2017).

Diante disso, reconhecemos a importância do debate sobre autoetnografia (Maia & Batista, 2020), mas, por considerar que nossos interlocutores não operam exatamente sob os mesmos códigos e não estão situados nos mesmos contextos acadêmicos que nós, como aponta Marilyn Strathern (2014), decidimos não utilizar isso como ferramenta e nos sentimos mais confortáveis com a proposta de uma antropologia afetada (Favret-Saada, 2005) complementada pela ideia de *Etnografia Acidental* (Fujii, 2015 apud Krause, 2021) ao perceber que, mesmo em momentos em que estamos vivendo junto com os interlocutores as suas atividades e não analisando-as de maneira formal e pragmática,

27 Que procura extrair o ponto de vista do indígena, expandimos aqui, para qualquer interlocutor. Isto posto, em contraste, a sociologia, que seria a ciência social do observador (Lévi Strauss, 1975, p. 404).

algum conteúdo etnográfico continua sendo produzido e será refletido e escrito a respeito *a posteriori*.

Em se tratando de uma pesquisa em andamento, salientamos que trabalhar metodologicamente com a “afetação” de Favret-Saada (2005) nos tem parecido frutífero e instigante, por perceber, sobretudo, que esta noção, no nosso recorte, floresce num cenário menos comum à sua aplicação, que geralmente é mais associada a contextos desconhecidos dos pesquisadores. Aqui, foi mobilizada para pensarmos a afetação em situações que consideramos, em geral, familiares, mas que causaram impactos e surpresas a ponto de modificar a postura pesquisadora em campo.

Ressaltamos, todavia, que devido a fase processual em que se encontra esta pesquisa, seguimos abertos a novas reflexões de acordo com o que ainda podemos encontrar nessa trajetória, havendo possibilidade que as estratégias até então apresentadas sejam repensadas. O esforço que temos feito é o de expor inquietações, dilemas e dúvidas que julgamos pertinentes ao considerar como fazer pesquisa e fazer cidade com pessoas LGBTQIA+ que, à sua maneira, desenvolvem processos de formação de subjetividades e tecem redes de sociabilidades em um dos múltiplos sentidos de interior que abriga o nosso país.

Referências

Berry, Maia J.; Argüelles, Claudia C.; Cordis, Shanya; Ihmoud, Sarah & Estrada, ElizabethV (2017). Toward a fugitive anthropology: Gender, race, and violence in the field. *Cultural Anthropology*, 32(4), pp. 537-565.

Cicco, Shelton Y. J. & Pelúcio, Larissa (2018). “No interior não tem nada pra fazer”: derivas das sexualidades no interior paulista. *Periódicus*, 9(1), pp. 345-376.

Domingues, Bruno R. C. & Gontijo, Fabiano S (2021). “Como assim, cidade do interior?” Antropologia, Urbanidade e Interioridade no Brasil. *Ilha*, 23(3), pp. 61-83.

Douglas, Mary & Isherwood, Baron (2006). *O Mundo dos Bens: Para uma Antropologia do Consumo*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ.

Favret-Saada, Jeane (2005). Ser afetado (P. Siqueira, Trad. [obra original publicada em 1977]). *Cadernos de Campo*, 13(1), pp. 155-161.

Feitosa, Cleyton; Silva, Elder L. S. & Zacarias, Vinícius S. S. (2020). Reflexões críticas da mesa “Ser ‘Gay’ de interior”: vivências, existências e resistências político-afetivas. *Diários de Campo*, 6(2), pp. 311-332.

França, Isadora Lins (2012). *Consumindo Lugares, Consumindo nos Lugares: Homossexualidade, Consumo e Subjetividades na cidade de São Paulo*. Rio de Janeiro: EdUERJ.

Freitas, Aline A. S. & Ghiraldello, Luciane (2014). Lazer LGBT em Poços de Caldas/MG: um breve estudo. *Revista do Curso de Administração/ PUC Minas* (edição 2014, artigo 02). Disponível em: https://www.pucpcaldas.br/graduacao/administracao/revista/artigos/v2014/Artigo02_2014.pdf.

Frúgoli Jr, Heitor (2007). *Sociabilidade Urbana*. Rio de Janeiro: Zahar.

Gontijo, Fabiano & Erik, Igor (2015). Diversidade Sexual e de Gênero, Ruralidade, Interioridade e Etnicidade no Brasil: Ausências, Silenciamentos e...Exortações. *Aceno*, 2(4), pp. 24-40.

Haraway, Donna (1995). Saberes Localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da parcial (M. Corrêa, Trad. [obra original publicada em 1988]). *Cadernos Pagu*, 5(1), pp. 07-41.

Krause, Jana (2021). The ethics of ethnographic methods in conflict zones. *Journal of Peace Research*, 58(3), pp. 329-341.

Lévi-Strauss, Claude (1975). Lugar da Antropologia nas Ciências Sociais e problemas colocados por seu ensino. In C. Lévi Strauss (ed.), *Antropologia Estrutural* (pp. 385-427). Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.

Maia, Suzana & Batista, Jeferson (2020). Reflexões sobre a Autoetnografia. *Prelúdios*, 9(10), pp. 240-246.

Martins, Vinicius G (2020). *Terê, a cidade das pedras: para um estudo da pixação no contexto não metropolitano*. Dissertação de Mestrado, PPGA/Universidade Federal Fluminense, Niterói, RJ, Brasil.

Mott, Luiz (1987). *O Lesbianismo no Brasil*. Porto Alegre: Mercado Aberto.

Noletto, Rafael S., Magni, Claudia T. & Rieth, Flavia (2019). Cidades do interior, interior das cidades: apresentação (In Dossiê: Cidades do interior, interior das cidades). *Ponto Urbe*, 24(1), pp. 01-04.

Oliveira, Thiago L (2022). *Formas de ocupar o impossível: corpo, afeto e transformação social no processo de urbanização da tríplice fronteira amazônica*. Tese de Doutorado, PPGAS/Universidade de São Paulo, São Paulo, SP, Brasil.

Parker, Richard (2002). *Abaixo do Equador – culturas do Desejo, Homossexualidade Masculina e Comunidade Gay no Brasil*. Rio de Janeiro: Record

Passamani, Guilherme R. (2010). “Na Batida da Concha”: um olhar Antropológico sobre Homossexualidade Masculina no Interior do Rio Grande do Sul. *Revista Sociais E Humanas*, 19(2), pp. 121-134.

Pelúcio, Larissa & Duque, Thiago (2013). “...Depois querida, ganharemos o mundo”: Reflexões sobre Gênero, Sexualidade e Políticas Públicas para Travestis Adolescentes, Meninos Femininos e outras variações. *Revista de Ciências Sociais*, 44(1), pp. 10-43.

Pereira, Fabiano M. & Lemos, Mauro B. (2003). Cidades Médias Brasileiras: Características Dinâmicas Urbano Industriais. *Pesquisa e Planejamento Econômico*, 33(1), pp. 127-165.

Perlongher, Néstor (1987). *O Negócio do Michê: prostituição viril em São Paulo*. São Paulo: Brasiliense.

Santos, Mateus R. (2019). “É só o que tem nessa cidade!”: *Locais de Sociabilidade, Consumo e Lazer noturno LGBT no Município de Araraquara*. Trabalho de Conclusão de Curso em Ciências Sociais, FCLAr/Universidade Estadual Paulista, Araraquara, SP, Brasil.

____ (2022). Redes de Sociabilidade, Lazer e Consumo como processadores de Subjetivações LGBTQIA+ nos Municípios de Araraquara e São Carlos. In *Anais da 33ª Reunião Brasileira de Antropologia*, Curitiba, PR, Brasil.

____ (no prelo). Sociabilidade e Consumo LGBTQIA+ em Araraquara e São Carlos: Identidades e Subjetividades Transgressoras no Interior. In *Jornadas de Antropologia John Monteiro 2022*, Campinas, SP, Brasil.

Simmel, Georg (2006). *Questões Fundamentais da Sociologia: Indivíduo e Sociedade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

Strathern, Marilyn (2014). Os limites da autoantropologia. In M. Strathern (ed.), *O Efeito Etnográfico* (pp.133-157). São Paulo: Cosac Naify.

Toledo, Luís H. (2021). Sociabilidade: Etnografia de um Conceito. In W. X. Camargo, M. S. Pisani, & L. F. Rojo (ed.), *Vinte Anos de Diálogos: Os Esportes na Antropologia Brasileira* (pp.24-42). Brasília e Curitiba: Brazil Publishing.

Velho, Gilberto (2004). *Individualismo e Cultura: Notas para uma Antropologia da Sociedade Contemporânea*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.

Recebido em 24 de fevereiro de 2023.

Aceito em 24 de julho de 2023.

Entre a familiaridade e a afetação: considerações ético-metodológicas sobre uma etnografia em festividades LGBTQIA+ de Araraquara e São Carlos

Resumo

Este artigo apresenta algumas considerações metodológicas sobre uma experiência LGBTQIA+ de produção etnográfica em contextos de festas, reuniões e casas noturnas voltadas para o público LGBTQIA+, nas cidades paulistas de Araraquara e São Carlos. Trata-se de um recorte específico de uma pesquisa de mestrado em andamento que procura investigar sociabilidades LGBTQIA+ nos municípios de Araraquara e São Carlos/SP. Questões éticas e metodológicas têm ocupado um espaço significativo da pesquisa devido à familiaridade e identificação prévia com o campo, interlocutores e seus desdobramentos. As reflexões sobre estas questões estão articuladas com bibliografias que discutem os temas de familiaridade, afetação e objetividade científica. Espera-se com isso contribuir para a discussão sobre pesquisas antropológicas em contextos próximos e retratar, de maneira comprometida, as subjetividades das pessoas LGBTQIA+ nestes ambientes urbanos.

Palavras-chave: etnografia; autoantropologia e autoetnografia; afetação; LGBTQIA+; cidade.

Between familiarity and affectation: ethical-methodological considerations about an ethnography of LGBTQIA+ festivities in Araraquara and São Carlos

Abstract

This article presents some methodological considerations about an LGBTQIA+ experience of ethnographic production in contexts of parties, meetings and nightclubs aimed at the LGBTQIA+ public in the cities of Araraquara and São Carlos in São Paulo. This is a specific part of an ongoing master's research that seeks to investigate LGBTQIA+ sociability in the municipalities of Araraquara and São Carlos/SP. Ethical and methodological issues have occupied a significant space in research due to familiarity and prior identification with the field, interlocutors and their developments. Reflections on these issues are articulated with bibliographies that discuss themes of familiarity, affectation and scientific objectivity. It is hoped that this will contribute to the discussion on anthropological research in close contexts and portray in a committed way the subjectivities of LGBTQIA+ people in these urban environments.

Keywords: ethnography; autoanthropology and autoethnography; affectation; LGBTQIA+; city.

Corporificação do sagrado: experiências homoafetivas no terreiro de umbanda em uma cidade interiorana

Victor Lean do Rosário

Doutorando em Sociologia e Antropologia/Universidade Federal do Pará

<https://orcid.org/0000-0002-7956-6001>

victorlattes@gmail.com

Percursos introdutórios

A antropologia, a partir dos intensos debates que ora reformularam, ora desestabilizaram as noções de parentesco (Schneider, 2016)¹, cultura (Wagner, 2010), sociedade e indivíduo (Strathern, 2017), autoridade etnográfica (Clifford, 2002), além das ponderações de que a etnografia não é método (Peirano, 2014), dissolveram teorias que tentaram estabilizar os fenômenos sociais analisados pelo processo etnográfico. Neste sentido, percebe-se a modificação, ao longo do tempo, dos estudos que envolvem, de um lado, a diversidade sexual e gênero, e do outro, a antropologia urbana.

Desta forma, diálogo com Gontijo e Erick (2015), pois os dois autores propuseram um argumento interessante: o investimento antropológico sobre diversidade sexual e gênero foram focalizados majoritariamente nos grandes centros urbanos no eixo sul-sudeste, e apenas no primeiro quarto do século XXI se inicia um movimento para se compreender as nuances, práticas e narrativas dos estudos de gênero e sexualidade fora dos grandes centros urbanos. Não é minha intenção propor que a produção teórica, metodológica e ética feitas até aqui são descartáveis. Ao contrário, o que proponho é uma localização do debate sobre gênero e sexualidade fora do seu eixo central, que pode auxiliar no desenvolvimento das particularidades analíticas de outros contextos, narrativas e práticas. É interessante perceber que, ao separarmos as duas grandes temáticas, encontramos uma gama variada de literatura e reflexões. Contudo, ao aproximarmos as grandes áreas, um

1 A antropologia feminista continuou a se enveredar pelos estudos de parentesco, mas as suas reflexões ficaram secundarizadas. Ver Fonseca (2004).

(quase) silenciamento recai sobre a antropologia. Fica a impressão de que para pesquisar sobre relações de gênero é necessário propor tais reflexões dentro dos grandes centros urbanos².

Além das temáticas proferidas acima, outro atravessamento infere na discussão analítica que proponho, pois os estudos sobre relações de gênero e sexualidade analisados por mim estão dentro de um terreiro de umbanda. Diversas pesquisas já analisaram a temática, como destacarei mais adiante no artigo. De todo modo, as observações feitas por estes trabalhos foram discutidas em grandes centros urbanos, o que me permite refletir sobre diversidade sexual e gênero dentro de um terreiro afro-brasileiro inserido em uma cidade interiorana.

Por isso, este artigo tem por objetivo compreender o lugar das homossexualidades masculinas no terreiro³ Mina Nagô Cabocla Mariana e Tapinaré das Matas através das narrativas e corporalidades produzidas no contexto interiorano. O barracão citado encontra-se na cidade de Igarapé-Açu, com 39.023 habitantes (IBGE, 2020), localizada entre as cidades de São Francisco, Maracanã e Nova Timboteua, situado na mesorregião do nordeste paraense⁴ e microrregião bragantina⁵ (Cordeiro, Arbage & Schwartz, 2017), a 117 km da capital paraense.

A cidade de Igarapé-Açu, onde nasci, cresci e moro até hoje, foi fundada em 1906. Segundo Freitas (2005), o município foi construído à beira da extinta estrada de ferro Belém-Bragança. Etimologicamente, a palavra Igarapé-Açu tem origem Tupi e significa “Caminho de canoa grande”, através das junções das palavras Igara (canoa), pé (caminho) e açu (grande). Com a sua fundação, a base econômica da cidade foi constituída principalmente pelo sistema regatão, e com a extinção da estrada de ferro houve diversas modificações espaciais, econômicas e políticas em Igarapé-Açu. Atualmente, a cidade tem como seu pilar econômico a agricultura familiar, principalmente com a mandioca,

2 É interessante destacar como determinados imaginários construídos sobre a Amazônia atravessam as produções acadêmicas, o que oculta outras possibilidades analíticas de se refletir sobre as cidades e seus contextos. A noção da Amazônia como um espaço intocado e uma “natureza virgem” ainda ecoa em alguns discursos, desviando das problemáticas reais que recaem sobre o contexto amazônico (Bemerguy & Oliveira, 2021).

3 É importante enfatizar que, neste artigo, utilizarei a palavra terreiro e barracão como sinônimos, a fim de resguardar o contexto êmico do espaço pesquisado.

4 A mesorregião do Nordeste Paraense é uma área composta por 83.316,02 km², sendo a mais antiga fronteira de colonização do Pará (Cordeiro, Arbage & Schwartz, 2017). Neste sentido, o Nordeste Paraense possui especificidades geográficas e socioculturais que acompanham a sua formação e colonização, sobretudo do extrativismo, agricultura e extração de minérios.

5 A microrregião bragantina possui uma extensão de 8.703,30 Km², composta por 13 municípios: Augusto Côrrea, Bonito, Bragança, Capanema, Nova Timboteua, Peixe Boi, Primavera, Quatipuru, Santa Maria do Pará, Santarém Novo, São Francisco do Pará, Tracuateua e Igarapé-Açu, a cidade sede da pesquisa.

maracujá, para fins de exportação, óleo de dendê, para fins industriais, e a pimenta do reino, tipo exportação (Brito, 2019).

Por isso, ao me enveredar sobre os trânsitos, experiências e corpos dos sujeitos homoafetivos que frequentam o terreiro pesquisado, proponho compreender alguns nuances, interações e conflitos que ocorrem no espaço. Logo, para consolidar este objetivo, faço uma breve genealogia⁶ dos estudos sobre diversidade sexual e gênero realizados no contexto interiorano, a fim de dar suporte para as explicações do meu campo de pesquisa. Embora não haja muita literatura antropológica sobre a temática, não pretendo esgotar as pesquisas realizadas até aqui. A minha intenção recai no diálogo com os/as autores/as, suas contribuições e alternativas analíticas.

Posteriormente, utilizo a etnografia como ponto chave desta escrita, a fim de compreender os trânsitos dos homens gays e das entidades no terreiro pesquisado. Compreendo a etnografia não como uma transcrição fiel da realidade, mas sim como um investimento teórico (Peirano, 2014) e uma permanente recombinação dos estudos das experiências humanas a partir de uma experiência pessoal (Goldman, 2006), o que auxilia na produção de saberes e contextos posicionados e particulares, sem a necessidade de generalização ou a estabilização das relações reais (Abu-Lughod, 2018). Seguindo esta linha de raciocínio, a etnografia que proponho, circunscrita ao campo de saber antropológico, é parcial, maleável, e tem no seu bojo o caráter ficcional, porque falo de um tempo e lugar específicos, e possui marcas e experiências de quem a produziu (Strathern, 2017; Escoura, 2014).

Além disso, utilizo também a entrevista aberta com alguns homens gays e entidades do barracão, para compreender suas trajetórias, experiências e conflitos no espaço pesquisado. Entrevistei, ao longo de 2021, um filho de santo gay e a entidade intitulada Zé Pelintra⁷. As dificuldades metodológicas foram mais evidentes nesta seção, pois enfrentei dilemas epistemológicos que afligiram a minha escrita: como eu entrevistaria as entidades? Como deveria organizar textualmente as experiências do seu Zé Pelintra?

6 Entendo a genealogia como um processo de exposição mais ou menos em ordem cronológica, a fim de apontar as ramificações do debate sobre gênero e sexualidade no contexto interiorano. Fabiano Gontijo e Igor Erick (2015) já fizeram um levantamento mais exaustivo do que o proposto neste artigo. O meu objetivo com a apresentação deste trabalho é muito mais localizar o debate analítico dentro de um determinado contexto, e como tais recursos operacionais e metodológicos são construídos a partir de cada pesquisa. Em outras palavras, o que me importa na genealogia apresentada neste artigo são as especificidades analíticas construídas pelos/as autores/as a partir dos contextos particulares de pesquisa, mais do que uma exposição exaustiva sobre as pesquisas realizadas.

7 Zé Pelintra é uma das principais entidades cultuadas no Brasil, que tem origem no Catimbó, no nordeste brasileiro, embora tenha mitos de origens em outras partes do país. É considerado um espírito malandro, patrono dos jogos, bares e pontos e prostituição. Sua caricatura remete ao malandro brasileiro, cheio de histórias irreverentes que desafia a moralidade tradicional.

Quais procedimentos metodológicos eu deveria usar durante os diálogos? Quais perguntas serviriam para sanar as minhas inquietações? Como eu saberia discernir a opinião da entidade e do seu *cavalo*⁸? A última pergunta se tornou a mais inquietante no processo da escrita.

Neste sentido, compreendo que as perspectivas antropológicas contemporâneas não ‘desrealizam’ as entidades, ao contrário, demonstram como elas têm um papel fundamental no processo de organização dos rituais e das dinâmicas sociais, uma vez que desenvolvem contatos ora no terreiro, ora com os seus *caballos*, além de mediar relações (Birman, 2005; Rabelo, 2012) e/ou incitarem conflitos. Contudo, entender as experiências das entidades a partir do seu próprio relato potencializou a possibilidade de interpretar os caboclos, exus e pombagiras para além dos rituais, pois demonstrou a capacidade propulsora de novas dinâmicas sociais no terreiro e outras esferas que produzam as vivências sagradas.

Aliado a este pensamento, a entidade e o *cavalo* produzem constantemente interações sociais que possibilitam transformações no espaço e nos corpos mediúnicos que *recebem*⁹ os caboclos, exus, pombagiras, dentre outros. O médium, ao ceder seu corpo para a entidade, *incorpora*¹⁰ as subjetividades que a/o cabocla/o traz consigo, cujas mediações podem ser feitas nos rituais e nos momentos de sociabilidade. Antes da *incorporação*, o corpo do médium é preparado de inúmeras formas¹¹ e na hora da *gira*¹², os sentimentos, subjetividades, gostos e memórias do *cavalo* são intercaladas com as potencialidades espirituais das entidades.

As dinâmicas de interações produzidas no terreiro formam camadas que operam em diversos níveis de aproximação ou distanciamento entre os sujeitos. Desta forma, me aproximo das reflexões de Tilley (2014) sobre o corpo, o espaço e o tempo. De acordo com a autora, existe uma relação contínua entre as três categorias formadoras de experiência, e é através da consciência corporal que os sentidos, sentimentos e subjetividades se relacionam com as paisagens formadas. De certo modo, Tilley nos ajuda a compreender como o terreiro é envolto por diversas experiências, e a circulação de entidades, pessoas

8 O *cavalo* é o médium que recebe a entidade em seu corpo. Geralmente, no momento da incorporação, o médium fica inconsciente até a retirada da entidade.

9 Receber a entidade faz parte do processo ritualístico entre os médiuns e as entidades, e consiste na posse do corpo mediúnico por qualquer uma das falanges.

10 A incorporação é o momento em que o médium cede seu corpo para a entidade realizar seu ritual no mundo terreno.

11 As principais preparações e cuidados com o corpo são: não ingerir uma quantidade grande de alimentos antes das giras; evitar estresse antes do ritual e evitar ter relações sexuais antes dos *trabalhos*.

12 A *gira* consiste na realização dos rituais ao som do tambor, onde as músicas das entidades são cantadas, e servem como uma potencialização do ritual e do *trabalho* que está sendo feito.

e objetos formam interações muito específicas entre os sujeitos, sobretudo dos homens homossexuais. Em outras palavras, as homossexualidades masculinas são propulsoras de contato com as entidades e as dinâmicas interacionais desenvolvidas tecem teias de experiências que demarcam o lugar do terreiro.

Os recursos teóricos citados até aqui servirão de esteio para compreensão e explicação das conversas com seu Zé Pelintra. Destaco, de antemão, que a fala do malandro foi *em cima* do pai de santo. Assim, embora cada entidade possua sua personalidade, subjetividades e sentidos – pois modificam de acordo com as suas *falanges*¹³ -, a performance e trajetória do Zé Pelintra neste artigo foi analisada no corpo mediúnico do pai de santo.

Por fim, apresento a possibilidade de uma nova saída analítica a partir da categoria que intitulo de *corporificação do sagrado*, a fim de explicar as interações, experiências e trajetórias dos corpos gays e das entidades que circulam no terreiro. Invisto nas relações produzidas entre sexualidades, sagrado e vivências das homossexualidades masculinas. Tenho em mente que são diversas categorias que se articulam nesse contexto, e trabalhar com todas elas de uma só vez traz o risco de falhas analíticas. Meu intuito, porém, é encontrar o ponto que conecte estas relações a fim de compreendermos as formas de interações particulares no terreiro. Por fim, saliento que são diversos os termos êmicos que aparecem durante o texto, e tento ao máximo preservar seu significado particular.

No interior tem bicha? Incursões sobre pesquisas em contexto interiorano

O cenário sobre os estudos antropológicos que envolvem gênero e sexualidade se tornou diversificado com o aprimoramento das análises realizadas. Temas como sociabilidade, “gueto gay”, mercado segmentado, se destacaram na intensa produção destes estudos. De acordo com Facchini, França e Braz (2014), ao realizarem um mapeamento dos estudos que envolve diversidade sexual, sociabilidade e mercado, as/os autoras/es demonstraram que mudanças no campo de estudo se efetivaram principalmente na passagem dos anos 2000, uma vez que se impulsionam mais as lutas por políticas públicas para a comunidade LGBTQIAP+.

Por isso, inicio a genealogia na primeira década do século XXI, com Paulo Rogers, e sua dissertação de mestrado intitulada “os afectos mal-ditos: o indizível da sexualidade camponesa”, defendida em 2006, pela Universidade de Brasília. Neste trabalho, Rogers

13 As falanges são os grupos de entidades que se dividem de acordo com a sua cosmologia, ritos, mitos e papéis dentro do terreiro. Existem falanges de boiadeiros, malandros, povo da rua, caboclos, dentre inúmeras classificações que organizam o nome, o grupo e a personalidade das entidades. Destaco, contudo, que existe uma especificidade no terreiro pesquisado em relação às nomenclaturas das entidades. Geralmente, utiliza-se a nomenclatura “caboclos” para abranger diversas falanges, inclusive a dos malandros, onde se situa Zé Pelintra, entidade principal deste artigo.

demonstra como os estudos brasileiros sobre as pessoas camponesas estão limitados a uma perspectiva funcional, limitada ao trabalho e fechada em si mesma. Logo, a passividade dos seus corpos, que estão mutilados e castos, exclui a capacidade e a potencialidade do desejo, do afeto e de diferentes modos de vida. Por isso, o objetivo do autor é modificar o imaginário instituído sobre estes corpos, demonstrando como as paixões, intensidades e economia de afectos existem e produzem subjetividades e desejos nos corpos destes sujeitos.

A pesquisa de Rogers conseguiu estruturar uma problemática eficaz para a compreensão da diversidade sexual e gênero fora dos grandes centros urbanos: era necessário compreender os corpos, sexualidades e expressões de gênero dentro de seus contextos específicos, cujas características contextuais precisam fazer parte do processo analítico. Em paralelo, Silvana Nascimento (2008) destacou em sua tese de doutorado o processo entre gênero e as ligações de sociabilidade em uma comunidade pecuária, apontando para as rearticulações entre trabalho, sexualidade e relações de poder a partir dos deslocamentos das mulheres e a sua inserção nas universidades, o que modificou as relações no contexto interiorano. De tal modo, a autora demonstrou como os diversos corpos que ocupam este lugar transformam e (re)criam situações, que operam como catalisadores de experiências. A pesquisadora analisou, a partir dos contextos ênicos, que o aumento da escolaridade feminina, em um contexto rural, proporcionou novas dinâmicas entre homens e mulheres e reformulou as redes de parentesco.

Em 2010, Luanna Mirella defendeu uma tese intitulada “Localidade ou metrópole? Demonstrando a capacidade de atuação política das travestismo mundo-comunidade”, onde apresentou a trajetória de Kátia Tapety, uma travesti que ocupou cargos políticos em uma cidade rural do estado do Piauí. Ao pensarmos no contexto amazônico, encontramos as pesquisas de Silveira e Souza (2014) sobre a relação entre imaginário, trabalho e sexualidade a partir das atividades dos coletores de caranguejo da região bragantina, no nordeste paraense. Neste trabalho, foi relacionado o conto do encantado que habita nos manguezais, conhecido como Ataíde, o que possibilitou refletir sobre as práticas sexuais entre pessoas do sexo masculino.

Ademais, como já citado, Fabiano Gontijo e Igor Erick (2015) demonstraram em um artigo o silenciamento dos estudos sobre diversidade sexual e gênero nas cidades interioranas, o que produziu uma lacuna que está aos poucos sendo sanada. Já em 2016, foi lançado um dossiê temático pela revista *Aceno*, volume 3, número 5, intitulado “Diversidade sexual e gênero em áreas rurais, contexto interioranos e/ou situações etnicamente diferenciadas. Novos descentramentos em outras axialidades”, que reuniu 16

artigos e 1 ensaio fotográfico sobre a temática. Chamo a atenção para o conceito de *queer caboclo* cunhado por Gontijo, Fernandes e Tota (2016), sobre o qual teço algumas críticas em uma outra ocasião (Rosário, 2022).

Após este dossiê, Igor Erick (2019) destaca os corpos, sensorialidades e subjetividades em Alter do Chão, Santarém, o que cunhou na sua dissertação de mestrado, em 2020, chamada de “Entre corpos, sensações e paisagens: reflexões sobre a diversidade sexual e de gênero no interior da Amazônia”, em que ele analisou as práticas e narrativas que envolvem as “paisagens do desejo” vividas e habitadas pelos interlocutores. Mais recentemente, a fim de auxiliar na definição do que é interior, Gontijo e Domingues (2021) propõe a ruralidade como um conjunto de elementos socioculturais que são atribuídos às experiências que se fundem às diásporas e experiências múltiplas. Além disso, compreende-se a interioridade como um processo relacional, não estanque, e, por isso, se encontra nas grandes cidades, pois coabitam em diversos espaços, sujeitos, discursos, atos e representações.

Os textos citados acima nos auxiliam para compreender de alguma maneira o trajeto dos estudos que envolvem as diversidades sexuais e de gênero nas cidades interioranas, etnicamente diferenciadas ou em contextos rurais. Este referencial teórico servirá de base para compreender as narrativas dos homens gays e das entidades no terreiro pesquisado a partir das narrativas, memórias e subjetividades. No subtópico a seguir, descrevo e analiso algumas partes das entrevistas gravadas com o filho de santo e Zé Pelintra no *Ori*¹⁴ do zelador da casa.

“Um tiração de homofobia”¹⁵: trajetória de Tiago

As relações construídas no terreiro entre os homens gays e as entidades potencializam dinâmicas de interação que integram o sagrado do espaço. Essas experiências podem ser harmônicas, ou até mesmo conflituosas. Por isso, nas páginas a seguir demonstrarei as conversas com um dos filhos de santo gay e a entidade Zé Pelintra, para percebermos suas narrativas, vivências e conflitos, que os dois sujeitos constroem no terreiro. É interessante ressaltar que no processo hierárquico do terreiro encontra-se no topo o pai de santo, que é o responsável pela organização dos *trabalhos*¹⁶, festejos,

14 O *Ori* significa cabeça, lugar de abrigo dos Orixás. No terreiro pesquisado, além do *Ori* ser a morada dos Orixás, também são moradas das entidades de *cabeça* do médium. Essas entidades de *cabeça* são as que comandam a mediunidade do sujeito. Um exemplo são as entidades que estão no *Ori* do pai de santo são cabocla Mariana e Tapinaré das Matas, que levam o nome do terreiro.

15 Frase dita pelo interlocutor.

16 O *trabalho* é a realização de pedidos dos clientes, que pagam (monetariamente ou por outros meios), para que as entidades façam os seus desejos. Existe uma variedade de trabalhos, ou obrigações, que

*obrigações*¹⁷ e questões orçamentárias do espaço. Abaixo dele temos o Ogã (masculino) e a Ekedy (feminino) que organizam a parte burocrática do barracão para que os rituais possam ocorrer sem nenhum empecilho. Destaco em um outro momento as divisões sexuais que permeiam os ogãs e as ekedys (Rosário, 2021).

Por fim, encontram-se os/as filhos/as de santo, que são distribuídos em sentido decrescente no tempo de missão, ou seja, quanto maior for o tempo na umbanda, mais prestígio o/a filho/a de santo possui no terreiro. É neste meio que se encontra Tiago¹⁸ na hierarquia do barracão, um filho de santo com 6 anos de missão, gay, negro e umbandista. Marcamos uma conversa no terreiro às 15 horas, mas o interlocutor chegou apenas 1 hora depois, alegando que a sua maquiagem demorou mais do que o esperado para ser concluída. Sentamos do lado de fora, perguntei-lhe se podia gravar a conversa e, embora tenha ficado nervoso, aceitou o pedido. Nossa conversa foi fluida, sem empecilhos e com muitas risadas, o que me fez pensar como Tiago, ao me contar os seus devires, confiou em mim e externalizou seus sentimentos (Santos & Spindola, 2003). Ao perguntar sobre as dificuldades que foi entrar para a umbanda, o interlocutor responde:

Tiago: Bem, quando eu resolvi mesmo entrar, a minha família também me criticou, só quem me apoiou foi a minha avó, a única, o resto tudo falavam, que tem uma parte da minha família que são evangélicos entendeu? Aí criticaram muito, falavam horrores, e justamente falavam sobre isso, que na umbanda todo mundo era gay, que todo macumbeiro era gay, aí tinha esse preconceito em casa, que todo macumbeiro era gay; aí o Pai Tadeu marcou tudo, o desenvolvimento pra eu vim pra cá, nesse mesmo momento que eu resolvi entrar, a [nome de uma filha de santo] também entrou, aí teve as partes boas, e as partes ruins, que como tu sabe, acho que tu já viu né? A gente passa mal, a gente cai, a gente bate a cabeça, a gente tem uma hora que não quer mais, a gente desiste porque realmente os caboclos pesam, bate, *malinam* com a gente, acho que o período do tempo (07/07/2021).

Segundo o interlocutor, com exceção da sua avó, todos da sua família o criticaram, cujas ofensas ficaram visíveis nas frases ditas pelo próprio Tiago. Além disso, aproximaram à lógica de que ‘todo macumbeiro é gay’, ou seja, que a mediunidade está diretamente relacionada com a orientação sexual, e vice-versa. Deste modo, a discriminação opera em dois sentidos que afeta o interlocutor, e deixa memórias deste momento difícil que é a entrada no caminho umbandista. Neste sentido, percebe-se que as experiências que

variam entre a limpeza do corpo, sorte no trabalho e/ou no amor, até mesmo causar ferimentos em outras pessoas, separação de casais, dentre outros.

17 As obrigações consistem nos rituais fixos do barracão, como o corte de animais, tambores semanais, além de datas litúrgicas.

18 Nome fictício.

atravessam o seu corpo – ser um homem gay, negro e umbandista – serve como um catalisador de agressões por outros sujeitos, criando hierarquias e discriminações em campos específicos de relações de poder (Simões, França & Macedo, 2010) que, neste caso, foram os próprios familiares.

Contudo, mesmo com os diversos ataques, o desenvolvimento mediúnico continuou e as entidades começaram a *radiar*¹⁹ perto dele, o que o fez passar mal, cair, se machucar, pois faz parte da aprendizagem para que a entidade possa *baiar* no corpo mediúnico. No teor da sua fala, em alguns momentos tive a impressão de que o desenvolvimento espiritual foi mais doloroso do que os preconceitos sofridos pela família, pois foi a *radiação* das entidades que o afetou de forma mais significativa, momento no qual ele pensou em desistir.

A *malinação*²⁰ dos caboclos machucara mais que a *malinação* do preconceito. Assim, suas recordações que trazem à tona o sagrado das entidades estão relacionadas aos afetos que assinalam eventos, lugares, cujas notas são criadoras da experiência, e que o ato de lembrar, tornam sagradas estas memórias (Peixoto, 2017). Outro ponto importante na nossa conversa foi o relato das suas experiências e inserção no terreiro, bem como as tensões com as entidades devido a sua orientação sexual.

Pesquisador: Quando você adentrou aqui ao terreiro, sendo um homem gay, como é que foi a recepção, como foi a experiência? Você teve um apoio, você teve dificuldades?

Tiago: Não não, não acho que tive dificuldades nenhuma em relação a entrar na umbanda, não aqui pelo menos, nesse terreiro, mas teve algumas críticas como eu te falei, teve algumas *quizilas* aqui no terreiro em relação ao meu jeito, que eu sou explosivo né? Mais em relação a minha orientação sexual não teve.

Pesquisador: E você já teve alguma interferência das entidades em relação a sua orientação sexual?

Tiago: Sim, e já que tocou no assunto, no tempo que eu entrei aqui no terreiro, tinha uma entidade chamada Zé Pelintra, que na cabeça do Pai de santo ele era bem homofóbico, e ele as vezes não gostava nem que a gente falasse com ele entendeu? A gente do jeito que a gente é, perto dele ele era bem homofóbico mesmo, e a gente [os homens gays] chegava até ficar constrangido quando ele *arriava* em cima do pai de santo, ele tirava umas brincadeiras, que não eram brincadeiras na verdade, mas era umas

19 A irradiação de Caboclo, e partir de uma explicação êmica, é a aproximação da entidade sobre o médium, transmitindo energias para o corpo para que possa incorporar com mais precisão.

20 A *malinação* consiste na cobrança das entidades para que o médium aceite sua missão na umbanda. Diversos médiuns me relataram que ao não aceitarem a sua mediunidade, *apanhavam* do tempo, isto é, tinham dificuldades econômicas, amorosas e problemas de saúde, e ao entrarem nas giras, estes problemas foram resolvidos.

“tiração” de homofobia, sendo uma entidade, então. Mas hoje, conhecendo ele, até que ele mudou agora, mas veio, veio dele. Em relação as minhas [entidades], teve em relação também ele [Zé Pelintra], eu também recebo ele, passo por Simbamba, e as outras [entidades] não, foi só em relação a ele na minha cabeça, e a Simbamba (07/07/2021).

Segundo Tiago, não houve problemáticas no terreiro devido a sua orientação sexual, embora os conflitos tenham feito parte do percurso de aprendizado. Posteriormente, Tiago relatou a dificuldade e o constrangimento que ocorriam quando Zé Pelintra *arriava* no pai de santo, ou quando *descia* nele mesmo, juntamente com a entidade Simbamba²¹. Neste caminho, continuei com as perguntas sobre as dinâmicas corporais e a relação com as entidades.

Pesquisador: Sim, entendi. E há alguma influência e/ou importância das entidades na sua orientação sexual? O que os caboclos, pombagiras, e outras entidades fala sobre sua sexualidade? Elas auxiliam, elas interferem, como que se dá essa relação?

Tiago: Bem, recentemente, num festejo que eu fui agora em [nome da cidade], aconteceu algo muito constrangedor comigo e com meu namorado, eu entrei na corrente pra incorporar, e estava coisando ali²², e ele [namorado] falou que tinha alguém me encarando, ai rolou meio que um ciúme, só que depois a entidade veio, a Toya Jarina na minha cabeça, e se sentou, e outra pessoa se sentou ao lado dela, aí como ela falou como uma entidade normal vai conversar com um ser humano normal né? Ele pensava que estava dando em cima da cabocla, ai teve toda uma *quizila*, aí ela *subiu*, a Ida Gunça²³ veio em casa, falou um monte de coisa pra ele o namorado, falou que não queria ele mais na minha vida, que eu ficaria melhor só, esculhambou com ele, ela [a cabocla] na verdade me separou dele entendeu? E eles [as entidades] se mete na nossa vida, na minha vida amorosa sim, tem essa proteção (07/07/2021).

A partir do relato que ocorreu com o interlocutor, ele demonstrou como as entidades podem interferir nos relacionamentos amorosos dos *cavalos*, inclusive o separando do seu namorado. Assim, percebemos como as relações entre humanos e não-humanos produzem contextos específicos no terreiro e fora dele. Logo, todo o ciúme envolvido do namorado, e o conflito que houve devido a este acontecimento, além do término do namoro pelas entidades, demonstram como as relações tecidas no panteão umbandista vão muito além do processo ritualístico, pois atravessam o cotidiano e a vida sexual/afetiva dos sujeitos

21 Simbamba é uma entidade da falange de malandros, cujo imaginário remete a um homem alcoolizado. Sua performance nos médiuns do terreiro refere-se a um homem embriagado, que fica cambaleando enquanto entoa seus pontos.

22 Creio que o interlocutor ao proferir “coisando”, faz referência à sua incorporação.

23 Ida Gunça é uma entidade da falange dos bojis/boiadeiros. Os bojis fazem parte das entidades que se encontram no nordeste brasileiro.

inseridos neste meio. Contudo, vale salientar que o *cavalo* não é apenas um indivíduo passivo, subserviente à entidade.

Quando o gravador estava desligado²⁴, Tiago me contou que, após a confusão, o namorado dele o procurou e pediu desculpas por não saber diferenciar os vínculos e atitudes da entidade e dele próprio. Depois de conversarem, decidiram reatar o namoro, ou seja, o término incentivado pela Ida Gunça foi reconciliado pelo próprio médium e a proteção da entidade para o *cavalo* foi reconfigurada e tensionada a partir do retorno do casal. Estas negociações formam desfechos dinâmicos marcantes na experiência do Tiago e de outras pessoas envolvidas, seja do namorado, amigos, entidades, dentre outros, haja vista que as trajetórias descritas são fruto de processos relacionais, deslocados quando necessário das suas posições de poder, e formando interações sociais e ritualísticas com inúmeros significados.

A intensa dinâmica que operacionaliza as relações entre médiuns, entidades e seus parceiros possui uma particularidade interessante, uma vez que suas corporeidades apreendem novas interações, ora harmônicas, ora conflituosas, e materializam uma experiência performativa (Pereira, 2014), o que institui nas sensações inúmeras relações de poder entre o corpo, o ritual, as entidades e o próprio desejo.

“Macho pra mim só cupuaçu”²⁵: Trajetória de Zé Pelintra

Devido ao período de chuvoso em Igarapé-Açu, as noites de luar são aproveitadas para os tambores de exus e pombagiras. Por isso, quando a lua apareceu na noite de 06 de fevereiro de 2022, os *trabalhos* e rituais foram agendados ao som do batuque. Nesta mesma noite, havia marcado previamente uma conversa com Zé Pelintra, e quando eu cheguei, ele já estava *atuado* no pai de santo, contando uma história que gravei parcialmente:

Zé Pelintra: [...]Tem macho que quando bebe se transforma, um dia eu tava bebendo com um malandro altão, sarado, presença, aí na hora nós já estávamos uns 6 litros de 51 na porrinha²⁶, aí ele virou e disse pra mim [Zé Pelintra imitou uma voz efeminada] Ai seu Zé, não tem um tira gosto aí? E eu disse: Mais boiola, tu é gay é filho da puta? [Risadas das pessoas no terreiro]. E aí ele começou meio aboiolado para o meu lado né? Ai eu falei: vai te fuder, ta aqui o filho da puta pra ti [mostrando o dedo do meio]. Ê rapaz, agora eu acabei de crer mesmo que as quadrilhas que elas falam:

24 Percebi que para que eu pudesse continuar com o assunto sobre o rompimento do seu namoro, o gravador precisaria ser desligado.

25 Frase proferida pela entidade.

26 Porrinha é um jogo que pode ser realizado a partir de duas pessoas. Cada jogador põe 3 palitos na sua mão, e em cada rodada, escolhe quantos palitos devem ficar na sua mão. Assim, o intuito é adivinhar o total de palitos que serão postos no centro do jogo.

É seu Zé, hoje em dia [os homens] tudo casado são tudo tanga frouxa²⁷ e eu acho eu é mesmo, porque o cara malhadão pow, de uma hora pra outra pra se transforma, uma hora era João e depois virou Maria [Risada das pessoas no terreiro]. Nada contra né? Até porque eu tô em *cima* de uma matéria escorrega no quiabo do maxixe, eu respeito aí, mas eu não dou valor não ó. Macho pra mim só cupuaçu, cupu é cheiroso, o maxixe que é o talo e o cu são raspados, e o caranguejo que já vai de lado, o resto, pode salgar (06/06/2022).

A personificação e o imaginário produzido sobre Zé Pelintra, embora possa mudar de acordo com a região, é sempre visto como alguém que gosta de farra e bebida, o boêmio da urbe, viciado em jogos e frequentador assíduo de cabarés (Silva, 2012). Ao longo do tempo esta percepção foi desenvolvida no imaginário social como um processo de identidade nacional (o “jeitinho brasileiro”)²⁸, tendo como suporte imagens de controle sobre os homens negros (Ribeiro, 2020). Por isso, na história narrada por Zé Pelintra, no momento da pausa para o tambor, demonstrou como a jocosidade dele para com os homens gays é cotidiana e é diluída nos mais diversos momentos.

Além disso, a entidade expõe nitidamente que qualquer indicação de homoafetividade com ele é interrompida com xingamentos, risadas e avacalhação. Em paralelo com Bourdieu (2019), percebo que as narrativas construídas são simbólicas e corporalmente violentas, cuja lógica é construída a partir de uma diferenciação e dominação sobre o outro. Assim, Zé Pelintra, ao ter contato com o que ele chama de *biologia*, que pode de alguma forma barrar ou questionar a sua masculinidade, se afasta a partir da jocosidade e xingamentos.

Com isso, Zé Pelintra acionou aspectos que o diferenciam do pensamento de Bourdieu, pois enquanto o sociólogo demonstra que a ordem masculina não precisa de justificação, haja vista que a mesma funciona como uma máquina simbólica que ratifica a dominação simbólica, Zé Pelintra, por sua vez, a todo momento reitera seus aspectos masculinos, e constrói sua dominação pelo deboche, jocosidade e risadas enquanto narra as suas histórias. A linguística construída pelo seu Zé para se referir aos homens gays possui artifícios, conotações e indicativos ofensivos, que mantenciam sua legitimação enquanto uma entidade masculina. Ele indica, a partir da jocosidade, que não gosta daquilo que é tradicionalmente visto como “macho”, especialmente se o corpo masculino for de um homem gay, inclusive do seu filho de santo, que ‘escorrega no quiabo do maxixe’²⁹.

Deste modo, ao dialogar com Anabela Pereira (2014) sobre a ideia de corporeidade e performance, percebe-se como tais categorias implicam em um processo de liminaridade,

27 Na minha interpretação, “tanga frouxa” são homens que mantêm relação sexual com outros homens.

28 Sobre o “jeitinho brasileiro”, Ver Holanda (1995).

29 Compreendo que esta frase proferida por Zé Pelintra diz respeito à homossexualidade do pai de santo, sobretudo às relações sexuais e à penetração anal.

pois apontam para o entre-lugar e a mudança de estado social que Zé Pelintra se encontra. Ao *estar em cima* de um corpo gay, cria-se uma ambiguidade nesta relação, uma vez que sua presença só é possível a partir de um corpo mediúnico gay, e a entidade, sabendo disso, utiliza esta tensão para a construção da jocosidade. Dito de outro modo, ao *arriar* em uma *bicha*, as narrativas construídas pelo malandro não diminuem as jocosidades, ao contrário, aumentam e são legitimadas por outros sujeitos que ouvem as histórias do Zé. Como dito pelo filho de santo, estas “tirações” deixam alguns homens gays constrangidos, mas faz parte da performance *malandra* de Zé pelintra³⁰.

As contradições que são tecidas na dinâmica do terreiro me aproximam do pensamento de Milton Ribeiro (2020) sobre imagens de controle³¹. Assim, Zé Pelintra no *Ori* do pai de santo se apresenta como o *pivete*, que representa o bandido em construção, aquele que flerta com a criminalidade, utiliza gírias de um homem negro perigoso. Logo, seu Zé, com sua *malandragem*, trata com jocosidade os homens gays do terreiro, sobretudo os *cavalos*, que se aproximam da *bicha preta*, como é o caso do Tiago, o filho de santo, cuja representação articula diversos eixos como raça, classe, lugar de origem, geração etc.

Assim, a *bicha preta*, que é acionada como o desvio da masculinidade negra, faz barraco, borra as tradições de gênero – uma vez que sua forma de portar no mundo possui aspectos vistos como femininos –, e possui uma performance vista como escandalosa. É a *bicha preta* que Zé Pelintra trata com jocosidade. É com esta *bicha preta* que as tensões ficam mais evidentes, e reverberam no cotidiano do terreiro, nos rituais, festejos e momentos de sociabilidade.

Os aspectos demonstram como as relações entre entidades e homens gays médiums também acionam marcadores sociais da diferença, cujas experiências são atravessadas e transformadas por tais processos e deslocamentos entre entidades e homens gays (Pires, 2018). Assim, o filho de santo narrou que o Zé Pelintra era homofóbico, e não gostava que os homens gays falassem com ele; além disso, as jocosidades podem ser direcionadas para

30 Reforço que as noções apresentadas de Zé Pelintra neste artigo derivam de um contexto específico de relações construídas no terreiro, não cabendo uma generalização da entidade. Zé Pelintra é um malandro muito conhecido, seja no mundo umbandista ou fora dele, e por isso, diversos imaginários e representações sobre sua personalidade são produzidas. Meu intuito é apenas analisar suas interações e tensões com os homens gays no espaço pesquisado, a fim de compreender as produções no próprio local. Longe de reiterar uma experiência fixa, acredito que as produções imagéticas de Zé Pelintra estão ligadas muito mais às ideias e imagens que temos sobre sua personalidade, do que necessariamente às características das entidades.

31 Ribeiro (2020) tem como base o pensamento de Patricia Hill Collins (2019) sobre imagens de controle, para ter como base na interpretação do homem negro brasileiro, suas representações nas mais diversas mídias, nas universidades, dentre outros meios, como estas representações produzem imaginários sociais sobre os homens negros sempre como alguém antissocial, raivoso, bruto, sexualizado, e nunca como alguém amoroso, gentil.

outras pessoas que não sejam médiuns, como relatado pelo próprio Zé Pelintra no jogo de porrinha. Tais narrativas, que são ao mesmo tempo complementares e contraditórias, configuram vivências muito particulares no terreiro.

Feitas estas considerações, pretendo retornar ao diálogo com Zé Pelintra que ocorreu alguns momentos após a fala transcrita acima. Terminado o intervalo do tambor, nos dirigimos para a frente da casa de exu, onde colocamos as cadeiras de frente uma para outra, peguei meu caderno de anotações, liguei o gravador³² e perguntei:

Pesquisador: Como foi a relação entre o senhor e o seu *cavalo*, e os filhos de santo que são gays

Zé Pelintra: Foi como eu tava falando ali dentro entendeu? Foi bem difícil porque eu ainda acho que os filhos deviam saber respeitar, eu não gostava, mas também nunca tratei mal, até porque tratar mal assim eu fico, eu levava mais em consideração os que estavam distante entendeu? Mas assim, se eu agisse daquela forma, mas como a gente tem que seguir, fazer o certo, a gente não pode tratar mal, mas foi bem difícil pra mim lidar com esta situação. Como eu não sou uma entidade que acaba vindo direto, então acabava conciliando, e hoje em dia não, tá de boa.

Pesquisador: Entendi. E aconteceu algum caso de conflito com os homens gays dentro terreiro?

Zé Pelintra: Com o frescoró?

Pesquisador: Sim.

Zé Pelintra: Só com um filho de santo [Silêncio]

Pesquisador: E tem alguma diferença em *arriar* em um filho de santo gay, e outro que não é homossexual?

Zé Pelintra: Não, é mesmo que uma questão pessoal minha entendeu? Mas a sexualidade ela não influencia. Tem guias que não gostam de *arriar*, mas respeitam. A mesma coisa da mulher, tem que aprender a se adaptar entendeu? Hoje eu tenho respeito, eu brinco, converso, mas já teve dias mais difíceis, e não influencia na sexualidade, eu nunca misturei entendeu? Sempre diferenciei um lado de outro, mas se tu me perguntar assim se eu era uma pessoa de respeito, eu já falei, mas assim, na prática, com os filhos de santo, não era do jeito que eu queria, mas eu ia pelo certo, pelo que a casa pregava entendeu? Que a gente não pode julgar, a gente não pode, ninguém, assim, eu tenho a minha opinião formada.

Pesquisador: E tem alguma atitude hoje que incomoda o senhor?

Zé Pelintra: Depravação, muita frescura entendeu? Gosto do fresco, mas não gosto de frescura entendeu? Tipo assim, uma pessoa travestis, uma pessoa trans, tem uma filha de santo de São Paulo que ela é travesti mesmo, com silicone e tudo, e o que eu não gosto mesmo é da zorra entendeu?

32 Já tinha a autorização prévia para gravar a conversa.

Que acaba mostrando, tendo um lado negativo, e aí fortifica aquilo que a gente pensa até entendeu? (06/06/2022).

De acordo com a entidade, os filhos de santo deveriam respeitar mais o terreiro, mas como a entidade deveria *seguir o certo*, isto é, obedecer às regras do espaço, nunca tratou mal as *bichas* que estavam na missão umbandista ou visitando o barracão. Além disso, como não é uma entidade que *arria* com frequência, não tinha contato com os acontecimentos tão assíduos como outras entidades. Quando lhe perguntei sobre os possíveis conflitos com os filhos de santo, ele respondeu que sim, mas não aprofundou, e com a persistência do silêncio, prossegui com outras perguntas.

Como apontado pelo malandro, não existe uma diferença em *arriar* em um corpo mediúnico gay ou corpo hétero. O que prevalece é a própria subjetividade do malandro, e não a sexualidade do *cavalo*, como já apontado em outras ocasiões. É a “frescura” das *bichas* que incomoda o Zé, pois, de acordo com ele, estas atitudes ressaltam aspectos negativos para a religiosidade e para o terreiro, pois criam um imaginário de depravação sobre a umbanda e retiram a seriedade do processo religioso e ritualístico do espaço. As brincadeiras dos homens gays afastariam as matrizes da umbanda e as tradições que envolvem os rituais.

Neste sentido, a trajetória narrada pelo malandro demonstra todo um arcabouço de relações conflituosas entre a forma de se portar no terreiro e a inserção das experiências homoafetivas no espaço. É interessante perceber que tanto o filho de santo quanto a entidade narram os conflitos e contradições sempre no passado, como se estes eventos fizessem parte apenas da lembrança, e não configurassem as relações contemporâneas antes os homens gays, as entidades e o sagrado.

As discursividades sobre a sexualidade no terreiro de forma alguma são silenciadas, ao contrário, elas são aumentadas a partir das interações entre os sujeitos. No caso específico, Zé Pelintra, ao não gostar dos *frescoró*, a entidade produz uma discursividade que trata de forma marginal a sexualidade dos homens gays. Desta forma, percebemos como estes agenciamentos produzem redes, interligações, fissuras e incoerências na própria dinâmica do terreiro, uma vez que os corpos gays são sexualizados a partir das interações com as entidades, e produzem intensas relações de poder e instabilidade entre a matéria, a entidade e o espaço que eles habitam.

Destaco, a partir das histórias narradas, que os conflitos persistem no terreiro, mas tomam outras proporções e conjunturas, visto que Zé Pelintra e outras entidades convivem aparentemente mais harmoniosamente com os homens gays, cujas pontes de relações são feitas pela jocosidade e brincadeiras. As “tirações” apresentadas nas falas do Zé Pelintra

são, atualmente, outros significados, e são respondidas com o mesmo tom jocoso pelas *bichas*. Estes deslocamentos (re)produzidos pelos corpos homoeróticos e pela entidade demonstram como o processo de convivência é também relacional, e é construído nas interações específicas moldadas no espaço. Logo, todo este movimento que aproxima e/ou distancia algumas entidades dos homens gays narradores das suas trajetórias aponta para as reinvenções, cujas tramas funcionam através de redes de poder (Louro, 2020) tecidas nas brincadeiras, tambores e rituais.

As experiências transcritas neste texto fazem parte das trajetórias de humanos e não-humanos nas relações produzidas no terreiro. Em sua perspectiva clássica, Pollak (1992) demonstra como a memória tem na sua constituição elementos que constroem as referências dos sujeitos que as experimentam. Assim, as interações resultantes destes processos se manifestam como camadas sociais que são arquitetadas pela experiência sexual dos sujeitos, cujos fatores como raça, geração e classe também atravessam as dinâmicas sociais, nas quais os modos relacionais evocam novas corporalidades, vivências e ambiências (Britto & Jacques, 2012).

A corporificação do sagrado na cidade interiorana

Diversas pesquisas clássicas já apontaram a alta incidência de *bichas* nos terreiros de umbanda e candomblé (Landes, 1967; Leacock & Leacock, 1972³³; Fry, 1982³⁴; Birman, 2005), logo, meu problema de pesquisa precisava avançar no debate sobre homossexualidade e panteão umbandista. Assim, atravessado pelas vivências no terreiro, percebi que um grande número de homens gays não explica por si só as posições sociais, o dinamismo, as memórias, conflitos, desejos e experiências produzidas e/ou transformadas no local. Desse modo, propus que as *bichas* e outras sexualidades dissidentes que *transam* pelo barracão podem ser compreendidas a partir da própria dinâmica do ritual, das relações construídas com as entidades e de suas trajetórias.

Sendo assim, dialogo com Milton Santos (2009), no sentido de que as religiões afro-brasileiras parecem ser mais abertas às pessoas homoafetivas, pois as convenções de gênero que se distanciam da heterossexualidade encontram no terreiro um espaço muitas vezes mais seguro, e que também pode ser utilizado como um local de sociabilidade. Em outras palavras, a convivência entre os homens gays, as entidades e o ritual tecem complexas relações de poder, e a partir das minhas análises feitas neste artigo, busco minimamente compreender e decodificar tais processos, utilizando as narrativas dos

33 A pesquisa de campo foi realizada na década de 1960, e lançada apenas em 1972, nos Estados Unidos.

34 Embora o livro tenha sido lançado na data citada, a pesquisa de campo foi realizada no ano de 1970, como auxílio da sua orientanda de mestrado, Anaíza Vergolino.

próprios interlocutores, que neste caso foram um filho de santo gay e uma entidade *em cima* do zelador da casa.

As subjetividades, ritualidades e performatividades dos corpos gays que estão e também são o terreiro, ficam marcadas por diálogos, confluências e conflitos com e entre as entidades, além dos rituais e dinâmica sagrada, uma vez que tensionam nas mais diversas formas de habitar o barracão, produzindo deslocamentos e alargamentos nas práticas sagradas, situadas nas reinvenções e dinâmicas do espaço.

Assim, ao me enveredar sobre esta tríade temática – experiências homoafetivas dentro um terreiro de umbanda situada em uma cidade interiorana, percebi, a partir das minhas incursões em campo, as complexas interações tecidas entre entidades e *bichas*, que são configuradas ora com relações de hierarquia, ora com relações horizontais, mas que nunca são estanques, pois modificam tanto as experiências dos homens gays que a recebem, tanto das entidades e suas interações no terreiro. Estas mediações das entidades no relacionamento, os *trabalhos*, nos festejos, nas materialidades, em suma, tudo aquilo que é produzido no terreiro possui interferência dos corpos dissidentes que estão, são e fazem o terreiro dinâmico, fluido, corporificado e engendrado.

As interações no terreiro são produzidas mediante as posições de poder ocupadas pelos sujeitos e entidades, o que configura uma complexa rede de vínculos, estruturados por conflitos e mediações, pois operam através de instâncias transcendentais, sagradas, e que tem o corpo homoafetivo como um mediador dessas experiências. Em outras palavras, as configurações que operacionalizam a manutenção do terreiro são mediadas por corpos gays, cujas subjetividades destes sujeitos são reinventadas pelos *trabalhos*, tambores e interação com as entidades. De todo modo, os corpos homoafetivos que compõem o terreiro desenvolvem relações de alteridade, atravessadas por inúmeros fatores e cosmologias afro-religiosas, além dos conflitos com as entidades e *quizilas* com outros sujeitos. Este agenciamento com seus corpos, com as entidades e com o ritual produz uma dinâmica relação entre os corpos, que envolve os humanos, entes, objetos, saberes e pulsões que operam no terreiro (Belaunde, 2015).

Assim, as reflexões apontadas até aqui estão situadas em uma particularidade de relações e fissuras entre os homens gays, entidades, ritos e experiências, emaranhadas de maneira instável no terreiro. Desta forma, os corpos gays, pretos, pobres, vistos em outros espaços como dissidentes, são aceitos e transformados no terreiro, não sem a jocosidade ou conflito com algumas entidades, mas que possuem a possibilidade de serem o epicentro da produção ritualística do terreiro a partir dos seus corpos e mediunidade. Por isso, embora o terreiro seja um espaço de maior aceitação da diversidade sexual e de

gênero, como apontou Milton Santos (2007), ainda existem (re)produções homofóbicas, que são operadas tanto pelas entidades, especialmente as masculinas, como foi o caso de Zé Pelintra.

Sendo assim, o terreiro, ao ser um espaço de relações, vínculos e negociações sagradas e afetivo-sexuais, também se torna um local que ecoa, em maior ou menor nível, preconceitos e discriminações aos corpos dissidentes, mas que são tensionados por estes mesmos sujeitos, que ao terem dispositivos de poder, resistem em forma de jocosidade, *quizilas*, *closes* e muito *axé* nas suas trajetórias. O terreiro é um espaço de disputa de produção de reconhecimento, que tem na jocosidade uma das formas de controle sobre os corpos, suas expressões e orientações sexuais. Ressalto que o barracão é muito mais um espaço de confluência, aceitação e segurança para os corpos homoafetivos do que o preconceito, e quando este último ocorre, os sujeitos possuem artifícios de defesa e reação, a partir do próprio sagrado construído no espaço.

Por isso, ao explicar acima as especificidades das experiências de um filho de santo e de uma entidade no terreiro de umbanda dentro de um contexto interiorano, tentei apontar as problemáticas e complexidades particulares construídas nestas relações, e como estes vínculos são operacionalizados por diversos sujeitos, por inúmeras alternativas, agenciamentos e atuações dentro do barracão. Pensar o homem gay no terreiro do interior é compreender dinâmicas próprias de comando, subjetividades e formas de ser, estar e sentir o espaço.

Bruno Domingues e Fabiano Gontijo (2021) desconstroem a noção de que o interior é algo homogêneo e sem diversidade. Ao afastar as perspectivas estereotipadas de que o interior é algo atrasado, ligado à natureza e longe do processo civilizador, os autores conceituam o interior como um conjunto de elementos ligados aos processos étnicos, que se materializam nas subjetividades e na socialidade das pessoas que constroem estes espaços. Logo, pensar a interioridade é compreender os processos dinâmicos em que estão situadas as particularidades dos sujeitos.

São estas particularidades que formam a atuação coletiva no terreiro e abrem caminhos para os corpos dissidentes, e por isso precisam ser analisados a partir das suas próprias vivências, sentidos e produções performáticas. Não cabe a mim proferir que não devemos utilizarmos conceitos, categorias ou noções de outros locais; eu mesmo utilizei diversas vezes neste artigo, uma vez que servem como base analítica para a explicação da complexidade dos fenômenos estudados. O que eu chamo a atenção é para não decalcarmos os dados produzidos em campo a partir de conceitos que não suprem as necessidades particulares de determinadas análises. Em outras palavras, utilizar a pesquisa de campo

como adaptação a determinadas categorias, que embora sirvam para a realização de análises, não podem explicar as especificidades sociais.

Pereira (2014) apontou para o cuidado em se utilizar a teoria *queer*, e como esta (não)categoria, embora tenha o intuito de ir contra as normas, regras e categorias fechadas das ciências humanas, ela sozinha não consegue dar conta de outros corpos, experiências e as subjetividades. Pelúcio (2014) demonstrou em seu trabalho a tentativa de traduzir o *queer*, que auxilia na compreensão localizada do conceito, mas que esta tradução também pode ser uma traição, isto é, pode decalcar tanto a categoria como a pesquisa de campo.

Por isso, embora eu concorde com Gontijo (2019), de que exista uma intensa relação entre a antropologia e a teoria *queer*, sobretudo nos estudos de gênero e sexualidade, para compreender o processo de governabilidade, controle e mecanismos de coerção dos sujeitos, me distancio do pensamento de Fernandes, Gontijo e Tota (2016) sobre a noção de *queer caboclo*, como um caminho para explicação dos corpos dissidentes em contexto interiorano. Os autores apontam para um giro epistemológico radical, cuja transgressão perpassa as fronteiras da sala de aula; além disso, a todo momento fica evidente o alerta para os silenciamentos sistemáticos dos corpos dissidentes na Amazônia nos contextos rurais e situações etnicamente diferenciadas.

É inegável a potência do manifesto *queer caboclo*, sua não acomodação aos conceitos e normas fechados, e como tais disposições servem para construir um contra-argumento. Contudo, chamo a atenção para a noção *queer*, e como ela é formulada para operar dentro de um determinado campo de conceitos do norte global, desenvolvidos nas grandes cidades. Embora seja impactante e volátil, o conceito *queer* não consegue suportar os processos dinâmicos e específicos, práticas, agenciamentos e negociações das relações de gênero formadas no contexto interiorano, e no caso do artigo, das produções de gênero dentro de um terreiro de umbanda.

Por esse motivo, ao analisar o lugar dos homens gays dentro do terreiro de umbanda, pontuei, ao longo do artigo, que os vínculos, experiências, conflitos e narrativas são produções dos sujeitos que precisam ser analisados a partir do seu próprio contexto, e, por isso, acredito que a noção de *corporificação do sagrado* seja mais propícia para os meus objetivos. Ao compor as formas, atos e discursos das homossexualidades masculinas inseridos nas suas relações particulares, é possível perceber como o corpo gay é um catalisador de experiências, sejam conflituosas com as entidades, sejam nos rituais, também em contato com as entidades. Ademais, não podemos pensar que existe uma diferença muito grande nessas interações. Ao contrário, elas se misturam em uma miríade complexa, multifacetada e instável. Estas interações (des)construídas no

terreiro transformam tanto os rituais como as relações tecidas entre entidades e corpos médiuns gays. A *bicha* do barracão, mesmo com as adversidades, *quizilas* e jocosidade, é uma mediadora das produções sagradas que permeiam o espaço. O corpo da *bicha* é sagrado, na medida em que produz novos contornos a partir das relações construídas, das incorporações, das conversas, rituais e tambores.

Referências

- Abu-Lughod, Lila (2018). A escrita contra cultura. *Equatorial*, 5(8), pp. 193-226.
- Belaunde, Luísa Elvira (2015). Resguardo e sexualidade(s): uma antropologia simétrica das sexualidades amazônicas em transformação. *Cadernos de campo*, 24, pp. 538-564.
- Bemerguy, Telma & Oliveira, Thiago de Lima. 2021. Antropologia urbana na Amazônia: des-centrando escalas, genealogias e experiência de cidade. *Revista Wamon*, 6(1), pp.31-52.
- Birman, Patrícia (2005). Transa e transes: seco e gênero nos cultos afro-brasileiros, um sobrevôo. *Estudos feministas*, Florianópolis, 13(2).
- Bourdieu, Pierre (2019). *A dominação Masculina: a condição feminina e a violência simbólica*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.
- Britto, Fabiana Dultra & Jacques, Paola Berenstein (2012). Corpo e cidade: coimplicações em processo. *Rev. UFMG*, 19(1-2), pp. 142-155.
- Brito, Wesley Martins de (2019). *Os "Trabalhos" de cura na umbanda: Um ensaio etnográfico no "Terreiro Mina Nagô Cabocla Mariana e Tapinaré das Matas", Igarapé-Açu, nordeste paraense. 2009*. Trabalho de Conclusão de Curso, Ciências Sociais, Universidade do Estado do Pará, Igarapé-Açu, PA, Brasil.
- Clifford, James (2002). *A experiência etnográfica: Antropologia e literatura no século XX*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ.
- Collins, Patrícia Hill. 2019. *Pensamento feminismo negro*. São Paulo: Boitempo.
- Cordeiro, Iracema; Arbage, Marcelo & Schwartz, Gustavo (2017). Nordeste do Pará: configuração atual e aspectos identitários. In I. Cordeiro (org.), *Nordeste paraense: Panorama geral e uso sustentável das florestas secundárias*. Belém: EDUFRA.
- Domingues, Bruno Rodrigues Carvalho & Gontijo, Fabiano de Souza (2021). Como assim cidade do interior? Antropologia, urbanidade e interioridade no Brasil. *ILHA - Revista de Antropologia*, 23(3), pp. 61-83.
- Erick, Igor (2019). (Re)pensando a diversidade sexual e de gênero fora do(s) grande(s) centro(s). *Novos debates*, 5(1-2), pp. 116-127.

- ____ (2020). Entre corpos, sensações e paisagens: reflexões sobre a diversidade sexual e de gênero no interior da Amazônia. Dissertação de Mestrado, PPGA/Universidade Federal do Pará, Belém, PA, Brasil.
- Escoura, Michele (2014). Pessoas, indivíduos e ciborgues. *Temáticas*, 22(44), pp. 113-140.
- Facchini, Regina; França, Isadora & Braz, Camilo (2014). Estudos sobre sexualidade, sociabilidade e mercado: olhares antropológicos. *Cadernos Pagu*, 42, pp. 99-140.
- Fonseca, Cláudia (2004). *Família, fofoca e honra: etnografia de relações de gênero e violência em grupos populares*. Porto Alegre: Editora da UFRGS.
- Freitas, Aluizio Moraes de (2005). *Memórias de Igarapé-Açu: um livro sobre o município de Igarapé-Açu. Sua história... sua terra... sua gente*. Belém: Gráfica Supercores.
- Fry, Peter (1982). *Para Inglês Ver*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Goldman, Márcio (2006). Alteridade e experiência: antropologia e teoria etnográfica. *Etnográfica*, 10(1), pp. 161-173.
- Gontijo, Fabiano; Fernandes, Estevão & Tota, Martinho (2016). Diversidade sexual e de gênero e novos descentramentos: Um manifesto queer caboclo. *Amazôn. Rev. Antropolol.*, 8(1), pp. 14-22.
- Gontijo, Fabiano (2019). Biologia, direito, perspectiva queer e intersexualidade. *Teoria jurídica contemporânea*, 3(1), pp. 120-139.
- Gontijo, Fabiano & Erick, Igor (2015). Diversidade sexual e de gênero, ruralidade, interioridade e etnicidade no Brasil: ausências, silenciamentos e...exortações. *Aceno*, 2(4), pp. 24-40.
- Holanda, Sérgio Buarque (1995). *Raízes do Brasil*. São Paulo: Companhia das letras.
- IBGE (2020). IBGE Cidades. Pará. Disponível em: <https://cidades.ibge.gov.br/brasil/pa/igarape-acu/panorama>.
- Landes, Ruth (1967). Matriarcado cultural e homossexualidade masculina In *A cidade das mulheres*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- Leacock, Seth & Leacock, Ruth (1972). *Spirits of deep. A study of an afro-brazilian cult*. New York: The American Museum of Natural History. Doubleday Natural History Press.
- Louro, Guacira Lopes (2020). *Um corpo estranho: Ensaio sobre sexualidade e teoria queer*. Belo Horizonte: Autêntica Editora.
- Mirela, Luanna (2010). *Localidade ou metrópole? Demonstrando a capacidade de atuação política das travestis no mundo-comunidade*. Dissertação de Mestrado, PPGAS/Universidade de Brasília, Brasília. DF, Brasil.

Nascimento, Silvana. 2008. Faculdades femininas e saberes rurais: uma etnografia sobre gênero e sociabilidade no interior de Goiás. Tese de Doutorado, PPGAS/Universidade de São Paulo, São Paulo, SP, Brasil.

Peirano, Mariza (2014). Etnografia não é método. *Horizontes antropológicos*, 20(42), pp. 377-391.

Peixoto, Fernanda Arêas (2017). Sagrado cotidiano, 'sagrado selvagem' – Memórias, utopias, heterotopias. *Debates do NER*, 18(31), pp. 29-39.

Pelúcio, Larissa (2014). Traduções e torções ou o que se quer dizer quando dizemos queer no Brasil? *Revista Periódicus*, 1.

Pereira, Anabela (2014). De corporeidade entre corpos: liminaridade vs continuum na performance. *Sinais de cena*, 22.

Pires, Bárbara (2018). As inscrições da “diferença”: corpo, subjetividade e experiência intersexual em espaços hospitalares. *Cadernos Pagu*, 54.

Pollak, Michael (1992). Memórias e identidade social. *Estudos históricos*, 5(10), pp. 200-212.

Rabelo, Miriam (2012). Construindo mediações nos circuitos religiosos afro-brasileiros In C. A. Steil & I. C. de Moura Carvalho (orgs.), *Cultura, percepção, meio ambiente: Diálogos com Tim Ingold*. São Paulo: Terceiro nome.

Ribeiro, Milton (2020). “Eu decido se vocês vão lidar com king ou se vão lidar com king”: Homens pretos, masculinidades negras e imagens de controle na sociedade brasileira. *Humanidade e inovação*, 7(25), pp. 117-134.

Rogers, Paulo (2006). *Os afectos mal-ditos: o indizível das sexualidades camponesas*. Dissertação de Mestrado, PPGAS/Universidade de Brasília, Brasília, DF, Brasil.

Rosário, Victor Lean do (2021). “Deu meia noite e a lua se escondeu”: Um olhar etnográfico sobre as simbologias de Exus e Pombagiras no Terreiro Mina Nagô Cabocla Mariana e Tapinaré das Matas, nordeste paraense. Trabalho de Conclusão de Curso, Ciências Sociais/ Universidade do Estado do Pará, Igarapé-Açu, PA, Brasil.

____ (2022). “Nesse terreiro tem axé e tem viado”: experiências homoafetivas e sexualidade num terreiro no nordeste paraense. Dissertação de Mestrado, PPGAS/Universidade Federal do Pará, Belém, PA, Brasil.

Santos, Milton Silva dos (2007). *Tradição e Tabu: Um estudo sobre gênero e sexualidade nas religiões afro-brasileiras*. Dissertação de Mestrado, PPGAS/Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, SP, Brasil.

____ (2009). Retrospectiva antropológica sobre a homossexualidade nas religiões afro-brasileiras. *Interações - Cultura e comunidade*, 4(5), pp. 65-80.

Santos, Rosângela da Silva & Spindola, Thelma (2003). Trabalhando com a história de vida: percalços de uma pesquisa(dora)? *Ver. Esc. Enferm.*, 37(2), pp. 119-126.

Schneider, David Murray (2016). *Parentesco americano: uma exposição cultural*. Petrópolis: Vozes.

Silva, Wagner Gonçalves da (2012). Exu do Brasil: Tropos de uma identidade afro-brasileira. *Revista de Antropologia*, 55(12).

Silveira, Flávio Leonel Abreu da & Souza, Camilla da Silva (2014). Imaginário, trabalho e sexualidade entre os coletores de caranguejo no salgado paraense. *Estudos feministas*, 22(3), pp. 755-780.

Simões, Júlio Assis; França, Isadora Lins & Macedo, Marcio (2010). Jeito de corpo: cor/raça, sexualidade e sociabilidade juvenil no centro de São Paulo. *Cadernos Pagu*, 35, pp. 37-78.

Strathern, Marilyn (2017). *O efeito etnográfico e outros ensaios*. São Paulo: Ubu Editora.

Tilley, Chris (2014). Do corpo ao lugar a paisagem: uma perspectiva fenomenológica. *Vestígios – Revista Latino-americana de arqueologia histórica*, 8(1), pp. 24-62.

Wagner, Roy (2010). *A invenção da cultura*. São Paulo: Cosac Naify.

Recebido em 05 de janeiro de 2023.

Aceito em 05 de dezembro de 2023.

Corporificação do sagrado: experiências homoafetivas no terreiro de umbanda em uma cidade interiorana

Resumo

Este artigo tem por objetivo compreender o lugar das homossexualidades masculinas no terreiro Mina Nagô Cabocla Mariana e Tapinaré das Matas, através das narrativas e corporalidades produzidas no contexto interiorano. O terreiro citado encontra-se na cidade de Igarapé-Açu, no nordeste paraense, Brasil, que abarca inúmeras sexualidades dissidentes, além de entidades que se relacionam de várias formas com estes sujeitos. Por isso, analiso, primeiramente, a genealogia das poucas pesquisas sobre diversidade sexual e gênero em contextos interioranos, e logo em seguida, busco compreender, a partir das narrativas de um filho de santo gay e da entidade intitulada Zé Pelintra, as relações, conflitos e confluências que ocorre no barracão. Por fim, apresento o conceito de corporificação do sagrado, a fim de explorar as especificidades do espaço, a produção dos sujeitos e as formas de sagrado construídas no terreiro em uma cidade interiorana.

Palavras-chave: homens gays; entidades; conflitos; interior.

Embodiment of the sacred: homoaffective experiences in an Umbanda terreiro in a country town

Abstract

This article aims to understand the place of male homosexuality in the Mina Nagô Cabocla Mariana and Tapinaré das Matas African Brazilian temple called Terreiro, through the narratives and corporalities produced in the country context. The aforementioned terreiro in the country town Igarapé-Açu, in northeastern Pará, Brazil, which encompasses numerous dissident sexualities, in addition to entities that relate in various ways with these subjects. For this reason, I first analyze the genealogy of the few studies on sexual diversity and gender in rural contexts, and then, I seek to understand, based on the narratives of a gay son of a saint and the entity entitled Zé Pelintra, the relationships, conflicts and confluences that occur in the shed. Finally, I present the concept of embodiment of the sacred, in order to explore the specificities of the space, the production of the subjects and the forms of the sacred built in the terreiro in an interior city.

Keywords: gay men; entities; conflicts; countryside.

Sobre medo, amor e engajamento: micropolítica das emoções a partir da militância de integrantes do coletivo Mães pela Liberdade¹

Maria Alice Magalhães da Silva Batista

Mestranda em Antropologia/Universidade Federal de Minas Gerais

<http://orcid.org/0000-0002-5917-9696>

mariaalicem00@gmail.com

Eu ainda tava muito emocionada com isso tudo de ver e vivenciar as dificuldades de vocês. Eu falei que eu não ia sossegar enquanto não tivesse uma mãe em cada esquina nessa cidade e enquanto tivesse uma violência, porque nós tudo ia gritar pra cidade ouvir (Márcia, em entrevista concedida em novembro de 2020).

O presente artigo propõe reflexões tecidas a partir das narrativas de integrantes do coletivo mineiro de familiares – especialmente mães – de pessoas LGBTQIA+², Mães pela Liberdade. O material a ser exposto é fruto de entrevistas em profundidade realizadas entre o final de 2020 e início de 2021, na ocasião de meu trabalho de conclusão de curso em Ciências Sociais; e de posterior trabalho de campo em eventos organizados pelas Mães em parceria com outros grupos LGBTQIA+ de Belo Horizonte durante o ano 2022, no contexto de minha pesquisa de mestrado em Antropologia. O trecho que abre o artigo é indicativo

- 1 Uma versão inicial desse artigo foi apresentada no Grupo de Trabalho “Antropologia das Emoções”, na 33ª Reunião Brasileira de Antropologia, coordenado por Maria Claudia Coelho e Raphael Bispo. Agradeço a ambos pelas sugestões. Agradeço, também, a Sabrina Finamori e Leandro de Oliveira pela leitura atenciosa e comentários, e, por fim, aos/às pareceristas pelas sugestões valiosas para o presente artigo.
- 2 Lésbicas, gays, bissexuais, travestis, transexuais, transgêneros, *queers*, intersexuais, assexuais e demais minorias de gênero e sexualidade. A sigla é comumente utilizada de modo a fazer referência à “comunidade” e ao “movimento” LGBTQIA+, tendo passado por uma série de modificações ao longo do tempo, especialmente a partir de dinâmicas e demandas por maior ou menor visibilidade de determinados segmentos, os quais passam a se inserir enquanto sujeitos políticos do que hoje chamamos movimento LGBT (Facchini & França, 2009). Ao longo do texto, optei por utilizar a sigla LGBTQIA+, excetuando-se casos em que me referia a falas de interlocutoras ou algum contexto em que a sigla era utilizada de outra forma, por exemplo textos mais antigos em que predominava o acrônimo LGBT.

do que pretendo abordar nas próximas páginas, a saber, o modo como as narrativas das interlocutoras foram permeadas por um discurso emocional, o qual envolve sua atuação política enquanto parte de um movimento social. A proposta é refletir, em um primeiro momento, sobre como as entrevistadas acionaram uma gramática emocional de modo a darem sentido às suas experiências para, em seguida, abordar como essa gramática também foi mobilizada enquanto ferramenta política de resistência na luta de tais pessoas pelos direitos dos/das filhos/as e contra a LGBTfobia do contexto brasileiro, em um cenário em que se colocam como aliadas e agentes no movimento LGBTQIA+ contemporâneo.

O Mães pela Liberdade foi fundado em Minas Gerais em 2020, a partir da fragmentação de membros anteriormente pertencentes à associação nacional Mães pela Diversidade³. Apresentam como seus principais objetivos o apoio aos seus filhos e filhas, a ocupação de espaços públicos de forma a fazerem visíveis as demandas do movimento, e o acolhimento de familiares de pessoas LGBTQIA+ que estejam passando por dificuldades em lidar com a revelação da orientação sexual e/ou identidade de gênero dos/das filhos/as (Batista, 2021). O coletivo é integrado por pessoas de todo o estado e apresenta maior mobilização em algumas cidades como Belo Horizonte e Juiz de Fora. As Mães⁴ da capital mineira, com quem tive mais contato, oferecem plantões semanais de acolhimento no Centro de Referência da Juventude (CRJ) da cidade, cujo objetivo é possibilitar uma espécie de rede de apoio para familiares e pessoas LGBTQIA+ que expressem tal necessidade. Além disso, costumam organizar eventos de confraternização, socialização e/ou formação, como rodas de conversa, piqueniques, *lives*, dentre outros. Se fazem presentes em uma série de eventos, dentre eles atos, marchas e protestos, bem como Paradas do Orgulho LGBTQIA+ e Semanas de Visibilidade Trans ou Lésbica, por exemplo.

As entrevistas que compõem esse artigo foram realizadas durante a pandemia do coronavírus, que teve início no ano de 2020, e demandou como uma das principais medidas de prevenção o isolamento social. Por esse motivo, se deram no âmbito virtual, através de chamadas de vídeo com cada uma das interlocutoras, que aqui serão chamadas de Márcia, Claudia, Teresa e Rita, de forma a resguardar seus nomes verdadeiros. Tiveram duração

3 O Mães pela Diversidade é um coletivo de mães e pais de pessoas LGBTQIA+, formado em 2014 em São Paulo, e que se espalhou pelos demais estados brasileiros a partir da formação de núcleos estaduais. O núcleo mineiro foi fundado em 2017 em Belo Horizonte, tendo se estendido a outros municípios do estado posteriormente, mas mantendo uma maior concentração de atividades na capital. Em 2020, após uma série de discordâncias das Mães de Minas Gerais quanto ao modo de organização e mobilização assumido pelas lideranças de São Paulo, as integrantes mineiras optaram por se desassociar do grupo e criar um movimento próprio.

4 Ao longo do artigo, a categoria “Mães” foi grafada com a primeira letra maiúscula quando referindo-se às integrantes do coletivo, de modo a diferenciar os momentos em que o termo foi mobilizado de uma forma geral daqueles em que se referia a elas.

variada, sendo a mais curta de quase uma hora e a mais longa de aproximadamente quatro horas, tendo se dividido em dois dias distintos. Em 2022, retomei o contato com as Mães, tendo acompanhado alguns eventos em que se fizeram presentes em Belo Horizonte, em um contexto de retomada das atividades coletivas presenciais⁵. Em tais ocasiões, tive a oportunidade de ver e conversar com Márcia e Teresa, que permaneceram mais ativas junto ao coletivo em relação a Claudia e Rita, bem como com outras Mães que fui conhecendo ao longo do campo.

As interlocutoras apresentaram um perfil relativamente semelhante em termos de raça, classe e geração, apresentando-se enquanto mulheres cisgênero brancas e de classe média, com idades entre cinquenta e setenta anos, sendo esse o perfil geral da maioria das integrantes do coletivo. Com exceção de Rita, que é pansexual, todas as outras entrevistadas são heterossexuais. Márcia é mãe de um filho gay, Teresa e Claudia são mães de filhas lésbicas e Rita de uma filha bissexual. Durante os eventos em que pude estar em campo, destacou-se a maior presença no coletivo de mães de filhas/os trans e de filhos gays.

Ainda que não seja a discussão central desse artigo, vale destacar que a fala de Márcia em referência à comunidade LGBTQIA+ foi intercalada por momentos em que mobilizava o “eles” e em outros o “vocês”, como exemplificado no trecho de abertura, tendo em vista que me declarei lésbica ao ser interpelada por ela. Perguntas sobre a minha sexualidade e pertencimento ao movimento LGBTQIA+ se fizeram recorrentes tanto pelas entrevistadas quanto por outras Mães com quem conversei durante o campo. Nas entrevistas, tais indagações ocorriam de forma mais direta, em que elas me perguntavam se eu era *LGBT ou heterossexual*⁶, ao passo em que durante os eventos em que estive presente, era comum que algumas Mães me tomassem como filha de alguma integrante do coletivo, ocasiões em que eu explicava que estava lá como pesquisadora e que não tinha relação de parentesco com nenhuma delas. Ainda que não fosse propriamente uma *filha*⁷,

5 Durante a pandemia, todas as atividades do coletivo foram pausadas ou adaptadas ao mundo virtual, tendo sido retomadas no modelo presencial apenas em 2022.

6 Ao longo do artigo, utilizo o itálico quando estiver reproduzindo as falas e categorias das próprias interlocutoras no meio do texto, sendo as citações maiores colocadas em recuo. As falas das interlocutoras não foram reproduzidas na íntegra, tendo sido recortados e selecionados trechos mais pertinentes às discussões aqui propostas.

7 Essa é uma categoria bem recorrente entre as Mães, a qual, sob minha perspectiva, atuava como uma forma de identificação de pessoas que não são integrantes do coletivo, mas também não são totalmente “de fora”. Interpretei que indagações sobre *quem era minha mãe* ou *de qual mãe eu era filha*, revelavam um processo em que buscavam ler o meu lugar junto a elas. Havia, nesses momentos, uma percepção rápida de que eu provavelmente não era uma Mãe pela Liberdade, tendo em vista que sou relativamente jovem, e de que me encontro em uma faixa etária mais próxima à dos/as filhos/as de boa parte das integrantes. Nesse sentido, a primeira conclusão de boa parte delas era a de que eu poderia ser uma filha de alguém do coletivo.

senti em muitos momentos que elas me tratavam em uma relação que era, por vezes, de cuidado. Penso que essa forma de se relacionar por parte delas é algo comum em suas interações com pessoas LGBTQIA+ de forma geral, na medida em que, como pontuado por muitas delas, elas acabavam *se tornando mães de muitas/os filhas/os*. Assim, penso que esse ser “de dentro” ou “de perto” (Gomes & Menezes, 2008) da comunidade em questão trouxe repercussões à minha pesquisa, especialmente uma maior abertura e acolhimento por parte delas, que me ofereciam histórias do coletivo e relatos familiares muitas vezes antes mesmo de eu perguntar.

Destaca-se, nessa direção, o que coloquei em termos de um borramento dos pretensos limites entre o meu “corpo-pesquisador” e “corpo-lésbico”, através de uma perspectiva que reivindica a produção de saberes localizados e de uma objetividade corporificada (Haraway, 1995). É, também, uma tentativa de “reconhecer a posição a partir da qual fazemos nossas perguntas e nossas interpretações”, na medida em que “nossas subjetividades formam o núcleo da teoria e método antropológicos.” (Blackwood, 1995, p. 55, tradução minha). Assim, em consonância com uma produção antropológica mais recente, encaro a empreitada de esconder as subjetividades e/ou emoções que permeiam nossas experiências de pesquisa e posterior escrita, típica de momentos iniciais da disciplina (Pratt, 2016), como pretensão a ser desafiada.

Dimensões teóricas: o campo das emoções

Contra-pondo-se ao senso comum de que as emoções seriam fenômenos universais e uma essência da humanidade que se manifesta da mesma forma em todo lugar, a antropologia das emoções se institucionalizou no contexto norte-americano a partir da década de 1980⁸, tomando-as como objeto de pesquisa social, histórica e culturalmente demarcado. Nessa direção, Claudia Rezende e Maria Claudia Coelho (2010) destacaram que as emoções adquiriram em nossa visão de mundo ocidental o duplo caráter de universalidade e singularidade, na medida em que são vistas como invariáveis e compartilhadas por todas as sociedades e pessoas, ao mesmo tempo em que derivam do

8 Ainda que a antropologia das emoções enquanto campo delimitado tenha se formado a partir de 1980, debates antropológicos que abordavam dimensões emocionais em sua análise precederam esse momento. Alguns clássicos da antropologia foram precursores em suas análises de aspectos envolvendo emoções, como Marcel Mauss em *A expressão obrigatória dos sentimentos* (1979), em que argumentou sobre como determinadas expressões emocionais eram também perpassadas por aspectos culturais, por exemplo pela obrigação social em demonstrá-las publicamente. Na década de 1930, Margaret Mead publicava *Sexo e Temperamento em Três Sociedades Primitivas* (1999), no qual trazia dimensões emocionais e de personalidade para a sua análise, argumentando que havia um importante componente cultural na formação de características psicológicas, temperamentais e emocionais de pessoas de diferentes sociedades.

interior de cada indivíduo. O olhar antropológico sobre elas se estruturou, assim, de forma a compreendê-las como categorias analíticas contextualizadas e socialmente erigidas.

Uma das autoras seminais de tal campo, Michele Rosaldo (2018) propôs um olhar para a categoria das emoções não como substâncias universais mapeáveis em nossos corpos, mas como práticas sociais; “sentimentos incorporados” e “pensamentos sentidos”, rompendo com as dicotomias ocidentais entre corpo e mente e razão e emoção. Também fundante do campo, Catherine Lutz (1990) discorreu sobre como nessa dicotomia entre razão e emoção, a segunda foi atrelada no contexto ocidental ao domínio do feminino. Isso porque ambas as categorias ocupariam o âmbito do natural, irracional e subjetivo em oposição à cultura e razão, creditadas ao masculino. Dessa maneira, Lutz argumentou que os discursos em torno da emoção seriam discursos sobre gênero. A autora apontou, ainda, que essa ligação entre emoções, mulheres e natureza se daria, entre outros aspectos, através do foco comumente colocado nos sentimentos teoricamente advindos da maternidade, como amor, cuidado e conexão enquanto essências do que seria ser mulher e mãe (Lutz, 1990).

Catherine Lutz e Lila Abu-Lughod (1990) propuseram uma abordagem sobre as emoções especialmente rentável ao campo, isto é, o contextualismo. Nela, as emoções extrapolariam o seu caráter de construto histórico-cultural, sendo encaradas como “um modo de ação social que produz efeitos no mundo” (Lutz & Abu-Lughod, 1990, p. 7). Seriam, portanto, algo que existe em contexto e/ou relação, sendo capazes de produzir transformações nas relações de poder. Como salientado por Rezende e Coelho (2010), a inovação de tal perspectiva seria a de se propor uma micropolítica da emoção, através da qual seria possível perceber a “capacidade para dramatizar, reforçar ou alterar as macrorrelações sociais que emolduram as relações interpessoais nas quais emerge a experiência emocional individual.” (Rezende & Coelho, 2010, p. 66).

O lugar das emoções e afetos nos movimentos sociais foi abordado em distintos contextos, a partir de análises em que ora são mobilizados como expressivos da motivação para o engajamento político e dos valores de determinado movimento (Rolemberg, 2021); ora como legitimadores dessa atuação, como meio de comunicar experiências de luta e de buscar adesão a ela (Álvarez, 2011). Também no contexto de reivindicações sociais, mas não necessariamente pela via dos movimentos, as emoções foram analisadas como espécie de ferramenta mobilizada a partir da evocação de discursos morais e emocionais que apelavam, por exemplo, à empatia e solidariedade de grupos que detêm o poder de assegurar direitos a determinadas minorias de gênero (Freire, 2020). No contexto de movimentos de mães de pessoas LGBTQIA+, Kaito Novais (2018) argumentou como as

Mães pela Diversidade, com as quais realizou sua pesquisa, se aproveitavam da associação entre emoções e feminilidade. O faziam através da apropriação de emoções e características tidas em nosso ideário como femininas e ligadas ao ser mãe, por exemplo amor, cuidado e acolhimento, de forma a legitimarem os processos de denúncia e luta contra a LGBTfobia.

De forma geral, em movimentos liderados por mães, como por exemplo na luta por justiça por filhos vitimados pelo Estado, há em comum o manuseio da maternidade como fonte de legitimação moral às suas reivindicações. Ainda que não sejam necessariamente o foco de análise dos textos que abordam tais movimentos, como em Jurema Brites e Claudia Fonseca (2013), e Adriana Vianna e Juliana Farias (2011), as emoções aparecem como um pano de fundo. Nos relatos apresentados, destacam-se falas sobre a dor de perder um filho, o consolo de compartilhar experiências com outras pessoas que “sentiam na pele” o mesmo que elas, assim como a noção de que a luta no movimento ajudava a “transformar a dor em solidariedade e amor” (Brites & Fonseca, 2013, p. 871).

Assim, partindo da perspectiva proposta por Lila Abu-Lughod e Catherine Lutz (1990) em se pensar as emoções como práticas discursivas que criam efeitos no mundo, a ideia desse texto é evidenciar a mobilização de um discurso emocional por parte de minhas interlocutoras de pesquisa. Tal acionamento esteve especialmente presente nas narrativas sobre os processos de adesão e ativismo junto ao coletivo, como veremos posteriormente. Além disso, pretendo abordar as transformações nas subjetividades vivenciadas e agenciadas por elas a partir da sociabilidade com outras Mães e com pessoas pertencentes às minorias sexuais e de gênero. Por fim, proponho uma discussão sobre como os discursos do coletivo trazem o amor como categoria central, a partir de uma perspectiva em que é através desse sentimento que elas constroem o seu engajamento político.

Adentrando a militância: medo, violência e engajamento

Ainda que não fosse o foco de minhas questões de pesquisa à época, o acionamento de um discurso emocional por parte das interlocutoras para tratar de suas experiências familiares e militantes ocupou importante espaço em suas falas. Seja nas narrativas sobre os processos de descobrimento acerca da orientação sexual das filhas e filhos⁹, de *rompimento da bolha* em que viviam através do acesso a informações sobre a comunidade

9 Ainda que não seja o foco desse texto, as narrativas sobre a “saída do armário” das/os filhas/os foram formuladas através do acionamento de uma série de emoções sentidas à época, como medo, angústia, preocupação e culpa. Essas formulações se encontram em consonância com a pesquisa de Leandro de Oliveira (2013), segundo o qual a revelação da homossexualidade nunca passa emocionalmente em branco nas narrativas de familiares, em que a mobilização de sentimentos denota a intensidade da experiência vivida e a sua demarcação na memória dessas pessoas.

LGBTQIA+, ou da entrada e atuação no Mães pela Liberdade, a mobilização de sentimentos como aspecto central de tais experiências não deixou de se fazer presente.

O ano de 2018 apareceu como data marcante e um divisor de águas nas falas de todas elas. As disputas e tensões políticas decorrentes das eleições presidenciais trouxeram matizes específicos para essas mulheres que, além de se posicionarem contrárias ao projeto político do então candidato Jair Bolsonaro, tinham o diferencial de serem familiares de pessoas LGBTQIA+. Essa distinção dizia respeito ao fato de que as minorias de gênero e sexualidade foram, em muitos momentos, um dos alvos dos discursos morais do então presidente, cujas falas incitavam o desrespeito e a violência contra tal comunidade, instigando um clima de incertezas, medo e instabilidade. Ser mãe de LGBTQIA+ significava, então, nutrir laços de afeto com pessoas pertencentes a um grupo com vidas menos vivíveis (Butler, 2019).

Era, nesse sentido, um momento de medo e preocupação duplos, na medida em que, como apontado por algumas Mães ao longo do campo, não apenas temiam pela vida dos/das filhos/as, mas também por sua saúde mental e bem-estar emocional. Em um evento virtual em que algumas Mães foram convidadas a fazerem um balanço dos quatro anos de governo Bolsonaro logo após as eleições de 2022, em que o mesmo não conseguiu se reeleger, uma delas narrou, por exemplo, que a filha, uma mulher trans lésbica, havia sofrido com ataques de pânico durante o período, tendo o seu cotidiano afetado pelo medo em relação à situação política da época, especialmente a violência direcionada à população trans¹⁰.

É nesse sentido que, ao serem indagadas sobre o processo de adesão ao Mães pela Liberdade, algumas das entrevistadas mobilizaram o medo quanto ao futuro das/os filhas/os como uma das principais emoções que estiveram envolvidas em sua entrada para o coletivo. Teresa trouxe a questão bem delineada a partir de descrições sobre como ficou *morrendo de medo e assustada* com o que aconteceria a seguir, na medida em que o *quadro de violência do Brasil* já era preocupante, e que o mencionado candidato estaria *incentivando e dando carta branca* para o fortalecimento de tais comportamentos. Ela contou, ainda, que sua entrada para o coletivo ocorreu alguns meses após o período eleitoral, o qual estava *afetando-a muito pessoalmente* e deixando-a *fragilizada*. Esse processo de adesão foi descrito como *maravilhoso*, tendo em vista que se conformou enquanto um espaço em que teve atendidas suas necessidades de *acolhimento* e *conversa*.

10 Ela materializou essa violência aguçada no período eleitoral com o exemplo de um caso que repercutiu nas redes sociais à época, de travestis que haviam sido agredidas em uma movimentada rua de Belo Horizonte. Na ocasião, testemunhas apontaram ter sido um caso de transfobia, em que duas travestis haviam sido agredidas por apoiadores de Jair Bolsonaro (Estado de Minas, 2018).

Márcia, que à época já integrava o coletivo, contou que houve um crescimento de familiares que passaram a procurar o grupo, motivadas pelo medo e angústia frente ao cenário eleitoral. Segundo ela,

todo mundo ficou com medo, e era um medo real. Porque o discurso de ódio era muito grande e tava legitimando a violência, né? As pessoas estavam sendo ameaçadas na rua por serem quem são. Então nós ficamos muito tensas na época (Márcia, em entrevista concedida em novembro de 2020).

Mesmo não sendo extensamente abordadas aqui, as falas de Rita e Claudia também trouxeram as eleições de 2018 como momento de contato com o coletivo, ainda que não tenham mobilizado a categoria do medo de forma direta. Rita contou que foi nessa época que descobriu sobre a sexualidade da filha, e passou a desejar mais informações sobre o assunto, bem como um engajamento maior de sua parte frente ao cenário político. Claudia, que já tinha experiência em movimentos sociais desde a juventude, revelou que conheceu as Mães em uma manifestação contrária à candidatura de Bolsonaro e que, após a vitória do mesmo, passou a intensificar sua atuação política.

A história da entrada de Márcia no coletivo é, na verdade, a história da criação do mesmo. Em conjunto com algumas outras mulheres, foi ela uma das principais responsáveis por fundar o núcleo mineiro do Mães pela Diversidade em 2017, tendo estado presente, também, no processo de desvinculação e criação do Mães pela Liberdade em 2020. A aproximação com a militância LGBTQIA+ se deu após o falecimento de sua mãe, de quem cuidava há alguns anos, ocasião na qual seu filho aconselhou-a a realizar atividades que preenchessem o tempo livre, dando a ideia de que ela se aproximasse do Mães pela Diversidade. Ao contatar a associação por meio de redes sociais, descobriu que não havia, ainda, um núcleo mineiro, tomando para si a tarefa de fundá-lo. Nesse processo, passou a ter acesso a uma série de informações e notícias sobre a LGBTfobia no contexto brasileiro, criando nela o temor quanto a possíveis violências sofridas pelo filho:

Porque ter um filho gay, ok. Quê que eu posso fazer? E quê que vai mudar a minha vida? Em nada, como realmente não mudava em nada. Pra mim era muito natural. Mas eu não tinha noção do que era a vida dele para a sociedade. Eu tinha noção do que ela era pra mim, do tanto que ela valia pra mim. [...] Comecei a procurar páginas LGBT, sites, e eu lembro que em uma das pesquisas eu fui pro Grupo Gay da Bahia. Aí aquele soco no estômago, né? [...] Aí que eu fui saber que o Brasil era o país que mais matava [pessoas LGBT no mundo]. Gente, isso pra mim me tirou o sono, sem brincadeira.

Eu entrei na página, comecei a seguir e veio a primeira porrada... “Brasil, primeiro lugar no ranking de matar LGBT”. Fiquei pasma, foi um soco

na minha barriga. Falei assim: Meu Deus! Como eu passei a vida inteira achando que cuidar do meu filho bastava pra manter ele vivo? Bastava pra ele ser feliz? Gente, aquilo foi um negócio que me chocou. (Márcia, em entrevista concedida em novembro de 2020).

As falas de Márcia trazem esboços de sensações que, se não são emoções no sentido estrito do termo, estão conectadas a elas a partir da compreensão das mesmas como “pensamentos sentidos através de rubores, pulsos, movimentos de nossos fígados, mentes, corações, estômagos, pele”. (Rosaldo, 2019, p. 38). Ainda que ela não tenha falado do medo propriamente dito, houve um acionamento de expressões que remetem a ele, bem como às noções de desconforto e ameaça. É especialmente interessante a relação posta nas falas de Teresa e Márcia entre a violência e o medo, sendo a primeira explicativa do surgimento do segundo. No trecho acima reproduzido, é também pertinente o modo como a segunda mobiliza metáforas que evocam a violência para descrever a maneira como se sentiu, por exemplo *aquela soco no estômago* e *a primeira porrada*.

Assim, a percepção da LGBTfobia no contexto brasileiro produziu nessas Mães o entendimento de que seus/suas filhos/as não estavam seguros/as apenas por serem aceitos/as no âmbito doméstico, na medida em que, no cenário público, suas vidas são menos vivíveis e passíveis de luto (Butler, 2019). Dentre outras questões, o medo da perda dos/das filhos/as e a necessidade em partilharem o sentimento e serem *acolhidas*, como colocado por Teresa, demarcaram a experiência de engajamento de tais mulheres. Ainda que o medo tenha sido tomado como central nessa primeira análise, vale destacar que ele apareceu acompanhado de outras emoções nas falas das entrevistadas, podendo ser rentável uma perspectiva de que ele integra um complexo emocional (Coelho, 2010), aparecendo acompanhado de emoções e sentimentos como ódio, angústia, fragilidade e tensão. Como veremos a frente, o amor também constou como parte desse complexo que delineou as narrativas de tais mulheres acerca de seu envolvimento com a militância.

Saindo da bolha: transformações e subjetividades a partir da militância materna

A partir do engajamento no coletivo, foram consonantes as narrativas das entrevistadas sobre transformações em suas subjetividades. Márcia referiu ao processo de se informar sobre a realidade social das minorias sexuais como o ato de *sair da bolha*. Nesse sentido, é a partir dessa saída e da atuação ao lado de outras Mães e de pessoas conformadas pelas mais amplas diversidades de gênero e sexualidade, que tais mulheres reinscreveram suas formas de ver e se posicionar no mundo. Márcia abordou como passou a perceber os casos de LGBTfobia em seu cotidiano, por exemplo através dos noticiários, demonstrando como a própria forma de enxergar a realidade ao seu redor foi transformada

nesse processo. Mais do que isso, o acesso a narrativas distintas de suas próprias vivências teve como um primeiro e importante impacto a percepção da alteridade.

Teresa abordou esse choque frente à alteridade a partir do relato sobre a sua experiência inicial com o Mães pela Diversidade. Sua primeira ida ao CRJ se deu durante uma roda de conversa organizada pelo coletivo, em que uma travesti publicamente conhecida na cidade havia sido convidada para falar sobre a própria história de vida, marcada na memória de Teresa pela reiteração de desafios, sofrimentos e violências experienciadas. Ao se encontrar frente a frente com ela, Teresa relatou ter sentido *constrangimento*, na medida em que *ficava sem graça de olhar, de ela achar que eu tava reparando ela demais. E eu tava mesmo. Tava achando curioso, tudo muito diferente do meu mundo*. Isso porque ela nunca havia se encontrado tão próxima de uma travesti, despertando a sensação de ser uma realidade completamente distinta de sua própria. Ao prosseguir a narrativa, ela apontou que foi *serenando, tentando lidar com o próprio conflito. Aí eu fui vendo que ela é só um ser humano! Ela é um ser humano igual a mim, igual a qualquer outra das mães*.

Destaca-se, assim, como as sensações acionadas por ela, como o constrangimento, a curiosidade e o conflito, emergem em um contexto social específico, em que a humanidade de um grupo, a saber, de mulheres trans e travestis, não é dada de antemão, mas precisa ser construída por tais pessoas. Podemos pensar tal questão à luz do argumento de Judith Butler (2020), segundo a qual as existências que não se conformam à matriz heterossexual habitam as “zonas ‘inóspitas’ e ‘inabitáveis’ da vida social, que são densamente povoadas por aqueles que não gozam do status de sujeito.” (Butler, 2020, p. 112). Teresa concluiu a narrativa apontando que percebeu, retrospectivamente, *o salto que teve ao se aproximar de outras possibilidades de existir*. Além disso, declarou ter percebido que o mundo e as pessoas são *diversos*, e que essa diversidade, ainda que não compreendida em sua integralidade, deve ser *respeitada*. Segundo ela, *“você tem que entender que é um ser humano e que tem que respeitar. Que chora, que ri, que briga, que sente, que ama, que tem defeitos, que tem qualidades assim como nós todos temos*.”

Essa construção de humanidade se dá, por vezes, e como demonstrado no trecho acima, através de falas que acionam emoções, especialmente a dor e o sofrimento das violências vivenciadas, para assim instigarem empatia e a própria humanização. É a partir do momento em que percebe que travestis também sentem tristeza, alegria, raiva, amor, e por isso choram, riem, brigam e amam, assim como todas as outras pessoas, que a condição de humanidade é concedida a elas. Ao analisar o modelo de petição que visa a efetivação do direito à alteração do nome e/ou sexo por pessoas transexuais elaborada no Núcleo de Defesa da Diversidade Sexual e Direitos Homoafetivos do Rio de Janeiro, Lucas Freire

(2020) constatou a produção de uma imagem de tais sujeitos como vítimas da natureza e da sociedade, assim como a construção de um apelo emocional e moral, baseado na prerrogativa do direito à dignidade humana de tais pessoas. Segundo ele, haveria uma tentativa de evocar empatia e compaixão a partir dessa imagem construída de pessoas trans como vítimas sujeitas a uma série de violências ao longo da vida. Há, assim, um agenciamento recorrente de emoções como forma de lograr desde a humanização de tais pessoas até a sua admissão enquanto sujeitos de direitos frente ao Estado.

É, também, nesse processo de percepção da alteridade que ocorre um outro, de desconstrução e aprendizagem, o qual perpassou e foi perpassado pelo engajamento político de tais mulheres. Claudia destacou que *a gente aprende muito. Quando você faz um acolhimento e vê outros casos, situações que as pessoas tão passando, coisas que às vezes a gente fala sem querer, e que não tá politicamente correto. Então é um aprendizado mesmo*. Rita comentou como essa *participação foi uma mudança total de vida em termos de aprendizado, de conhecimento e de tudo que eu não tive uma vida inteira, porque o meu núcleo jamais me possibilitaria isso*. Teresa acrescentou, em outro momento, que *a escuta te fortalece muito, e te faz sentir uma pessoa melhor. Você aprende, tem mais empatia*. Márcia pontuou como a partir desse engajamento, as Mães passavam até mesmo a *questionar* a forma como se davam as suas relações, especialmente o *machismo* dos companheiros em suas interações cotidianas. Vale destacar que esse aprendizado está intimamente marcado pela noção de experiência, em que é a partir de seu compartilhamento que elas aprendem e se engajam. Há, nesse sentido, uma demarcação do coletivo como o que Claudia colocou enquanto *escola política*, ou seja, essa aquisição de conhecimento político através da prática e da experiência.

Adicionado a isso, o coletivo constou em algumas das falas como espaço de sociabilidade e criação de laços de afeto, atuando como uma espécie de rede de apoio ampliada. Não foram raras as falas de integrantes sobre como o coletivo era uma fonte de *força, amparo, colo, empatia e acolhimento*. Destaca-se, assim, a adesão à militância materna enquanto atuante na metamorfose das subjetividades e relações dessas mulheres. A saída de dentro do armário por parte das/dos filhas/os as impulsionou, em diferentes níveis, rumo ao engajamento para fora do espaço doméstico. Essa atuação, por sua vez, operou na transformação das relações internas a tal âmbito, reescrevendo as tessituras subjetivas e familiares de tais mulheres. Há, portanto, uma empreitada em que, como apontado por Márcia, *o movimento social mexe com toda uma história das pessoas*.

O armário e o amor: trabalho emocional e micropolítica das emoções

Em outro momento (Batista, 2021), explorei o que considerei como duas das principais estratégias de mobilização por parte das Mães pela Liberdade, sendo elas a ocupação dos espaços públicos¹¹ e o processo de sair do armário enquanto “mães de LGBT” (Novais, 2018). Retomo a segunda nesse artigo, de forma a pensá-la a partir de uma análise das emoções. O trecho a seguir, proferido por Márcia durante nossa entrevista, bem demonstra a noção em torno da ideia de *sair do armário*, ou de *tirar as Mães do armário*:

Porque eu queria mostrar, e isso trouxe muita mãe. Eu falo assim “vem ser feliz, sair do armário é libertador”. Na hora que você liga o botão do foda-se pro povo, não tem nada melhor do que você ser você mesma. Porque a mãe para de ficar incomodada. Começa aquela conversa e ela tem um olhar de enfrentamento que ela mata o outro na hora que tá conversando. As pessoas param de violentar essas mães [Márcia, em entrevista concedida em novembro de 2020].

Márcia acrescentou que quando os comentários de terceiros sobre a orientação sexual e/ou identidade de gênero dos/das filhos/as *incomodam* uma mãe, é porque ela não está *bem resolvida*, o que deve ser *trabalhado* por ela através do *diálogo*. Seria necessário, então, que ela *refletisse* para *mudar*. Sair do armário nesse contexto remete ao processo agenciado por essas Mães, em que o fato de as/os filhas/os serem LGBTQIA+ deixa de ser uma questão associada à dimensão de problema ou anormalidade, e que por isso deveria ser escondida. É descrito, ainda, como um movimento *libertador* e *empoderador da própria condição de pessoa*. Vale destacar que ainda que essa experiência assuma significados emocionais e sociais distintos para pessoas LGBTQIA+ e para as Mães, em sua maioria heterossexuais e cisgênero, há uma similitude quanto à noção de que esse movimento é *libertador*.

Pertinente destacar como a LGBTfobia, exemplificada na fala de Márcia por comentários jocosos ou especulações de terceiros acerca da orientação sexual de um/uma familiar, apareceu não apenas como uma violência experienciada por parte de pessoas

11 Tanto a partir das falas das interlocutoras quanto do acompanhamento do coletivo, foi se delineando como uma estratégia importante agenciada por elas a ocupação de espaços e eventos públicos da cidade enquanto mães de LGBTQIA+. Em tais ocasiões, elas se valiam de um repertório simbólico - através de faixas e adereços com as cores do arco-íris - e discursivo - a partir do destaque à posição de mães - para demonstrarem o apoio aos filhos e filhas e à comunidade LGBTQIA+ como um todo. Em 2022, por exemplo, o coletivo ajudou a organizar um “piquenique das famílias”, que ocorreu em uma praça movimentada da capital mineira, assim como um desfile de moda protagonizado por Mães e seus/suas filhos/as em um complexo de bares e lojas da cidade, considerado um dos pontos de lazer mais tradicional e movimentado de Belo Horizonte. Em anos anteriores, destacava-se, também, a participação de membros do coletivo em blocos de carnaval de rua voltados à comunidade, nos quais elas subiam nos trios para discursarem sobre a importância do *acolhimento* e *orgulho* por parte de familiares de minorias sexuais e de gênero.

que são LGBTQIA+, mas também por seus familiares. Há uma transmutação em que a dor das/dos filhas/os vira, também, a dor das mães. Desse modo, é apenas a partir do processo de *libertação*, em que a identidade social das/dos filhas/os passa a ser uma fonte de *empoderamento* também para elas, que as mesmas *deixam de ser violentadas*.

Tais falas são demonstrativas de como esse *sair* ou *tirar as Mães do armário* figura enquanto uma forma de trabalho emocional, como proposto por Arlie Hochschild (2013). Segundo a autora, o trabalho emocional seria a tentativa deliberada de se modificar um sentimento. Tal empreitada pode se dar a partir da evocação ou da supressão; isto é, da tentativa de evocar um sentimento anteriormente ausente, ou do trabalho sobre uma emoção presente da qual se deseja livrar. Hochschild argumentou, ainda, que tal fenômeno se refere à tentativa de transformar um sentimento, o que significa dizer que não necessariamente tal esforço será bem-sucedido, ainda assim constando como um exemplo de trabalho emocional. O que importa analiticamente é a tentativa de se exercer algum efeito sobre as emoções.

No caso das Mães, destacou-se como transformam - ou se empenham em transformar - emoções de *vergonha*, *medo*, *angústia* e *desconforto*; ou, melhor dizendo, se empenham em um trabalho de supressão desses sentimentos, concomitante ao de evocação de outros, como *amor* e *orgulho*. Além disso, ainda que por vezes o que seja colocado como objetivo do coletivo apresente-se a partir do *tirar as Mães do armário*, Márcia destacou como esse é um movimento que só se torna possível através do agenciamento da própria pessoa. Segundo ela, enquanto integrante do movimento, ela *não pode mudar ninguém, mas pode provocá-la pra ela se mudar*, na medida em que *quem sai do armário é a própria pessoa*. Tal noção revela que esse é um processo compartilhado e coletivo, no qual há um trabalho emocional pretendido “do self sobre o self, por alguém sobre outros e pelos outros sobre alguém” (Hochschild, 2013, p. 187).

Teresa elaborou uma narrativa que parece exemplificar esse movimento de *saída do armário*. Ela contou que inicialmente sentiu certa apreensão em circular a informação sobre a lesbianidade da filha, na medida em que *a gente se deixa ser atingido pela avaliação do outro*, e que há uma *dependência quanto ao olhar do outro*. Posteriormente, ela contou ter *lidado* com a situação, começando a compartilhar a informação em contextos oportunos, tendo em vista que aprendeu a *parar de se incomodar com o que os outros pensam*. Segundo ela, todo esse processo foi ancorado no fato de que o *amor pela filha era inabalável e estava acima de qualquer coisa*¹².

12 Vale destacar que ainda que seu caso exemplifique bem o objetivo do coletivo quanto a essa questão, ela passou por todo o processo antes mesmo de adentrá-lo, o que demonstra que ele não é exclusivo de suas integrantes. Contudo, ela também falou sobre como teria sido tudo mais fácil, rápido e tranquilo se

O amor ocupou centralidade nos discursos de membros do coletivo, figurando como categoria base de suas mobilizações. É por *amarem* as/os filhas/os que não apenas as/os *acolheram*, mas se engajaram em uma luta por e junto a elas/eles. Há, nesse sentido, uma produção de discursos emocionais que estão imbricados à maternidade, na medida em que as emoções e práticas de *amor*, *carinho* e *cuidado* não são desvinculadas do fato de que essas mulheres são mães. Isso foi demonstrado, por exemplo, através da fala de Teresa de que, ao se aproximar do coletivo, foi prontamente recebida com muitas demonstrações de *afeto*, e que as outras integrantes se mostraram *super carinhosas, coisa de mãe mesmo*. Há, ainda, um destaque e supervalorização de sua figura materna, que parece não apenas motivar, mas legitimar sua atuação, assim como expresso em outros movimentos protagonizados por mães (Brites & Fonseca, 2013; Vianna & Farias, 2011; Novais, 2018)¹³. A percepção dessa forma de legitimação era, inclusive, algo percebido por algumas delas, como exemplificado em uma fala de Rita. Segundo ela, o coletivo era *recebido de portas abertas em qualquer lugar*, como hospitais, delegacias e órgãos como conselho tutelar, na medida em que eram mães falando de uma *realidade que precisa ter atenção e não está tendo*, e que esse nome [mãe] tem um peso.

Essa evocação do amor pode ser pensada, também, como uma estratégia em que tais mulheres dramatizam e alteram as relações sociais à sua volta, desafiando e reinscrevendo diferenças de poder (Abu-Lughod & Lutz, 1990). Contrapondo as produções discursivas em torno da comunidade LGBTQIA+ que mobilizam sentimentos como o ódio e o desprezo, as Mães se empenham na construção de discursividades pautadas no *amor, respeito e orgulho*. Como exposto por William Miller (1997), o desprezo e desgosto apresentam intenso significado político, trabalhando em hierarquizações morais entre quem sente e a quem esses sentimentos são direcionados. Maria Elvira Díaz-Benítez, Kaciano Gadelha e Everton Rangel (2021) apontaram que emoções como desprezo, nojo e humilhação apresentam-se enquanto potenciais chaves de interpretação das gramáticas da LGBTfobia, na medida em que revelam a criação e manutenção de “exercícios hierárquicos da diferença” (Díaz-Benítez; Gadelha & Rangel, 2021, p. 12).

Assim, se por um lado, essas emoções são por vezes dirigidas às minorias de gênero e sexualidade, produzindo e reforçando hierarquias sociais e morais; por outro, o amor,

já conhecesse o grupo no período em que vivenciou tudo isso. Podemos pensar, então, que boa parte do que tentam fazer as Mães é catalisar e facilitar tais vivências, além de torná-las menos solitárias para as mulheres que as experimentam.

- 13 Essencial destacar que, ainda que tenham em comum esse acionamento da maternidade como fonte de legitimidade, os movimentos de familiares de vítimas de violência policial trazem como aspecto central o racismo e o genocídio enquanto política de Estado, sendo formados, em sua maioria, por mães negras e periféricas, ao contrário do Mães pela Liberdade, em grande parte integrado por mulheres brancas de classes médias.

respeito e orgulho são acionados aqui como emoções potencialmente capazes de subverter essa “superioridade moral da heterossexualidade” (Oliveira, 2011) e da cisgeneridade. Ao amarem as/os filhas/os e publicizarem tal sentimento, colocam sob rasura a noção de que elas/eles são moral e socialmente inferiores, e que por isso não são dignos de amor, e por extensão, de direitos. Há, também, uma dimensão da mobilização do amor que busca alterar tais relações de poder a partir de uma percepção de que, ao demonstrarem publicamente que amam as/os filhas/os, materializam para outras famílias essa possibilidade de amar e acolher familiares LGBTQIA+. Como posto por uma mãe acerca do efeito de demonstrar o amor pelo filho, *se você tem essa família que fala isso pro seu filho, você atrai isso pras outras famílias também.*

Assim, é porque *riem, choram, brigam, amam*, e, portanto, *sentem*, bem como por serem suas/seus filhas/os, que são pessoas dignas de amor, respeito e de direitos. Podemos formular, portanto, que a estratégia das Mães parece ser a de estabelecer e evidenciar a humanidade dos/das filhos/as através de reiteraões morais e emocionais, em que se aproveitam da suposta força do amor materno para reinventarem o que é ser uma mãe ou uma família de LGBTQIA+. Em vista disso, e como exposto no trecho que abriu esse texto, são as *emoções* advindas do conhecimento sobre as *dificuldades* vivenciadas pela população LGBTQIA+ que incentivaram as mães a se tornarem Mães pela Liberdade, *ocupando as esquinas da cidade e gritando* para que assim fossem ouvidas.

Considerações finais

Inserindo-se em um contexto de disputas de significados e discursividades em torno das vivências e direitos da comunidade LGBTQIA+, as Mães pela Liberdade se empenham em subverter lógicas referentes a categorias como maternidades e famílias. Colocam-se em oposição a discursos de que as diversidades de gênero e sexualidade são ameaças à instituição familiar, na medida em que expõem e reiteram não apenas o fato de que seus/suas filhos/as possuem uma família, mas que são *inabalavelmente* amados/as por elas. Capturam noções do senso comum sobre a maternidade, ao mesmo tempo em que constroem novos significados para essas experiências.

Silvia Aguião (2018) abordou como já há algum tempo tem se demarcado na cena do movimento LGBT a mobilização das mães, de forma a angariar solidariedade pública em torno dos direitos LGBT. Essa estratégia tem se dado a partir de discursos em que é destacado o “sofrimento da discriminação, do preconceito e da violência cometida contra seus filhos”, na medida em que “as mães também sofrem a homofobia quando os seus filhos são vitimados.” (Aguião, 2018, p. 164). Seja a partir da reiteração do amor

ou do sofrimento vivenciado por essas mulheres, há uma recorrência do acionamento de discursos emocionais como estratégia política do movimento. Como vimos anteriormente, essa tática é também mobilizada pelas próprias pessoas LGBTQIA+.

Nesse sentido, os discursos emocionais e morais figuram enquanto estratégia de construções epistemológicas, ontológicas e políticas em disputa, tanto por setores contrários às diversidades sexuais e de gênero quanto por aqueles aliados a elas. As emoções figuram, assim, como produtoras de efeitos em suas vidas e relações, e como ferramentas para produzir efeitos e transformações no cenário político mais amplo. O medo e o amor aparecem como motivadores de sua adesão à militância, e são mobilizados, assim como uma gama de outros sentimentos, em sua atuação coletiva.

Podemos refletir sobre como esse trabalho emocional em que se empenham as integrantes do coletivo é, também, um trabalho cognitivo. A reordenação - ou tentativa de reordenação - de seus sentimentos é acompanhada de um processo de aprendizagem, em que, a partir da *saída da bolha*, reelaboram suas visões de si e do mundo à sua volta. Dessa maneira, saem de um estágio inicial de desconhecimento sobre questões relativas à comunidade LGBTQIA+ para o de instrução e de incentivo à aprendizagem por parte de outras mães.

Por fim, ainda que as interlocutoras aqui apresentadas tenham se posicionado enquanto *militantes* ou *ativistas*, nem todas as participantes do coletivo necessariamente se consideram enquanto tais. Muitas delas buscam o grupo e passam a integrá-lo por desejarem compartilhar e trabalhar suas angústias e questões em relação aos filhos e filhas, sem necessariamente passarem a se engajar politicamente. Nesse sentido, se em muitos casos o trabalho emocional vivenciado a partir da adesão ao grupo culmina em uma atuação política por parte das Mães, esse não é o único caminho possível a ser trilhado por elas.

Referências

Abu-Lughod, Lila; Lutz, Catherine (1990). Introduction: Emotion, discourse and the politics of everyday life. In C. Lutz & L. Abu-Lughod (ed.), *Language and the Politics of Emotion* (pp. 1-23). Cambridge: Cambridge University Press.

Aguião, Silvia (2018). *Fazer-se no "Estado": uma etnografia sobre o processo de constituição dos "LGBT" como sujeitos de direitos no Brasil contemporâneo*. Rio de Janeiro: EdUERJ.

Álvarez, Maria Inés. F. (2011). Além da racionalidade: o estudo das emoções como práticas políticas. *Mana*, 17(1), pp. 41-68.

Badinter, Elisabeth (1985). *Um amor conquistado: o mito do amor materno*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.

Batista, Maria Alice Magalhães da Silva (2021). Ocupação dos espaços públicos e militância materna para fora do armário: atuação política entre integrantes do coletivo mães pela liberdade. *Novos Debates*, 7(2), pp. 1-17.

Blackwood, Evellyn (1995). Falling in love with na-Other lesbian: reflections on identity in fieldwork. In: D. Kulick & M. Wilson, *Taboo: Sex, Identity and Erotic Subjectivity in Anthropological Fieldwork* (pp.51-70). New York: Routledge.

Brites, Jurema & Fonseca, Cláudia (2013). As metamorfoses de um movimento social: Mães de vítimas de violência no Brasil. *Anál. Social*, 209(1), pp.858-877.

Butler, Judith (2019). *Vida precária: os poderes do luto e da violência*. Belo Horizonte: Autêntica Editora.

____ (2020). *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira.

Coelho, Maria Cláudia (2010). Narrativas da violência: a dimensão micropolítica das emoções. *Mana*, 16(2), pp. 265-285.

Díaz-Benítez, Maria Elvira; Gadelha, Kaciano & Rangel, Everton (2021). Nojo, humilhação e desprezo: uma antropologia das emoções hostis e da hierarquia social. *Anuário Antropológico*, 46(3), pp.10-29.

Facchini, Regina & Lins França, Isadora (2009). De cores e matizes: sujeitos, conexões e desafios no Movimento LGBT brasileiro. *Sexualidad, Salud y Sociedad - Revista Latinoamericana*, 3(1), pp. 54-81.

Estado de Minas (2018). Polícia investiga agressão a travestis e tumulto na Avenida Afonso Pena (11 de outubro). Belo Horizonte. Disponível em: https://www.em.com.br/app/noticia/gerais/2018/10/11/interna_gerais,996535/policia-investiga-agressao-a-travestis-e-tumulto-na-avenida-afonso-pen.shtml

Freire, Lucas (2020). Em defesa da dignidade: moralidades e emoções nas demandas por direitos de pessoas transexuais. *Mana*, 26(2), pp. 1-30.

Gomes, Edlaine de Campos & Menezes, Rachel Aisengart (2008). Etnografias possíveis: “estar” ou “ser” de dentro. *Ponto Urbe*, 3, pp. 1-24.

Haraway, Donna (1995). Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. *Cadernos Pagu*, 5, pp. 7-41.

Hochschild, Arlie Russel (2013). Trabalho Emocional, regras de sentimento e estrutura social. In: M. C. Coelho (ed.), *Estudos Sobre Interação: textos escolhidos* (pp.169-209). Rio de Janeiro: EDUERJ.

Lutz, Catherine (1990). Engendered emotion: gender, power, and the rhetoric of emotional control in American discourse. In: C. Lutz & L. Abu-Lughod (ed.), *Language and the Politics of Emotion* (pp.69-91). Cambridge: Cambridge University Press.

Mauss, Marcel (1979). A expressão Obrigatória dos Sentimentos. In R. Cardoso de Oliveira (ed.), *Mauss: Antropologia* (pp. 147-153). São Paulo: Ática.

Mead, Margaret (1999). *Sexo e Temperamento*. São Paulo: Editora Perspectiva.

Miller, William (1997). *The anatomy of disgust*. Harvard: Harvard University Press.

Novais, Kaito Campos de (2018). *Gestos de amor, gestações de lutas: uma etnografia desenhada sobre o movimento mães pela diversidade*. Dissertação de Mestrado, PPGAS/ Universidade Federal de Goiás, Goiânia, GO, Brasil.

Oliveira, Leandro (2011). Diversidade sexual, gênero e família: notas sobre o problema da superioridade moral da heterossexualidade. In G. Passamani (ed.), *(Contra)Pontos: ensaios de gênero, sexualidade e diversidade sexual* (pp.53-65). Campo Grande: Editora UFMS.

____ (2013). *Os sentidos da aceitação: família e orientação sexual no Brasil contemporâneo*. Tese de Doutorado, PPGAS/Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, RJ, Brasil.

Pratt, Mary Pouise (2016). Trabalho de Campo em Lugares Comuns. In J. Clifford & G. Marcus (ed.), *A Escrita da Cultura: poética e política da etnografia* (pp. 63-90). Rio de Janeiro: Papéis Selvagens/EdUFRJ.

Rezende, Claudia B. & Coelho, Maria Cláudia (2010). *Antropologia das Emoções*. Rio de Janeiro: FGV.

Rolemberg, Igor (2021). Ritual, emoções e engajamento militante: a produção em ato da *mística* na romaria dos mártires da floresta em Nova Ipixuna/PA. *Revista De Antropologia*, 64(2), pp.1-22.

Rosaldo, Michele Zimbalist (2019). Em direção a uma antropologia do self e do sentimento. *Revista Brasileira de Sociologia da Emoção*, 18(54), pp. 31-49.

Vianna, Adriana & Farias, Juliana (2011). A guerra das mães: dor e política em situações de violência institucional. *Cadernos Pagu*, 37, pp. 79-116.

Recebido em 06 de fevereiro de 2023.

Aceito em 17 de outubro de 2023.

Sobre medo, amor e engajamento: micropolítica das emoções a partir da militância de integrantes do coletivo Mães pela Liberdade

Resumo

Neste artigo, proponho reflexões tecidas a partir da interlocução com integrantes do coletivo de familiares de pessoas LGBTQIA+, Mães pela Liberdade, realizada através de entrevistas durante 2020 e 2021 e de trabalho de campo durante 2022. A partir de arcabouço teórico da Antropologia das Emoções, pretendo refletir sobre as narrativas de algumas mães acerca de sua adesão ao coletivo, bem como das transformações em suas subjetividades, possibilitadas pelo engajamento político, abordando o modo como tais falas foram permeadas por uma gramática das emoções. Desenvolvo, também, como essa gramática foi mobilizada enquanto ferramenta política na luta pelos direitos dos/das filhos/as e contra a LGBTfobia, a partir da evocação de categorias como acolhimento e amor num contexto de aliança ao movimento LGBTQIA+. Partindo de uma perspectiva micropolítica das emoções, proponho que exista um gerenciamento discursivo dessas emoções como forma de criar efeitos no cenário de políticas sexuais brasileiro, constando como prática de resistência e de aliança às minorias de gênero e sexualidade.

Palavras-chave: militância materna; movimento LGBT; antropologia das emoções; família.

Fear, love and political action: micropolitics of emotion based on the activism of the Mothers for Liberty

Abstract

This is an analysis constructed through interviews performed in 2020 and 2021 with members of the collective of LGBTQIA+'s families, Mães pela Liberdade, and through fieldwork in 2022. The objective is to reflect on the narratives of some mothers about their adherence to the collective, as well as the transformations in their subjectivities experienced through their involvement in the collective, arguing that those narratives were pervaded by an emotional grammar. The goal is also to address how this grammar was used as a political tool in their mobilization for the rights of their children, and against LGBTphobia, based on the evocation of categories such as acceptance and love in a context of alliance with the LGBTQIA+ movement. From a micropolitical perspective of emotions, the intention is to highlight how there is a discursive management of such emotions as a way to create effects in the Brazilian scenario of sexual politics, consisting as a practice of resistance and an alliance with gender and sexuality minorities.

Keywords: activist mothering; LGBT movement; anthropology of emotions; family.

Violência interpessoal contra adolescentes LGBT: Uma perspectiva ampliada sobre tendências, contextos regionais e desafios emergentes

Ana Livia Félix e Silva

Graduanda em medicina/Universidade Federal de Goiás

<http://orcid.org/0000-0002-7029-9277>

ana.felix@discente.ufg.br

Caio César Caetano Mendonça

Graduando em medicina/Universidade Federal de Goiás

<http://orcid.org/0000-0002-9529-9564>

caiocezar@discente.ufg.br

Brenno Alves Viana

Graduando em medicina/Universidade Federal de Goiás

<http://orcid.org/0000-0002-2361-7615>

brenno.viana@discente.ufg.br

Isabella Withória Caldas da Silva Souza

Graduanda em medicina/Universidade Federal de Goiás

<http://orcid.org/0000-0003-1928-4800>

isabellacaldas@discente.ufg.br

Monarko Nunes de Azevedo

Professor Adjunto/Departamento de Saúde Coletiva, Instituto de Patologia Tropical e

Saúde Pública/Universidade Federal de Goiás

<http://orcid.org/0000-0001-6536-7848>

monarko@ufg.br

Introdução

A violência interpessoal pode ser entendida como o uso intencional da força física ou poder, ameaçador ou real, contra outra pessoa ou contra um grupo ou comunidade (Silva & Fernandes, 2022). Esse tipo de agressão pode ser física, verbal, psicológica ou sexual e como decorrência, pode levar a injúrias e consequências dos mais diferentes tipos.

No Brasil, a violência interpessoal é a principal causa de morte entre os jovens (Cerqueira et al., 2021). Além disso, outro impacto direto dessa ação pode ser visualizado pela redução do desempenho escolar frente ao aumento da hostilidade do ambiente escolar (ABGLT, 2016). No entanto, apesar de se reconhecer que os aspectos em torno da sexualidade e identidade de gênero se relacionam com o processo de violação dos direitos humanos e com o aumento dos episódios de violência (Cardoso & Ferro, 2012), há uma escassez na literatura atual de trabalhos que procurem entender os aspectos envolvidos nas situações de violência contra jovens lésbicas, gays, bissexuais, travestis e transsexuais (LGBT) perpetrada por outros sujeitos (Falleiros et al., 2018).

Historicamente, no Brasil, os comportamentos sexuais e a estrutura social que geram atos discriminatórios e preconceitos se apoiam na dialética entre homossexualidade e heterossexualidade, mas de forma a priorizar, por meio de um mecanismo que a torna compulsória e natural, a heterossexualidade (Falleiros et al., 2018). Esta teoria pode explicar os dados encontrados nos poucos estudos relacionados à violência e ao preconceito contra a população LGBT, e que apontam para períodos crescentes nesse grupo de adolescentes e jovens vítimas de violência (Cerqueira et al., 2021; Falleiros et al., 2018; Oliveira & Mott, 2022; IBGE, 2021). Apesar desse cenário, somente em meados do ano de 2014 as informações sobre nome social, orientação sexual e identidade de gênero foram incluídas na Ficha de Notificação Individual e, conseqüentemente, os dados sobre violência interpessoal e autoprovocada contra a população LGBT passaram a fazer parte do Sistema de Informação de Agravos de Notificação (SINAN) (Brasil, 2016).

É nesse contexto que questões como a redução da violência e outras situações de desigualdades de direitos passam a compor o conjunto das agendas políticas governamentais, como é o caso do Programa Saúde na Escola (PSE) que busca promover ações de da cultura de paz, cidadania, direitos humanos e prevenção das violências, visando diminuir situações de vitimização, inclusive contra jovens LGBT, dentro e fora do ambiente escolar (Lopes, Nogueira & Rocha, 2018).

Isso é possível, pois é na escola onde ocorre a fase de desenvolvimento infanto-juvenil em relação aos seus conhecimentos quanto a si como entes em uma sociedade diversa ao que tange sexualidade, já que é um ambiente propício para o seu desenvolver

em uma gama de aspectos (Buenos et al., 2020). No entanto, apesar das estratégias implementadas pelo PSE, aproximadamente 27 a 73% do público jovem em idade escolar já podem ter sofrido algum tipo de agressão verbal, física ou assédio na escola por causa de sua orientação sexual ou identidade/expressão de gênero (ABGLT, 2016).

Entendendo que, mesmo com as ações desenvolvidas pelo PSE em todo território nacional, a situação de vitimização violenta se estende para o período da adolescência nos grupos de escolares que não se adequam à heteronormatividade o presente estudo teve o objetivo de apresentar uma análise temporal das taxas de notificação de violência contra adolescentes e jovens LGBT em idade escolar nas regiões do país que aderiram ao PSE.

Metodologia

Trata-se de um estudo ecológico de séries temporais das taxas de violência interpessoal envolvendo pessoas LGBT¹ em idade escolar e residentes nas regiões do país entre 2015 a 2021. Esse recorte temporal refere-se aos anos em que foi possível registrar informações sobre orientação sexual e identidade de gênero com completude adequada, conforme alterações realizadas a partir de outubro de 2014 (Brasil, 2016).

A população de estudo constituiu-se de adolescentes e jovens LGBT de 10 a 19 anos de idade, residentes nas regiões do país que aderiram ao PSE no período do estudo. A faixa etária analisada engloba o intervalo que compreende a fase da adolescência, de acordo com a Organização Mundial de Saúde (OMS)², cuja grande maioria dos indivíduos estão frequentando o ambiente escolar.

Os dados sobre os casos de violência interpessoal foram retirados do Sistema de Informação de Agravos de Notificação (SINAN), no site do DataSUS, de acordo com o Código Internacional de Doenças em sua décima edição (CID-10), com o ID Y09. Foram selecionadas as notificações com preenchimento da variável orientação sexual como homossexual (*gays/lésbicas*) ou bissexual e as notificações com preenchimento da variável identidade de gênero como travesti, mulher transexual ou homem transexual. A intersecção entre os dois grupos foi possível em casos de indivíduos heterossexuais com identidade de gênero travesti ou transexual e em casos de cisgêneros com orientação sexual gay/lésbica ou bissexual (Pinto et al., 2020).

1 A definição da população apenas de lésbicas, gays, bissexuais, travestis e transexuais se deu pelo fato desta ficha não contemplar as demais orientações sexuais e identidades existentes.

2 O Ministério da Saúde segue a convenção elaborada pela Organização Mundial da Saúde (OMS). A adolescência vai dos 10 aos 19 anos, 11 meses e 29 dias, e a juventude acontece entre 15 e 24 anos. Isso significa que os últimos anos da adolescência se misturam com os primeiros anos da juventude. O Ministério da Saúde adota ainda o termo “pessoas jovens” para se referir ao conjunto de adolescentes e jovens, ou seja, à abrangente faixa compreendida entre 10 e 24 anos.

As taxas anuais de notificação de violência contra jovens LGBT a cada 100 mil habitantes, padronizadas por idade, foram calculadas utilizando como denominador a população residente no estado ou região do país que aderiu ao PSE, em cada ano. As informações sobre as unidades da federação e regiões do país que aderiram ao PSE entre os anos de 2015 até 2021 foram fornecidas pelo Departamento de Promoção da Saúde do Ministério da Saúde (PSE/DEPROS/SAPS/MS). Já os dados da população residente foram obtidos das estimativas de população realizadas pelo IBGE acessíveis no sítio eletrônico do Departamento de Informática do SUS (Datasus).

Após a realização da tabulação e organização dos dados, as taxas e as variações percentuais foram calculadas pelo programa da Microsoft Excel. Para a análise estatística, utilizou-se o software Stata versão 14.0. (Stata Statistical Software: Release 14. College Station, TX: StataCorp LP). O método de Prais-Winsten para regressão linear generalizada foi aplicado para analisar as tendências das taxas de notificação. Os modelos criados para os logaritmos consideraram as taxas de notificação em cada uma das unidades da federação como variável dependente e o ano de notificação como variável independente. Como adotou-se o nível de significância de 5% para todos os testes estatísticos utilizados, foram considerados relevantes os valores de $p < 0,05$.

Os estados Sergipe e Espírito Santo não registraram casos de violência contra jovens LGBT nos anos de 2015 e 2021, respectivamente. Por esse motivo, para a análise da tendência das taxas de notificação de violência, considerou-se os intervalos de 2016 a 2021 para Sergipe e de 2015 a 2020 para o Espírito Santo.

Não houve necessidade de submissão ao Comitê de Ética em Pesquisa, uma vez que se trata de um estudo que utiliza dados secundários, sem identificação dos participantes, conforme estabelecido pela Resolução do Conselho Nacional de Saúde (CNS) nº 466, de 12 de dezembro de 2012 (CNS, 2012), e a Resolução CNS nº 510, de 7 de abril de 2016 (CNS, 2016).

Resultados

Entre 2015 e 2021, ocorreram 9620 casos de violência interpessoal contra adolescentes LGBT em idade escolar no Brasil, sendo esses, 1084 em 2015; 1360 em 2016; 1408 em 2017; 1738 em 2018; 1697 em 2019; 1413 em 2020 e 920 em 2021.

A figura 1 mostra que, em relação às regiões preconizadas pelo IBGE, tem-se que a região sudeste conta com 4570 casos notificados registrados no SINAN entre os anos 2015 e 2021, seguida da região nordeste que apresenta 1779 casos, região sul com 1599 casos, região centro-oeste com 844 notificações e região norte que apresentou 818 casos

notificados no período estudado.

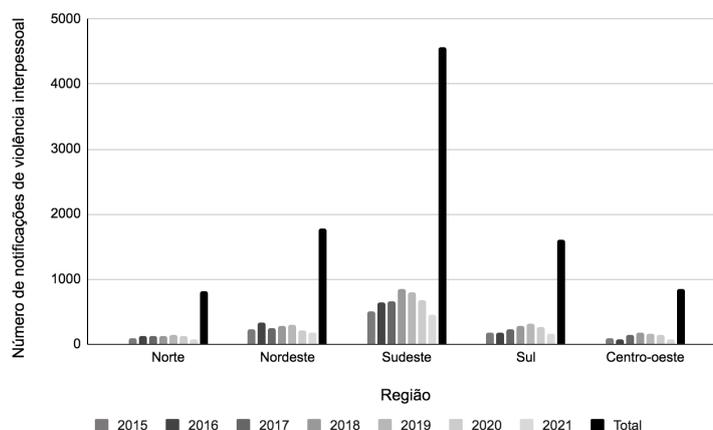


Figura 1. Casos de violência interpessoal contra pessoas LGBT adolescentes em idade escolar segundo região do país.

Fonte: Brasil, 2015-2021.

A figura 2 mostra a magnitude das taxas de notificação do país e por cada uma das regiões. A maior taxa de notificação de violência interpessoal contra pessoas LGBT em idade escolar foi observada nas regiões sul e centro-oeste nos anos de 2019 (7,8/100 mil habitantes) e 2018 (7,6/100 mil habitantes), respectivamente. De maneira geral, houve uma redução total de 6,7% na taxa de notificação de violência do país entre 2015 e 2021. A região com maior redução na variação percentual total foi a região centro-oeste (19,5%), enquanto a região sudeste apresentou a menor redução (0,2%) (Figura 3).

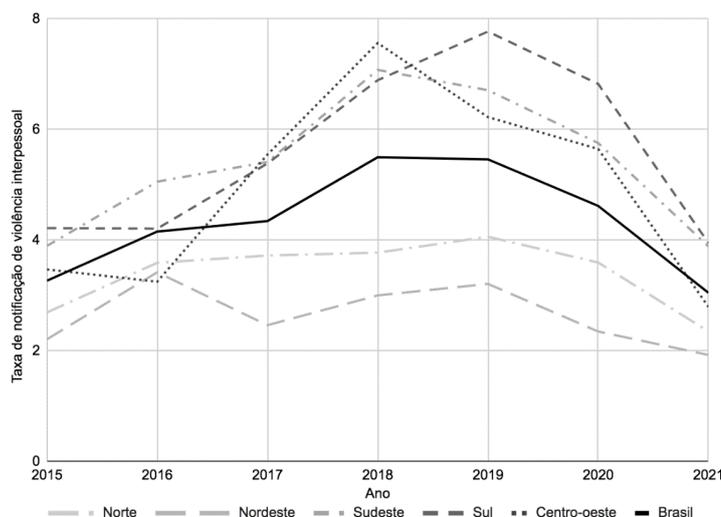


Figura 2. Taxa de notificações de violência interpessoal contra LGBT a cada 100 mil habitantes com idade de 10 a 19 anos segundo região do país.

Fonte: Brasil, 2015-2021.

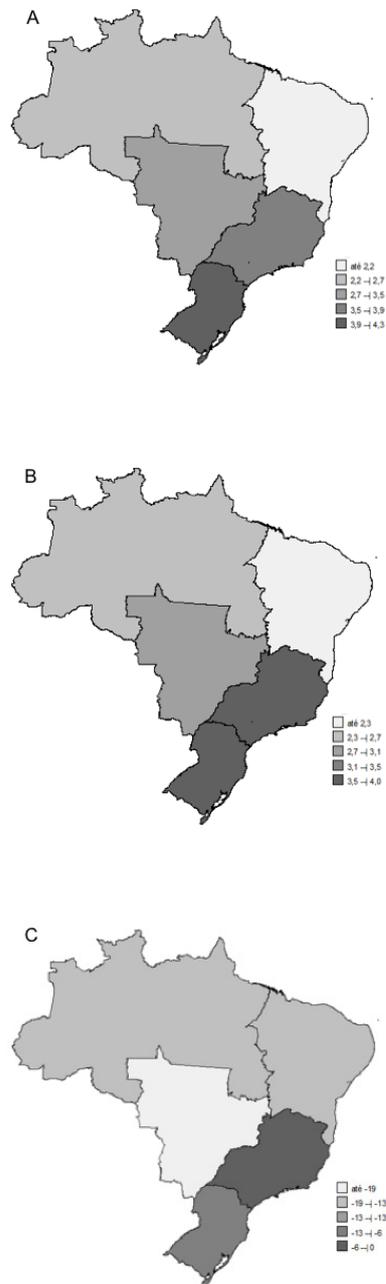


Figura 3. Distribuição geográfica das taxas de notificação de violência interpessoal contra LGBT, de 10 a 19 anos, a cada 100 mil habitantes, por regiões do país, Brasil. **A.** Taxa de notificação de violência do ano de 2015. **B.** Taxa de notificação de violência do ano de 2021. **C.** Variação percentual das taxas de notificação entre os anos de 2015 e 2021.

A análise das tendências das taxas de notificação mostrou que a notificação de violência contra adolescentes LGBT em idade escolar apresentou uma tendência crescente para os estados do Rio Grande do Norte (TIA= 83 notificações/100 mil habitantes) e Mato

Grosso (14 notificações/100 mil habitantes). Já para os estados de Rondônia, Tocantins e Pernambuco, a notificação de violência foi decrescente em todas as análises. As demais unidades da federação analisadas apresentaram uma estacionaridade nas taxas de notificações de violência (Tabela 1).

Unidade da Federação	<i>b</i>	TIA (%)	LI	LS	<i>P</i> -valor	Tendência
Rondônia	-0,12	-24	-40	-5	0,031	↓
Acre	-0,23	-41	-81	85	0,310	---
Amazonas	0,00	-1	-13	13	0,860	---
Roraima	0,09	24	-10	72	0,162	---
Pará	0,03	6	-7	21	0,324	---
Amapá	0,05	12	-17	51	0,397	---
Tocantins	-0,05	-11	-19	-3	0,020	↓
Maranhão	0,01	3	-8	16	0,543	---
Piauí	0,03	6	-14	31	0,522	---
Ceará	0,03	8	-9	27	0,326	---
Rio Grande do Norte	0,26	83	13	195	0,028	↑
Paraíba	0,20	57	-54	437	0,410	---
Pernambuco	-0,07	-15	-20	-10	0,001	↓
Alagoas	0,02	5	-68	243	0,919	---
Sergipe*	0,04	10	-25	63	0,548	---
Bahia	-0,03	-7	-20	7	0,257	---
Minas Gerais	-0,04	-7	-21	9	0,183	---
Espírito Santo*	-0,02	-5	-45	66	0,832	---
Rio de Janeiro	0,07	18	-1	41	0,071	---
São Paulo	0,02	4	-8	17	0,517	---
Paraná	0,02	4	-15	27	0,673	---
Santa Catarina	-0,13	-25	-74	112	0,523	---
Rio Grande do Sul	0,01	2	-17	25	0,809	---
Mato Grosso do Sul	0,11	29	-61	331	0,627	---
Mato Grosso	0,06	14	10	17	0,000	↑
Goiás	0,00	0	-23	30	0,991	---
Distrito Federal	0,01	2	-23	35	0,853	---

*Sergipe e Espírito Santo não registraram casos em 2015 e 2021, respectivamente.

TIA: taxa de incremento anual (%); LI: limite inferior do intervalo de confiança de 95% da TIA; LS: limite superior do intervalo de confiança de 95% da TIA.

Tabela 1. Análise da tendência das taxas de notificações de violência interpessoal contra LGBT a cada 100 mil habitantes com idade de 10 a 19 anos.

Fonte: Brasil, 2015-2021.

Discussão

No Brasil, aproximadamente 39 jovens de 15 a 19 anos, a cada 100 mil habitantes, morreram por consequência da violência no último ano (Cerqueira *et al.*, 2021). Essa situação, que se repete ao longo dos anos, faz com que a violência seja considerada a principal causa de morte de jovens no país e aponta para a importância das ações de educação sobre os temas de combate à violência e cultura da paz nos espaços frequentados por esse público, como é o caso do PSE nas escolas públicas brasileiras. Urge, contudo, a produção de dados e indicadores sobre a violência contra jovens LGBT, haja visto que se trata de uma população historicamente invisibilizada pela sociedade e que tem sofrido crescentes ataques promovidos por movimentos moralistas anti-LGBT que contribuem para que o Brasil receba o título de país que mais violenta e assassina a população LGBT (Cerqueira *et al.*, 2021; Oliveira & Mott, 2022; Mendes & Silva, 2020; TvT TMM Update, 2021; Carraca, França & Simões, 2018).

Ferreira e Franklin (2020) já haviam discutido sobre as tensões no ambiente escolar fazendo uma crítica ao Estado por adotar uma única concepção teórica sobre a formação da identidade dos indivíduos, sem acolher outras perspectivas ou promover um debate mais amplo sobre os efeitos coletivos dessa abordagem. As autoras destacaram, ainda, que este não é o único obstáculo conceitual inegociável na sociedade, mencionando, também, as ordens religiosas, instituições políticas e a resistência da sociedade com sua cultura e história.

Esses conflitos conceituais não podem ser resolvidos rapidamente, mas essa tensão é vista como que mantém viva a discussão. Além disso, a importância de discutir as múltiplas concepções de identidades na escola, defendendo um ambiente democrático e razoável que acolha a pluralidade de visões, sem restrições ou unilateralismos. Por isso a necessidade de uma vontade efetiva, tanto política quanto social, para discutir diversas formas de pensar sobre a condição humana no mundo (Ferreira & Franklin, 2020).

Sobre o presente estudo, de maneira geral, os resultados mostraram que, apesar de ter havido uma variação percentual que indica a redução nas taxas de notificação de violência interpessoal contra adolescentes e jovens LGBT no país, a maioria das unidades da federação mantiveram uma tendência estacionária ou crescente dessas taxas ao longo do período analisado.

As regiões sul, sudeste e centro-oeste apresentaram os anos com as maiores taxas de notificação de violência, enquanto que as regiões norte e nordeste registraram os menores valores no período estudado. Nessa perspectiva, é possível traçar um paralelo com a divisão geoeconômica e cultural do país (Martí-García *et al.*, 2018) e levantar a

hipótese de que as diferenças entre as partes que dividem o território brasileiro podem ser explicadas, ainda, por abordagens que constituem traços que se processam pela dinâmica de cada uma dessas regiões ou que a região centro-sul teve a maior taxa de notificações, podendo ser um indicativo cultural de intolerância com a comunidade LGBT.

Ademais, foi possível observar um aumento, para o contexto geral, nas taxas de notificação de violência no país até 2018, seguido de uma diminuição a partir de 2019. O aumento no período citado também tem sido demonstrado em outros documentos e relatórios de grupos de pesquisa nacionais e internacionais que atribuem à ascensão de movimentos moralistas anti-LGBT apoiados pela narrativa de suposta priorização da infância e da família para operacionalizar a aniquilação, apagamento e silenciamento de sexualidades e expressões de gênero dissidentes do modelo único cisgênero e heteronormativo historicamente e socialmente imposto no Brasil (Cerqueira *et al.*, 2021; Oliveira & Mott, 2022; TvT TMM Update, 2021; Kalil, 2020; Guzmán, 2020).

Algumas explicações possíveis para a diminuição dos casos a partir de 2019 reside no fato do próprio contexto pandêmico da COVID-19 que colocou o país em uma situação de emergência sanitária (Brasil, 2020) com recomendações para o isolamento social e para as atividades escolares em regime remoto emergencial. Com isso, os espaços das escolas foram fechados temporariamente, os adolescentes e jovens diminuíram os encontros com seus pares e, conseqüentemente, passaram a conviver um tempo maior no ambiente familiar. É evidente que essa diminuição das taxas de notificações não traz alento à frequência desse agravo, podendo inclusive, indicar uma subnotificação causadas pelas dificuldades que os indivíduos enfrentam para realizar as denúncias e acionar os recursos sociais existentes para o cuidado às vítimas.

No contexto pandêmico, a necessidade de reestruturação e adaptação dos serviços de saúde à realidade sanitária, com direcionamento de servidores e de unidades de saúde para o atendimento exclusivo de casos de COVID-19 e sobrecarga das equipes de trabalhadores em saúde, pelo aumento da demanda de atendimentos, pode ter dificultado o acesso dos usuários aos serviços habitualmente disponíveis para a população (Soares *et al.*, 2022) Soma-se a isso, o medo de contaminação e o isolamento social imposto, ocorrendo muitas vezes em espaços potencialmente violentos, podendo ter constituído entraves para a denúncia de violência e procura de assistência e a conseqüente diminuição de notificações (Silva *et al.*, 2021)²¹.

Outra justificativa para a redução diz respeito à criminalização da homofobia e transfobia que foi incluída, em 2019 pelo Superior Tribunal Federal (STF), na Lei 7.776/1989 que equipara atos atentatórios a direitos fundamentais dos integrantes

da comunidade LGBT ao crime de racismo (Brasil, 1989). Apesar dessas hipóteses, e ao contrário do que este estudo demonstrou, alguns autores identificaram períodos de aumento dos casos de violência contra LGBT entre 2019 e 2021 (Oliveira & Mott, 2022; TvT TMM Update, 2021; Benevides & Nogueira, 2021).

A maioria desses autores, no entanto, aplicaram uma metodologia diferente do presente estudo e que compreendeu: 1- o uso de dados absolutos de violência sem levar em consideração a proporção entre o número de casos e a população da região (Cerqueira et al., 2021; Oliveira & Mott, 2022; TvT TMM Update, 2021); 2- a análise de pessoas transgênero, exclusivamente, sem considerar indivíduos cisgênero não heterossexuais (TvT TMM Update, 2021; Benevides & Nogueira, 2021); 3- inclusão de violências autoprovocadas e assassinatos na lista de tipos de violência sem avaliar, separadamente, os casos de violência interpessoal (Cerqueira et al., 2021). Essas diferenças devem ser analisadas com cautela, pois a densidade populacional e a proporção de jovens, por exemplo, impactam no cálculo das taxas de violência em diferentes regiões (Rocha, 1999).

O principal objetivo do PSE é o de amparar a instrução integral dos estudantes através de ações de prevenção, promoção e atenção à saúde, com vistas ao enfrentamento das vulnerabilidades que possam vir a prejudicar o desenvolvimento de crianças e jovens da rede pública de ensino (Brasil, 2011). Este possui ações intersetoriais atuantes no âmbito do combate à violência como as de promoção da cultura de paz, cidadania e direitos humanos, prevenção de brigas, combate ao bullying e outras que favorecem a prevenção de agravos à saúde, bem como fortalecem a relação entre as redes públicas de saúde e de educação.

Ademais, é possível visualizar a importância das ações do PSE ao comparar os resultados da análise da tendência das taxas de violência deste estudo com os resultados da Pesquisa Nacional de Saúde do Escolar (PeNSE) de 2019, que contabiliza o percentual de alunos de 13 a 17 anos de escolas públicas que participaram das ações do PSE com tema de promoção da cultura da paz, cidadania e direitos humanos, prevenção de violências e acidentes, prevenção de práticas de bullying nas dependências da escola e prevenção de brigas nas dependências da escola (IBGE, 2021).

Embora tenha havido uma variação percentual que indique uma redução nas taxas de notificação quando se compara o ano de 2015 e 2021, quando se fez uma análise temporal considerando todo o período de estudo para cada uma das unidades da federação, foi possível identificar que apenas os estados de RO, TO e PE apresentaram uma tendência de decréscimo das taxas e que o restante dos estados ora apresentou uma tendência estacionária, ora apresentou uma tendência crescente das taxas de notificação de violência contra os jovens LGBT, como é o caso dos estados de RN e MT.

De acordo com a PeNSE, os estados MT e RN, que apresentaram uma tendência crescente das taxas de notificação de violência, tiveram, coincidentemente, uma porcentagem muito baixa de participação dos escolares nas ações propostas pelo PSE com a temática de violência, como é o caso das ações para prevenção de brigas em que participaram apenas 21,4% de estudantes no MT e 26,1% no RN. Já para os estados de RO, TO e PE, que apresentaram uma tendência decrescente das taxas de notificação de violência, a PeNSE mostrou uma alta participação dos adolescentes, quando comparada ao outros locais, nas atividades propostas sobre a prevenção de violência e de promoção da cultura da paz, por exemplo, em que RO teve participação de 82% dos alunos, TO com 56,2% e PE com 82,1% de participação. No entanto, apesar da ampla participação do PSE na educação em saúde dos adolescentes, os resultados apresentados aqui sobre a tendência de estacionariedade das taxas de notificação para a maioria das unidades da federação sugerem que a forma como as ações do programa foram conduzidas em algumas regiões, não foi capaz de diminuir as notificações de violência contra LGBT escolares no período de estudo.

Ainda sobre os resultados da presente pesquisa, alguns autores têm estabelecido uma base conceitual e contextual, destacando a importância da diversidade, questionamento de normas e compreensão das complexidades envolvidas nas situações de violência. Em meio a um contexto brasileiro desafiador, por exemplo, onde o conhecimento sobre gênero e sexualidade é atacado, surgem conexões com os desafios enfrentados por adolescentes LGBT, como a discriminação e a violência (Carrara, França & Simões, 2018; Santos & Batista, 2020; Ferreira & Franklin, 2020)

A ênfase na disputa política reflete a conscientização das lutas em torno dessas questões, com impactos diretos nas experiências e segurança dos jovens LGBT. A institucionalização da antropologia *queer* destaca o reconhecimento dessa perspectiva, influenciando a compreensão das experiências dos adolescentes LGBT nos diferentes cenários. Ademais, ao discutir liberdade individual, justiça e igualdade de condições, é importante que seja feita uma análise das condições sociais e políticas que afetam os adolescentes LGBT (Wilson, 2019; Tranquilin-Silva, 2020; Guzmán, 2020).

Com relação às limitações, é importante esclarecer que este estudo utilizou dados registrados no SINAN e que podem apresentar uma subnotificação dos casos de violência contra o público investigado. Isso pode acontecer devido à invisibilidade vivenciada pela comunidade LGBT e às barreiras de acesso aos serviços de saúde como consequência da LGBTfobia sistêmica e institucionalizada nesses espaços (Pinto et al., 2020).

Além disso, deve-se levar em consideração que os indivíduos entre 10 a 19 anos de idade constituem um grupo que é composto por adolescentes e que, apesar de estarem mais sujeitos a sofrer bullying e insultos, possuem pouca autonomia nas suas escolhas diárias e dificultando ainda mais a notificação das violências (Chaves et al., 2020; Ferreira & Franklin, 2020). O presente estudo utilizou os dados da população geral com idade entre 10 a 19 anos para o cálculo das taxas de notificação de violência contra jovens LGBT. Isso foi necessário, pois, até o momento, não existem dados demográficos governamentais acerca da quantidade, características e distribuição da população LGBT do país, o que implica em um significativo obstáculo para uma melhor apuração e análise de dados e representa, mais uma vez, a invisibilidade que essas pessoas vivem.

Além de poder contribuir para a avaliação das ações desenvolvidas pelo PSE, no que diz respeito à prevenção de violência entre os escolares, os resultados desta pesquisa apontam fortemente para a urgência de se pensar outras políticas e iniciativas que melhorem as ações de educação em saúde da população brasileira, bem como a organização do serviço prestado aos jovens LGBT vítimas de violência e que precisa ser organizado em uma Rede de Atenção à Saúde articulada com outros setores da sociedade como a educação, segurança, serviço social e outros que garantam a intersectorialidade da atenção à saúde, com serviços assistenciais e de promoção da saúde, e, principalmente, melhoria da qualidade de vida dessas pessoas.

Considerações finais

O PSE representa uma iniciativa importante ao unir as políticas de saúde e educação destinadas a crianças, adolescentes, jovens e adultos na educação básica pública brasileira. Seu propósito principal é promover a integralidade da saúde e educação, fortalecendo as ações de enfrentamento de vulnerabilidades, ampliando o acesso aos serviços de saúde e contribuindo para a melhoria da qualidade de vida dos estudantes brasileiros.

Embora o PSE não seja concebido integralmente para combater a violência direcionada à população jovem LGBT, é imperativo reconhecer que o programa está fundamentado em princípios essenciais de promoção da cidadania e proteção aos direitos humanos. Estes princípios se manifestam na efetivação de ações que visam o desenvolvimento integral dos estudantes desde os primeiros anos de vida, sustentado pela cultura do respeito, incluindo, entre outras características, o respeito à diversidade de gênero e orientação sexual.

Assim, mesmo que o PSE não seja especificamente desenhado para abordar de maneira direta as questões de violência contra a população jovem LGBT, suas diretrizes

incluem uma abordagem inclusiva que visa criar um ambiente escolar seguro e respeitoso para todos. Ao fomentar o respeito à diversidade de gênero e orientação sexual, o programa contribui indiretamente para a construção de uma cultura escolar mais inclusiva e tolerante.

Neste contexto, reconhece-se a importância do PSE como um agente promotor de valores fundamentais, que, embora não abranja totalmente as complexidades da violência contra jovens LGBT, sinaliza um compromisso em direção à construção de um ambiente educacional mais igualitário, onde cada estudante se sinta respeitado em sua individualidade e vivência de gênero e sexualidade.

Os estados de RO, TO e PE, ao apresentarem uma tendência decrescente nas notificações de violência interpessoal contra os adolescentes em idade escolar, sugerem experiências exitosas do PSE que merecem uma análise mais aprofundada. Essas variações podem estar intrinsecamente ligadas às nuances culturais e sociais específicas dessas regiões, destacando a importância de considerar a diversidade cultural brasileira ao implementar políticas públicas.

No entanto, a análise temporal das taxas de notificação de violência nas demais regiões que aderiram ao PSE revela não apenas a eficácia limitada das ações do programa na redução da tendência de violência contra jovens LGBT nas escolas, mas também proporciona uma lente antropológica para compreender as dinâmicas culturais subjacentes.

Os resultados do presente estudo nos convidam a explorar as complexidades das identidades e relações sociais, ressaltando a necessidade de abordagens contextualizadas na promoção da saúde e prevenção da violência. A invisibilidade histórica da população LGBT, evidenciada aqui, reflete não apenas uma lacuna estatística, mas também uma ausência de reconhecimento cultural que a antropologia busca elucidar.

Ao focar a intersectorialidade da atenção à saúde, é vital integrar perspectivas que considerem não apenas as políticas formais, mas também as práticas cotidianas, crenças e valores arraigados nas comunidades. Nesse sentido, esta pesquisa contribui para a compreensão das relações entre cultura, saúde e violência, permitindo uma abordagem mais holística na formulação de políticas públicas.

Portanto, a conclusão deste estudo não apenas destaca a necessidade de melhorar as políticas de saúde e educação, mas também ressalta a importância de incorporar análises para promover intervenções mais sensíveis às diferenças regionais, contribuindo assim para uma abordagem mais eficaz e culturalmente congruente na proteção e promoção da saúde dos jovens LGBT no contexto escolar brasileiro.

Referências

Associação Brasileira de Lésbicas, Gays, Bissexuais, Travestis e Transexuais. Secretaria de Educação (2016). *Pesquisa Nacional sobre o Ambiente Educacional no Brasil 2015: as experiências de adolescentes e jovens lésbicas, gays, bissexuais, travestis e transexuais em nossos ambientes educacionais*. Curitiba: ABGLT.

Benevides, Bruna & Nogueira, Sayonara Naidier Bonfim (2021). Dossiê dos assassinatos e da violência contra travestis e transexuais brasileiras em 2020. São Paulo: Expressão Popular, ANTRA, IBTE.

Brasil. Lei nº 7.716, de 5 de janeiro de 1989. Define os crimes resultantes de preconceito de raça ou de cor.

Brasil. Ministério da Saúde. Secretaria de Atenção à Saúde. Departamento de Atenção Básica (2011). *Passo a passo PSE: Programa Saúde na Escola: tecendo caminhos da intersetorialidade*.

Brasil. Ministério da Saúde. Secretaria de Vigilância em Saúde. Departamento de Vigilância de Doenças e Agravos Não Transmissíveis e Promoção da Saúde (2016). *Viva: instrutivo notificação de violência interpessoal e autoprovocada*. 2. ed. Brasília Ministério da Saúde.

Brasil. Portaria nº 356, de 11 de março de 2020 (2020). Dispõe sobre a regulamentação e operacionalização do disposto na Lei nº 13.979, de 6 de fevereiro de 2020, que estabelece as medidas para enfrentamento da emergência de saúde pública de importância internacional decorrente do coronavírus (COVID-19). Brasília Ministério da Saúde.

Buenos, J. G; Martins, A; Neto, A; Duque, F; Do Nascimento, J. F; Buenos, M. G. et al. (2020). Enfrentamentos ao bullying homofóbico na escola: convite para uma reflexão. *Temporalidades*, 12(1), pp.

Cardoso, Michelle Rodrigues & Ferro, Luis Felipe (2012). Saúde e população LGBT: demandas e especificidades em questão. *Psicologia: Ciência e Profissão*, 32(3), pp. 552-63.

Carrara, Sérgio; França, Isadora Lins & Simões, Júlio Assis (2018). Conhecimento e práticas científicas na esfera pública: antropologia, gênero e sexualidade. *Rev. Antropol.*, 61(1), pp. 71-82.

Cerqueira, Daniel et al. (2021). *Atlas da violência* São Paulo: Fórum Brasileiro de Segurança Pública, 2021.

Chaves, Alessandra Carla de Vasconcelos et al. (2020). Social representations on sexuality among adolescents in the Amazonian context. *Online Brazilian Journal of Nursing*, 19(3), pp. 1-19.

Conselho Nacional de Saúde (2012). Resolução Nº 466, de 12 de dezembro de 2012. Brasília, 2012.

Conselho Nacional de Saúde (2016). Resolução Nº 510, de 07 de abril de 2016. Brasília, 2016.

Falleiros Braga, Iara; dos Santos, Manoel Antonio; Silva Farias, Marilurdes; Carvalho Ferriani, Maria Das Graças & Iossi Silva, Marta Angélica (2018). As múltiplas faces e máscaras da heteronormatividade: Violências contra adolescentes e jovens homossexuais brasileiros. *Salud & Sociedad*, 9(1), pp. 52–67.

Ferreira, Rosana Nascimento Mota & Franklin, Karen (2020). Discussões sobre identidade de gênero e as tensões no ambiente escolar. *Problemata: R. Intern. Fil.*, 11(3), pp. 49-70.

Guzmán, Abraham Nemesio Serrato (2020). Antropología queer: apuntes sobre su origen e institucionalización en Norteamérica. *ETCÉTERA - Revista del Área de Ciencias Sociales del CIFYH*, (6), pp. 1-28.

IBGE. Coordenação de População e Indicadores Sociais (2021). *Pesquisa nacional de saúde da escola: 2019*. Rio de Janeiro: IBGE, 2021.

Kalil, Isabela (2020). Políticas antiderechos en Brasil: neoliberalismo y neoconservadurismo en el gobierno de Bolsonaro. In SANTANA, A. Torres Santana (ed.), *Derechos en riesgo en América Latina: 11 estudios sobre grupos neoconservadores* (pp. 35-53). Bogota: Ailynn Torres Santana

Lopes, Iraneide Etelvina; Nogueira, Júlia Aparecida Devidé & Rocha, Dais Gonçalves (2018). Eixos de ação do Programa Saúde na Escola e Promoção da Saúde: revisão integrativa. *Saúde em Debate*, 42(118), pp. 773–89.

Martí-García, Celia et al. (2018). Cultural Influences in the Processing of Emotion Schemas Related to Death and Violence: A Pilot Study. *Revista de estudios sociales*, 66(66), pp. 71-79.

Mendes, Wallace Góes & Silva, Cosmo. Marcelo Furtado Passos da (2020). Homicídios da População de Lésbicas, Gays, Bissexuais, Travestis, Transexuais ou Transgêneros (LGBT) no Brasil: uma Análise Espacial. *Ciência & Saúde Coletiva*, 25(5), pp. 1709–22.

Oliveira, José Marcelo Domingos de & Mott, Luiz (2022). *Mortes violentas de LGBT+ no Brasil: relatório 2021*. 1. ed. Salvador: Editora Grupo Gay da Bahia.

Pinto, Isabella Vitral; Andrade, Silvânia Suely; Rodrigues, Leandra Lofego; Santos, Maria Aline Siqueira; Marinho, Maria Melo Arruda; Benício, Luana Andrade et al. (2020). Perfil das notificações de violências em lésbicas, gays, bissexuais, travestis e transexuais registradas no Sistema de Informação de Agravos de Notificação, Brasil, 2015 a 2017. *Revista Brasileira de Epidemiologia*, 23(1).

Rocha, Rosamaria Luiza de Melo (1999). Uma cultura da violência na cidade? Rupturas, estetizações e reordenações. *São Paulo em Perspectiva*, 13(3), pp. 85–94.

Santos, Rita de Cássia Melo & Batista, Mércia Rejane Rangel (2020). Antropologia, gênero e região: Um breve balanço do narrar científico da disciplina no Brasil. *Revista Raízes*, 40(2), pp. 123-137.

Silva, Elric Ramos; Hino, Paula & Fernandes, Hugo (2022). *Características sociodemográficas da violência interpessoal associada ao consumo de álcool*. *Cogitare Enfermagem*, 27, pp. 1-13.

Silva, Maria Carolina Batista et al. (2021). Evidências sobre os impactos da pandemia da COVID-19 na violência contra crianças: scoping review. *Texto Contexto Enferm*, 30, pp. 1-14.

Soares, Juliana Pontes; Oliveira, Nathalia Hanany Silva de; Mendes, Tatiana de Medeiros Carvalho; Ribeiro, Samara da Silva & Castro, Janete Lima de (2022). Fatores associados ao burnout em profissionais de saúde durante a pandemia de Covid-19: revisão integrativa. *Saúde em Debate*, 46, pp. 385-98.

Tranquilin-Silva, Josefina de Fatima (2020). Corpos e belezas trans invadem a cidade: brechas desejanteras de corpografias. *R@U - Revista de Antropologia da UFSCar*, 12 (2), pp. 2014-232.

TvT TMM Update - *Trans day of remembrance 2021* (2021, Nov 11). Acesso em: Dezembro, 2023. Disponível em Transrespect versus Transphobia Worldwide (TvT): <https://www.waterproblems.com/coriveranalysis917568>.

Vavassori, Mariana Barreto (2006). Mudanças e permanências: um olhar antropológico sobre as relações de gênero na cultura brasileira. *Estudos Feminista*, 14(2), pp. 549-571.

Wilson, Ara (2019). Queer anthropology. In F. Stein (ed.), *The Open Encyclopedia of Anthropology*. Facsimile of the first edition in *The Cambridge Encyclopedia of Anthropology*. Disponível em: <https://www.anthroencyclopedia.com/>.

Recebido em 28 de fevereiro de 2023.

Aceito em 16 de novembro de 2023.

Violência interpessoal contra adolescentes LGBT: Uma perspectiva ampliada sobre tendências, contextos regionais e desafios emergentes

Resumo

O objetivo deste artigo foi correlacionar a atuação do Programa Saúde na Escola (PSE) com as taxas de violência interpessoal contra pessoas LGBT em idade escolar nas federações brasileiras, entre 2015 e 2021. Realizou-se a coleta de dados secundários do Sistema de Informação de Agravos de Notificação (SINAN) de indivíduos LGBT entre 10 e 19 anos para estudo seccional descritivo. A análise de série temporal revelou maioria de federações com tendência estacionária ou crescente das taxas nesse período, somente com RO, TO e PE sendo destoantes, enquanto MT e RN apresentaram uma baixa porcentagem de frequência de escolares nessas ações, sendo compatível com as taxas de tendência crescente. Este estudo ressalta a importância de incorporar análises para promover intervenções mais sensíveis às diferenças regionais, contribuindo assim para uma abordagem mais eficaz e culturalmente congruente na proteção e promoção da saúde dos jovens LGBT no contexto brasileiro.

Palavras-chave: pessoas LGBT; adolescência; atenção primária em saúde; violência de gênero.

Interpersonal violence against LGBT adolescents: An expanded perspective on trends, regional contexts, and emerging challenges

Abstract

The objective of this article was to correlate the performance of the School Health Program (PSE) with rates of interpersonal violence against LGBT individuals of school age in the Brazilian states between 2015 and 2021. Data collection from the Notifiable Diseases Information System (SINAN) of LGBT individuals aged 10 to 19 was conducted for a descriptive cross-sectional study. The time series analysis revealed that the majority of states showed a stationary or increasing trend in rates during this period, with only RO, TO, and PE deviating from this pattern. Meanwhile, MT and RN presented a low percentage of school participation in these actions, aligning with increasing trend rates. This study underscores the importance of incorporating analyses to promote interventions that are more sensitive to regional differences, thereby contributing to a more effective and culturally congruent approach in protecting and promoting the health of young LGBT individuals in the Brazilian context.

Keywords: LGBT people; adolescence; primary health care; gender violence.



Artigos [livres]

Ensaio sobre 2013 e uma guerra híbrida fora de lugar

Piero C. Leirner¹

Professor Titular/Universidade Federal de São Carlos

<http://orcid.org/0000-0002-6485-027X>

pierolei@ufscar.br

Introdução

Este ensaio tem como propósito tentar situar e entender um papel que a ideia de guerra híbrida teve nos eventos que ocorreram no Brasil em junho de 2013. De início quero deixar claro que não se trata de enxergar aquele contexto como uma guerra híbrida, mas, antes, entender como e porque *uma* noção de guerra híbrida assumiu um papel a posteriori em um (ou alguns) conflito(s) de interpretações sobre o que aconteceu. Nesse sentido, o principal esforço aqui será o de tentar esclarecer qual foi o sentido de a guerra híbrida ter entrado em um campo de ação intelectual – e político – que procurou dar tração à ideia de que naquele momento se germinou uma conspiração para promover uma mudança de governo e definitivamente tirar o PT do jogo político, acarretando as profundas transformações que o Brasil viveu depois. Trata-se, assim, mais de ver a ideia de guerra híbrida pairando sobre um 2013 passado do que criar mais um “modelo” para os eventos de então.

Cabe deixar claro também que a noção de guerra híbrida foi acoplada ao debate sobre 2013 pela “porta dos fundos”. Ela nunca se constituiu em uma ideia hegemônica, tendo mais servido de auxiliar de uma meta-tese que podemos chamar provisoriamente de “ovo da serpente” (voltarei ao termo a seguir). Como veremos, o uso da ideia de guerra

1 Professor Titular DCSO/PPGAS/UFSCar e Pesquisador do CNPq. Este texto é resultado de 2 cursos que dei simultaneamente sobre política no Brasil nos últimos 10 anos (na graduação em Ciências Sociais e na Pós em Antropologia da UFSCar), e desde já agradeço às alunas e alunos que participaram dos debates e conversas, bem como a Pedro Arantes, Luiz Damon e Danilo Paiva. Agradeço também a Guilherme Lemos, Mateus Holmo, Aline Iubel, Romulus Maya, Felipe Vander Velden, Kike Toledo, Fernando Pinheiro, equipe R@U e, especialmente, a Ciméa Beviláqua pela leitura crítica e parceria.

híbrida para entender o contexto brasileiro começa em 2016, mas se intensifica em 2018, e é nessa época que começa sua associação com 2013. Um dos fatores que talvez mais tenha pesado para isso foi a edição em português do livro *Guerras Híbridas: das revoluções coloridas aos golpes* (2018 [2015]) de Andrew Korybko, um analista norte-americano radicado na Rússia, pela editora (vinculada ao MST) Expressão Popular. De certa forma, o modelo dele casou com a ideia de que um agente oculto e transcendente teria dado o impulso necessário para a articulação interna ao êxito de um processo golpista no Brasil².

No entanto, esta explicação imediatamente se converteu numa espécie de meta-análise, produzindo uma espécie de campo acusatório. Protagonistas dos movimentos de 2013 e intelectuais às vezes foram colocados (e às vezes se colocaram ao vestir a carapuça de quem reage a uma acusação) na posição de agentes terceirizados deste projeto golpista produzido no exterior. Um dos resultados disso – talvez o mais relevante para os propósitos deste ensaio – foi que a guerra híbrida acabou assumindo a aura de teoria da conspiração³. É nesse ponto que pretendo me situar, uma vez que nem vejo 2013 como um “claro caso de guerra híbrida” nem acho que este conceito se resume ao modelo de Korybko (cf. Leirner, 2022)⁴. É preciso deixar claro que a noção de guerra híbrida não é homogênea, e está longe de poder ser resumida como uma forma de conflito indireto. Procurarei mais à frente, junto ao problema de 2013, mostrar do que se trata o tal “híbrido” do conceito, vendo como ele representa a imbricação de vários tipos de guerra com outras esferas da vida social, especialmente equacionando isto no contexto neoliberal. Desenvolverei este ponto como um desdobramento necessário ao entendimento que procurarei dar sobre 2013, e, principalmente, sobre os debates a respeito de 2013, que tiveram uma significativa retomada por ocasião dos 10 anos daqueles eventos, agora no segundo semestre de 2023.

Retomando 2013 em 2023: ovo versus povo.

Pelo visto junho de 2013 voltou a ser um tema quente não somente por conta de um típico revisionismo que aparece em decênios ou centenários, mas também porque vários intelectuais públicos têm manifestado a ideia de que este “evento não acabou”⁵. De certo

2 Como nota um crítico do livro, Jonas Medeiros, “O subtítulo da tradução brasileira é diferente do subtítulo original. Parece-me que a Expressão Popular, uma editora de esquerda, buscou aclimatar o livro para o contexto brasileiro, modulando a recepção do conceito justamente para aqueles potenciais leitores que já acreditam que junho de 2013 foi uma ‘revolução colorida’ que levou mecanicamente ao golpe de 2016 (e à eleição de Bolsonaro em 2018). O subtítulo original é ‘a abordagem adaptativa indireta à mudança de regime’. Um subtítulo bem menos vistoso e sem a palavra chamariz ‘golpe’ para o contexto brasileiro” (Medeiros, 2020).

3 Para uma ótima discussão sobre o estatuto das teorias da conspiração na produção de discursos meta-científicos, ver Almeida (2018).

4 Ao contrário do que às vezes me é imputado, como por exemplo em Omena e Souza (2023).

5 Este foi o diagnóstico geral que ouvi em várias das exposições no evento “Seminário “Visões de junho””

modo, sua continuidade desde então está relacionada a uma espécie de assombração do que veio depois, com a ascensão da extrema direita no Brasil nos anos subsequentes. Mas 2013 também foi ao divã 10 anos depois por conta de *culpas* atribuídas⁶ – pelo que houve durante, e, especialmente, depois. Esta talvez seja uma das principais dificuldades ao trabalhar com os enredos de 2013: nenhuma das teorias esteve completamente ausente de um devir acusatório. E, como em toda acusação, buscar intenções veladas, disfarces, truques e faces ocultas pode virar uma regra. Um sobrevoo pelos debates de 2023 deixa clara uma espécie de geopistemologia política interna à(s) esquerda(s) – a direita sequer se preocupa em discutir 2013 às claras. Nesse enredo parece que a guerra híbrida acabou vestindo a carapuça de mordomo ideal, e cada esquerda passou a ter um “Alfredo” para chamar de seu⁷.

Isso praticamente produziu duas linhas de força com explicações que voltaram a entrar em choque: a que vincula uma culpa diretamente aos fatos de 2013 e a que vê entre eles um movimento oblíquo. Nem sempre opostas e algumas vezes sobrepostas, essas linhas têm duas características comuns: elas atacam e defendem alguma coisa, tornando-se análises mais politicamente interessadas do que o habitual marasmo acadêmico está acostumado. Entre permanências e ausências, se 2013 foi o “ovo da serpente”⁸ (isto é,

que ocorreu na Filosofia/USP no começo de agosto de 2023. Coordenado por Alberto Ribeiro e Sérgio Cardoso, foi organizado por Matheus Ichimaru, Pedro Ivan Sampaio e Thomás Zicman de Barros. O evento contou com militantes de 2013, professores e pesquisadores de diversas áreas, jornalistas e críticos, entre outros que se destacaram “no calor da hora” em junho de 2013 com artigos em jornais, nas redes, em falas públicas, eventos, livros e outras publicações. Foram 4 dias que totalizaram 7 mesas que comportaram 20 pessoas. Ao mesmo tempo deu-se muito debate em canais de internet – a grande maioria de esquerda – e alguma coisa na televisão e em jornais. Aos poucos voltaremos a parte destas posições.

- 6 Assumo aqui o uso de culpa numa espécie de caráter sintético para a palavra: como responsabilidade por dano em termos morais, como imputação jurídica a uma transgressão e como emoção penosa derivada de uma espécie de autorrejeição.
- 7 Para quem é jovem, explico: “Alfredo” se tornou sinônimo de “mordomo” (talvez por ideia do seriado Batman, nos anos 1960) – que em romances policiais ganhou a conotação de bode expiatório silencioso, mas sempre pronto para agir em nome da patroa ou do patrão – depois de uma famosa propaganda de papel higiênico nos anos 1980 (que se estendeu por anos), cujo mote era “não arrisque sua pele”- e evidentemente a pele era uma metáfora para outra, aquela que entra em contato com o papel higiênico e é “alvo” de uma série de significados, entre eles o de uma zona a ser protegida. O vídeo da propaganda está em <https://www.youtube.com/watch?v=T8EA9QfkNWE>. Como sabemos, “mordomo” também é a posição clássica de quem toma a culpa por um crime cometido pelo patrão.
- 8 Esse é o título de um livro de Consuelo Dieguez (2022), eleito como saco de pancadas por Marcos Nobre numa recente entrevista que sintetiza o problema: há uma “culpa” que deve ser enunciada? Se ela coloca a “culpa por Bolsonaro” no “ovo chocado” em 2013, Nobre representa bem a posição para quem “a demonização de Junho vai de par com a incapacidade do PT e do campo mais amplo da esquerda de formular propostas viáveis de rumo e canalização institucional para a energia das ruas” (Marcos Nobre, <https://www1.folha.uol.com.br/ilustrissima/2023/06/como-junho-de-2013-levou-culpa-pelos-desastres-do-pais.shtml>).

se explica 2015, 2016, 2018 e além, como previu Chauí, 2013⁹); se foi a “revolução que desencadeou a contrarrevolução (preventiva e efetiva)” (Safatle, 2022; 2023); se foi um “universo de simulacros desprendidos de suas bases” contra os políticos que se converteu em antipartidarismo (Secco, 2013); se foi uma ruptura do campo político da participação social no Brasil (Avritzer, 2016); se foi a emergência de uma nova insurgência (Arantes, 2021 [2014])¹⁰; se foi uma reação ao esgotamento do modelo político das “coalizões” pós-1988 (Nobre, 2022); se foi, de forma mais abrangente, a ação contra um Estado securitário entronizado na coalizão do PT com setores intraelites (Moraes, 2018b); se foi a “classe média espremida” entre elite e sub-proletariado (Singer, 2013), ou “precariado sem perspectiva” (Braga, 2013); se foi a ação pela qual “as pessoas assumem coletivamente as rédeas da organização de seu próprio cotidiano” (MPL, 2013, p. 16); se foi a “questão urbana” (Maricato, 2013) e/ou uma reação à “a inviabilidade crônica de nossas metrópoles” (Pedro Arantes, 2014); se foi o “trauma” ou uma espécie de recalque dele (Nunes, 2022); enfim, se foi “golpe ou revolução”, ou, ainda, “nem golpe nem revolução”, mas um “protesto clássico de jovens de classe média” (Carlotto, 2013), antes e depois as posições que anteviram e/ou negaram o espectro de 2018 sobre 2013 foram marcadas por uma espécie de fratura sobre o papel de 2013 como um momento de transformação¹¹.

-
- 9 Segundo ela, “Justamente porque uma nova possibilidade política está aberta, algumas observações merecem ser feitas para que fiquemos alertas aos riscos de apropriação e destruição dessa possibilidade pela direita conservadora e reacionária (...) se não levarem em consideração a divisão social das classes, isto é, os conflitos de interesses e de poderes econômico-sociais na sociedade, os manifestantes não compreenderão o campo econômico-político no qual estão se movendo quando imaginam estar agindo fora da política e contra ela. Entre os vários riscos dessa imaginação, convém lembrar aos manifestantes que se situam à esquerda que, se não tiverem autonomia política e se não a defenderem com muita garra, poderão, no Brasil, colocar água no moinho dos mesmos poderes econômicos e políticos que organizaram grandes manifestações de direita na Venezuela, na Bolívia, no Chile, no Peru, no Uruguai e na Argentina. E a mídia, penhorada, agradecerá pelos altos índices de audiência” (Chauí, 2013).
- 10 Como veremos mais ao fim deste texto, a “insurgência” com que Paulo Arantes batiza junho 2013 é uma chave interessante para reconectarmos 2013 ao problema da guerra híbrida, já adiantando que este conceito não está no horizonte dele. Não tenho certeza se ele está pensando – como afirma Alonso sobre ele (2023, p. 11) – que as “Jornadas de Junho” seriam tão herdeiras assim das Jornadas de 1848 e do maio de 1968 franceses, implicando assim no continuum histórico entre uma esquerda “de trás” e a “nova esquerda” de agora. Na entrevista que Arantes dá ao *Aliás* do “Estadão” ele deixa bem claro que a comparação é bem limitada. Diz ele: “O Movimento Passe Livre, como de resto seus congêneres nascidos da galáxia altermundista, sobretudo os descendentes da velha tradição da Ação Direta, discrepa dos movimentos sociais clássicos, para não falar é claro, dos partidos da esquerda histórica, embora seja igualmente temático como os demais movimentos, e obviamente de esquerda. É filho de Chiapas, Seattle, etc., das lutas contra a OMC, Alca & cia. Sua família é por certo a dos autonomistas” (reproduzido aqui: <https://blogdaboitempo.com.br/2013/06/27/o-futuro-que-passou/>).
- 11 Vemos também quem afirme que “As tendências de centro e direita pegaram carona na corrente deslançada pela nova esquerda, só que os caronistas foram tantos que, em certo momento, acabaram por mudar a direção do veículo” (Singer, 2013, p. 33-34), ou, ao contrário, que “as direitas não precisaram de junho de 2013” (Rocha, 2023).

Há ainda um problema suplementar, que se coloca ao ampliar o contexto de 2013 e da emergência da direita em termos globais na década de 2010. Vemos estes processos associados também pela órbita da crise de 2008, ou mais ampla ainda, do modelo neoliberal, e as respostas globais a ela na forma de grandes movimentos de protesto (“primaveras”, “revoluções coloridas”, “ocupações” etc.) e como estas se desdobraram aqui no Brasil (Safatlek 2022; Nunes, 2022). De certa forma, ao colocar 2013 nesta chave, abriu-se também a possibilidade de se enxergar o “dedo” de um agenciamento exterior, inclusive abrindo a porta para o tipo de teoria da guerra híbrida que se quer evitar. Em outras palavras, a guerra híbrida como hipótese pôde se acoplar como *forma negativa* de um certo processo visto como insurgência global¹². Já para quem assume a hipótese da guerra híbrida, as insurgências globais não passam de uma forma maquiada de efetuação do imperialismo (tomando este como um centro de gravidade do neoliberalismo [p. ex. Mendes, 2023]). Ação e reação vistas de forma simétrica e inversa, uma como forma reacionária da outra. Esta espécie de forma dualista parece ter se tornado inescapável quando o contexto é ampliado em termos de espaço e tempo¹³. Ou seja, dez anos para cá

12 Cabe deixar claro que esta é uma posição que parece bater de frente com a assumida em “Multidão” por Hardt e Negri (2005) – que me parecem oferecer uma matriz explicativa e/ou fonte de inspiração para vários/as autores/as que viram o “ciclo global de insurgência(s)” de forma análoga à noção de uma *multidão* contra a guerra perpétua do *Império*. Evidentemente Hardt e Negri traçaram um quadro bastante semelhante ao que os teóricos militares depois chamariam de “guerra híbrida”, mas não se trata da mesma coisa. Para eles a guerra perpétua ultrapassou o Estado, assim como a possibilidade de reação ao capitalismo. Como o Estado-Nacional passa a um segundo plano na regulação do capital, os polos “povo”/”massa”/”classe trabalhadora” também não cabem mais numa concepção “soberanista”. A *multidão* opera no registro das multiplicidades que não se reduzem às singularidades anteriores, mas nem por isso deixariam de representar uma alternativa ao *Império*. Dito de maneira bem simplista, a noção de *Império* substitui a de imperialismo na medida em que a guerra perpétua entronizou a dimensão totalizante do capitalismo – não há mais o “fora” deste, antes objeto da ação do imperialismo visando a reprodução dos mecanismos de acumulação inicial. De maneira análoga, o capitalismo consagrou a passagem da subsunção formal do trabalho a uma subsunção real, onde/quando todas as dimensões da vida passam a ser objeto de *extração*. A *multidão* seria uma substância em devir capaz de reagir a isso, a partir de uma capacidade dada numa subjetividade “cognitiva”. De certa forma Hardt e Negri ressaltam o caráter auto-organizativo da *multidão*, o que não passa despercebido do fato de que isso tem um “ar de ressonância” com ideias liberais de auto-organização social (ver para isso a extensa apreciação de Rodrigo Nunes 2023, esp. cap 4 e pp. 183 e ss.). As “novas insurgências” vêm disso, e Negri nunca escondeu seu entusiasmo com elas – apesar de parecer ter recuado um pouco em relação à “velha esquerda” no caso brasileiro (ver A. Negri, [2017]). Uma tese defendida muito recentemente e que só chegou a mim no dia em que envio este artigo para publicação pretende, se entendi direito, fazer as conexões entre Negri e a guerra híbrida remetendo ao caso brasileiro de 2013 (Maíra Nobre, 2023), mas não tenho como apreciar suas mais de 600 páginas agora. Estes pontos serão retomados em alguma medida mais à frente.

13 É verdade que há explicações sobre o debate a respeito de 2013 que passaram pela tangente dessa forma dualista (e ignoraram o que se dizia sobre guerra híbrida, diga-se de passagem). Na perspectiva de um livro recente que pretende enunciar uma tese “múltipla” diante de explicações unidirecionais – e que estão em disputa – também se considera os fatores retroativos a 2003, ano da chegada de Lula à Presidência (Alonso, 2023). Para ela foram 4 as teses principais: “A produção acadêmica, ao seu costume, esquartejou o assunto em nichos. Uns se concentraram nos atores, analisando movimentos

ou para lá, me parece que foi mais ou menos incontornável equacionar forças políticas que, nos termos de Nancy Fraser (2022), operam ou um “progressismo” ou um campo “reacionário”, muitas vezes passando pelas lutas por “reconhecimento”, outras tantas pela reação à “redistribuição” (voltarei a isto).

Este alargamento espacial e temporal não está isento de produzir ruídos e projeções, inclusive vendo aquilo que foi produzido no calor da hora em 2013 produzir efeitos em teses retroativas que se colocam agora. Quando Angela Alonso estava terminando de escrever seu livro (o lançamento foi justamente em junho de 2023), ela destacou em um seminário na Sociologia/UFSCar que a tese do “sequestro e mobilização pela direita”, que reporta sobretudo à interpretação de Marilena Chauí, tornou-se de certa maneira a que estaria se saindo a “vencedora” hoje¹⁴. Mas os debates que aconteceram após junho reacenderam a questão em outros termos, e não vi uma tese vencedora ainda – se é que é para ter alguma.

Recentemente, em um seminário organizado pelo Departamento de Ciência Política da USP¹⁵, a antropóloga Alana Moraes – a quem, me parece, podemos situar naquele campo que Alonso (2023) chamou de “autonomista”¹⁶, isto é, de redes e coletivos que atuaram nas ruas & além –, definiu a questão prática da teoria:

particulares. Teve quem preferisse olhar agendas, sobretudo os transportes e o “direito à cidade”. Houve quem se fixasse no uso das novas mídias ou no modo pelo qual as tradicionais retrataram o protesto. Outros relacionaram o protesto à dinâmica capitalista. As análises circunscritas ao processo político se concentraram na resposta estatal repressiva e nos efeitos pós-junho. Mas as teses servidas a quente, ainda em junho, seguiram o principal do menu: *expectativas crescentes, crise de representação, inovação, sequestro*” (Alonso, 2023: 12; grifos meus). Interessante notar que ela não leva em conta o “nicho” que bem poderia ser chamado de *intervenção externa*, que, como veremos, mobilizou atores em vários campos, do acadêmico ao político, e neste uma pessoa particularmente interessada, Dilma Rousseff.

14 Ver Angela Alonso e Glória Bonelli (2023): <https://www.youtube.com/watch?v=vdaFfGKUdtE>.

15 Seminário Nacional - 10 Anos de Junho de 2013: sentidos, atos, sujeitos e consequências, organizado por Bernardo Ricupero (DCP-USP/Cedec), Jean Tible (DCP-USP), Ronaldo Tadeu de Souza (DCSO-Ufscar/PesquisadorPós-Doc. DCP-USP/Cedec/GPPPC), ocorrido online em junho de 2023.

16 É preciso fazer uma ressalva aqui e dizer que a noção de “campo” me parece bem exótica ao “autonomista”, pelo menos o de Moraes e outros com quem ela pensou a ideia (por exemplo, para citar alguns que transitam pela antropologia, Henrique Parra, Salvador Schalvezon e Jean Tible [este último, com quem, é preciso deixar registrado aqui, guardo uma boa interlocução], coautores de um livro lançado “no calor da hora”, em 2014 (Moraes et al., 2014). Penso que algumas das fontes de inspiração deles são as lutas indígenas e o zapatismo, e referências à etnologia das terras baixas sul-americanas são fartas). Para ela “O que queremos dizer quando dizemos “autonomia”? A ideia de autonomia possui uma contradição intrínseca com a ideia de “organização”? Preferimos pensar que “autonomia” tem mais a ver com um certo campo relacional construído em um determinado momento cujo objetivo é deslocar a situação para fora de um campo de forças centrípetas, forças que agem pela unificação em um centro, uma simplificação e depuração das diferenças, imobilização dos movimentos que traçam tangentes” (Moraes 2018, p. 10-11). Por conta disso, cabe esclarecer que recorri ao modo como Angela Alonso organizou o “campo” apenas para ressaltar um certo caráter agonístico de como as leituras de 2013 mobilizam agenciamentos políticos.

“[Estou/estamos] também refletindo coletivamente sobre formas de organização, composição e recomposição das forças políticas e sociais antes, durante e depois de 2013, e tentando também responder a acusações frequentes de que o levante de 2013 foi responsável pela ascensão das forças conservadoras no Brasil. Ora porque ele teria sido incapaz de impor supostamente uma condução propriamente política para o evento, para o acontecimento, mas agora também porque estava supostamente atrelado a interesses obscuros internacionais e desestabilização do governo do petista. Enfim, *muitas teses paranoicas também e bastante implicadas inclusive com o campo de uma certa teoria política vinculada à ideia de guerra híbrida nesses últimos 2 anos*, e que de certa forma também fizeram um trabalho de seguir criminalizando, acusando, perseguindo, pessoas que atuaram de forma mais ativa nesse momento, e que também já tinham sido duramente perseguidas, expostas, acusadas pelas forças de segurança no pós-2013” (grifos meus)¹⁷.

Este depoimento de certa forma enuncia uma contra-acusação que sugere um campo ainda nada pacificado, e que a retomada das discussões sobre 2013 não só é atual, como atualizou os termos deste conflito.

Outro livro, uma coletânea lançada também em junho de 2023 (Altman e Carlotto, 2023), colocou em 11 capítulos as mesmas tensões que são objeto de análise de Alonso¹⁸. Alguns dos capítulos parecem brigar pela tese “ovo da serpente”, sendo que um deles redobra esta aposta olhando para o campo da “guerra híbrida” (Mendes). Outros capítulos parecem descartar a tese, sendo que um deles se dedica integralmente a desqualificar a ideia de guerra híbrida (Manoel), e outros dois apenas associam de passagem uma noção à outra (Safatle e Carlotto)¹⁹. O seminário que reuniu cerca de 20 pessoas nas mesas (e mais umas outras tanto comentando, organizando e assistindo) da Filosofia/USP parece ter seguido o mesmo caminho – “de quem é a culpa?” –, bem como um número razoável de *lives* produzidas por sites, blogs e canais de esquerda²⁰. Junto com algumas revisões daquilo que podemos chamar de dinâmica interna de 2013, o problema principal passou a ser muito mais o que veio depois, e por onde. O enunciado do “mordomo” foi posto primeiramente num debate mais amplo em canais de esquerda e nas redes sociais, quando

17 Em <https://www.youtube.com/watch?v=3Gz0BUm0y6Q>, a partir dos 4'10”.

18 Que, como colocado acima (nota 13) divide 2013 em 4 campos de discussão: as teses das “expectativas crescentes”, “da crise de representação”, “da inovação política” e do “sequestro e mobilização pela direita”.

19 O capítulo de Altman (2023) não é exatamente hostil ao “ovo”, mas, me parece, encosta mais numa junção entre aquilo que Alonso chamou das “expectativas crescentes”, tomando Singer (2013) (e Ruy Braga [2013]) como base. Em parte, a “redistribuição” da era Lula teria arrojado a classe média (e não o topo) ao mesmo tempo que criado um “final de linha” para os que ascenderam, e não teriam mercado (de trabalho) para realizar seu projeto. Não deixa de ser curioso que o volume organizado pelo mesmo Altman seja no geral crítico a essa tese.

20 Tais como “Opera Mundi”, “Blog da Boitempo”, “Seminários FFLCH/USP”, “A Terra é Redonda”, entre outros.

a questão era a de como o “ovo da serpente” foi chocado, mas se atualizou sob o tema da “guerra híbrida”, como disse, somente depois. *O termo não apareceu em nenhuma análise feita em 2013 e logo após.*

De maneira genérica a ideia de guerra híbrida no Brasil apareceu com algum impacto em um texto de Pepe Escobar de 2016 publicado em blogs de esquerda (Escobar, 2016) e em algumas análises feitas em sites e blogs logo após (entre as quais eu me situo, dentro do Canal Duplo Expresso, junto com o advogado Romulus Maya)²¹, mas em nenhuma delas há menção sobre 2013. Posteriormente Pepe Escobar participou do Duplo Expresso, produzindo análises sobretudo sobre Rússia e China, mas se afastou deste quando intensificou sua parceria com canais notadamente ligados ao PT, como o 247 de Leonardo Attuch. É preciso dizer que o debate sobre guerra híbrida no Brasil desde então assumiu diferentes perspectivas, mas de certa forma volta e meia fica nublado por uma névoa que chega com os ecos de 2013. As redes potencializaram isso (e, como veremos mais ao fim deste ensaio, curiosamente também potencializaram 2013), e aos poucos também se institucionalizou a ideia de 2013 como uma guerra híbrida como uma tese petista. Posteriormente, a guerra híbrida das redes, assumiu também o “papel” nas gráficas (ver, p. ex., Mendes, 2022).

De certa forma os termos colocados nessa nova etapa de análise seguiram um desenho que já se viu antes. Tal como se deu com a tese das “expectativas crescentes” (ou nas palavras de Lula então, “o povo já tem o pão, agora quer a manteiga”), “Difícil saber se primeiro os intelectuais adotaram essa linha e depois a transmitiram ao governo ou se foi o contrário” (Alonso, 2023, p. 10). Notem: estou falando sobre aquilo que *não se escreveu em 2013 e arredores*. Depois, como tese retroativa, a explicação do “ovo da serpente” como caso de guerra híbrida foi colocada especialmente por Dilma Rousseff²² e José Genoíno²³ (ambos em 2021, já um certo tempo depois que a noção de guerra híbrida tinha se espalhado nas redes), a essas alturas ecoando a “tese Korybko”, bem como hipóteses ventiladas por Pepe Escobar através do canal “Brasil 247”²⁴ e algumas outras

21 O Canal, que teve início com um grupo ligado a Romulus (pseudônimo de Romulo Brillo, brasileiro radicado na Suíça e um grande parceiro intelectual meu) se expandiu e abrigou/abriga diferentes perspectivas e interpretações sobre os processos políticos no Brasil. De certa forma eu e Romulus construímos uma interpretação que se aproximou: a de que o consorciamento entre elites jurídicas e militares foi feito sob os parâmetros de uma insurgência estatal (Leirner, 2020b), esta sim tomada, em linguagem militar, como uma guerra híbrida, desencadeada no Brasil de forma plena a partir de 2014.

22 Especialmente em lives. Nesta entrevista ela mobiliza a guerra híbrida para falar do impeachment: <https://pt.org.br/dilma-a-corrosao-da-democracia-comecou-com-o-impeachment/>.

23 Tal como Dilma, especialmente em lives. Aqui nesse artigo pode-se ver como ele mobiliza a noção de guerra híbrida: <https://pt.org.br/artigo-as-ffaa-e-a-democracia-por-jose-genoino/>

24 Ver, por exemplo: https://www.youtube.com/watch?v=Ry9cTGvu_Ho. Não descarto o fato de que talvez a interpretação de certos setores petistas possa ter se abastecido de elementos que eu mesmo

que apareceram por volta de 2020 (ver nota 26). Isso foi, pelo menos, quando o debate atingiu um patamar, digamos, mais público e institucional, pois, como disse, desde 2018 pelo menos a “hipótese da guerra híbrida” já estava bombando na internet (ver figura abaixo²⁵) e foi objeto de pelo menos uma tese de mestrado e alguns poucos livros que fizeram barulho²⁶.

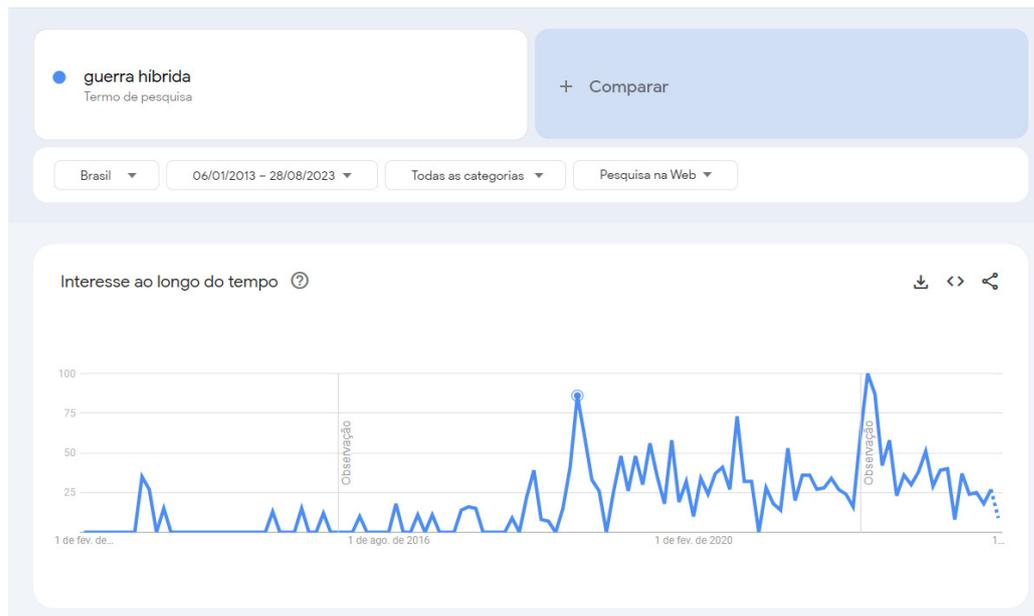


Figura 1.

Fonte: Google Trends (pesquisa do autor)/ Picos: Out/18 e Fev/22.

debati, mas sem adotar nem o centro de minha hipótese nem sua integralidade, que dependem da ideia de que Dilma operou de forma atávica um processo de cismogênese com o consórcio jurídico-militar (voltarei a uma explicação mais detida sobre a *cismogênese*, conceito de G. Bateson central para explicar as doutrinas (pós)modernas da guerra híbrida, cf Leirner 2022). Para Genoíno, por exemplo, cuja linha difere da minha – a guerra híbrida foi parte da estratégia para um golpe em Dilma; para mim parte de algo mais definitivo para o Brasil. O debate com ele ocorreu em mais de uma ocasião. Como exemplo, esta, cujo debate final foi cortado: <https://youtu.be/uJvkrRH-S8Nc>.

- 25 De acordo com uma pesquisa no “Google Trends”, o “pico” e disparada de publicações na internet brasileira com o termo “guerra híbrida” começa em outubro de 2018 – e me parece que a eleição de então foi o indexador. Desde então seu uso passou a ter alguma constância (outro pico foi em fevereiro de 2022, quando o assunto das “urnas eletrônicas” assumiu outro patamar – mas não podemos também descartar que justo nessa época a Google mudou sua metodologia de pesquisa).
- 26 Me refiro aqui apenas aos que realizaram o cruzamento entre “2013 e guerras híbridas” (por isso excluo Leirner 2022 [2020]). Trata-se da dissertação *Neogolpismo e guerra híbrida: geopolítica e luta de classes no Brasil entre 2013 e 2018*, de Mateus Mendes (Mendes 2021, publicada em livro em 2022; que eu tenha visto, a primeira publicação dele no tema data de 2018 - Mendes [Souza] 2018); do livro *Guerra Híbrida Contra o Brasil*, de Ilton Freitas (Freitas 2019); do livro *A guerra contra o Brasil*, de Jessé de Souza (Souza 2020); do livro *Ninguém regula a América: guerras híbridas e intervenções estadunidenses na América Latina* (Penido e Stédile, 2021), que toma 2013 apenas como “balão de ensaio” (p. 150 n. 6).

Tomemos então a caneta de Pepe Escobar em 2016 como um parâmetro para entender o tipo de ideia que depois colou com a tese de Korybko. Esta passagem resume bem a hipótese:

“No manual da Guerra Híbrida, a percepção da influência de uma vasta ‘classe média não-engajada’ é essencial para chegar ao sucesso, de forma que esses não-engajados tornem-se (sic), mais cedo ou mais tarde, contrários a seus líderes políticos. O processo inclui tudo, de ‘apoio à insurgência’ (como na Síria) a ‘ampliação do descontentamento por meio de propaganda e esforços políticos e psicológicos para desacreditar o governo’ (como no Brasil). E conforme cresce a insurreição, cresce também a ‘intensificação da propaganda; e a preparação psicológica da população para a rebelião.’ Esse, em resumo, tem sido o caso brasileiro” (Escobar, 2016).

Embora o foco do artigo de Pepe seja a Lava-Jato e as movimentações da direita, ele deixa claro que a expressão mais decisiva de uma guerra híbrida está na forma “revolução colorida”. Esta foi, digamos assim, a “luz” que orientou o que depois seria colocado como espécie de diretriz para o entendimento do que foi a guerra híbrida no Brasil na sua aplicação retroativa a 2013²⁷.

Uma questão é se a tese do “ovo da serpente” se sustenta ao pavimentá-la com a noção de guerra híbrida – que, não custa repetir, é um termo exógeno e a posteriori às interpretações que ocorreram no calor da hora. Sendo assim, também é preciso se perguntar duas outras coisas para começar a pensar em responder: 1) por que a guerra híbrida foi utilizada? 2) Por que para desmontar a tese que a vincula ao “ovo” foi preciso ridicularizá-la como se fosse uma espécie de “teoria da conspiração” ou “embuste intelectual”?²⁸.

27 Ao mesmo tempo, em 2016, Pedro Marin também colocava sua estranheza nos movimentos de então frente à possibilidade de uma “revolução colorida” (Marin, 2016). É preciso dizer, contudo, que esta tese “não evoluiu”: posteriormente, ainda em 2019, Marin – que assumiu uma posição de destaque na reflexão sobre o papel dos militares no jornalismo alternativo (ele é editor da Revista Opera) – elaborou uma crítica sobre a noção de guerra híbrida (calcada, entre outros aspectos, na ideia de que ela pode ser dissolvida à luz de outras teorias/autores, como Clausewitz) que, me parece, repercutiu em autores que volta e meia vinculam a noção de guerra híbrida como um *modismo* (p. ex. Manoel, 2023).

28 Este é o caso que aparece, por exemplo, de forma mais direta nos artigos de Manoel (2023), e mais indireta ou pontual em Safatle (2023) e no livro de Nunes (2022). De forma mais detalhada, penso, por exemplo, na guerra híbrida como objeto de análise em dois artigos que a situam ora como panfleto político (Medeiros, 2020), ora como uma espécie de “enlatado pronto para consumir” cuja função aqui foi permitir “tanto condenar manifestações não-aparelhadas, em pleno mandato do partido que se coloca à esquerda, como irresponsáveis e manipuláveis; quanto inocentá-lo de todas as culpas e vacilos que haviam contribuído para fermentar os protestos em primeiro lugar” (Cava, 2022, retomando Medeiros). Me parece que tanto Jonas Medeiros quanto Bruno Cava são entusiastas das potencialidades de 2013, seja do que elas trazem para a esquerda, seja para o protagonismo de uma espécie de “multidão”, e assim parecem ter se preocupado em tratar do assunto “guerra híbrida” justamente visando uma defesa indireta do legado que 2013 deixou, embora não seja possível afirmar isso com todas as letras. Evidentemente posso estar errado quanto às suas motivações, já que não conversei nem com um,

De certa maneira, vejo que isto em parte se deveu a um problema político que está embutido na teoria. De forma geral, trata-se de levar pouco a sério teorias e práticas do mundo militar e seus modos de intervenção no mundo. E isso se dá em duas direções (não necessariamente excludentes): ou bem militares e máquinas de guerra são só dispositivos de outros agentes/agenciamentos com uma “ontologia real”, ou bem são agentes ocultos que só aparecem quando revestidos de formas expostas à luz do dia. Vou aqui reiterar que a questão da conexão entre 2013 e guerra híbrida sofreu uma combinação desta forma negativa reduzida e uma teoria da agência oculta, i.é, não haveria a teoria do “ovo externo” sem sua contraparte da “hipótese do ciclo de insurgência global”: uma anda de mãos dadas com a outra.

2013: ação, reação e revolução

Para Vladimir Safatle,

“depois de 2013, a esquerda brasileira tornou-se basicamente uma força reativa que responde desesperadamente à capacidade de constituir agenda política e pautar mobilização popular de extrema direita (...) se tornou gestora do pânico social (...). O ano de 2013 é um divisor de águas do que restou da esquerda brasileira. Há quem enxergue nessa sequência de manifestações populares apenas um setor avançado da dita ‘guerra híbrida’. Não seria por outra razão que, a partir de 2013, veríamos a consolidação fulminante da extrema direita como força política principal do país (...). Contra esses autores [que ele não elenca], seria o caso de insistir que 2013, como acontecimento, porta uma questão que toda teoria da ação revolucionária deveria ser capaz de pensar – a saber, como uma revolta popular se degrada em movimento de restauração conservadora? Como forças transformadoras são transmutadas em processos de regressão social? A questão – e essa é sua ironia – nem sequer é nova. Ela está no fundamento de um texto como o *18 de brumário de Luís Bonaparte* (...). Toda teoria da ação revolucionária é, ao mesmo tempo, uma teoria das contradições imanentes da vida social, de seu potencial de transformação revolucionária, e uma teoria dos processos de reação e das inversões entre revolução e reação, uma teoria das contrarrevoluções. Deveríamos ter isso em mente ao analisarmos 2013” (Safatle, 2023, p. 97-98).

nem com outro (adicionando aqui o fato de que Bruno Cava, além de intelectual atuando em redes “autonomistas” como a “Universidade Nômade”, também é Tenente-Coronel da Força Aérea Brasileira, e suas leituras podem levar em conta o que se discute neste contexto). Cabe deixar claro que ambos se posicionam sobre “lutas globais” (vide o problema ter sido elencado especialmente por conta de Putin/Rússia para depois vazar para 2013), e não direcionam sua problematização da guerra híbrida apenas para ressaltar uma posição de antagonismo à certas teses petistas, ainda que vejamos uma coincidência dessas críticas aparecerem justamente quando Dilma, Genoíno e outros do campo petista começaram a levantar essa bola...

Vejamos o que está sendo considerado como contrarrevolução. Volto ao entendimento de Safatle (2022), por imaginar que em alguma medida ele pisa num solo comum a mais gente (por exemplo, Nunes 2023, para quem o “ciclo de lutas” iniciado em 2011 guardaria uma “promessa inicial”, cf. p. 13). Com especial atenção a maio de 1968 (mas não só, ele mostra isso como uma dinâmica geral do capitalismo), “ele [1968] mostrou como as formas de regulação da classe trabalhadora não foram capazes de impedir revoltas nos países centrais, revoltas estas que visavam o caráter disciplinar desse mesmo Estado-providência outrora visto como o modelo perfeito de gestão social” (p. 30). Apoiado nas análises da Escola de Frankfurt, Safatle vê a reação a 68 como uma espécie de sequestro de algumas das teses defendidas na revolta estudantil – “ideais de flexibilidade, de fim do emprego, de crítica do Estado, de aumento da capacidade individual de decisão” (p. 34) – subtraídas da crítica social ao capitalismo. E em um movimento, se entendi bem, ao mesmo tempo contrarrevolucionário e preventivo, o *neoliberalismo* destrói moralmente, e sobretudo psicologicamente, uma certa *coragem revolucionária*, talvez o impulso libidinal à revolução. A *prevenção* é selada de vez depois de 11 de setembro de 2001, quando se coloca o “uso da insegurança e do medo como afetos políticos centrais” (p. 39)²⁹. A partir daí o neoliberalismo enterra de vez as saídas conciliatórias que visavam um certo capitalismo de Estado e mecanismos regulatórios para a luta de classes: “*depois de abandonar a noção de revolução, a esquerda abandonou até mesmo o horizonte de reformas*” (p. 45; grifo do autor). O que sobrou então? Para a esquerda tradicional, apoiar-se em *políticas de reconhecimento* (de identidades); para uma esquerda insurgente, então, transformar isto em *lutas por reconhecimento*, que, para Safatle, “são um desdobramento necessário e decisivo da luta de classe. Tais lutas são figuras da luta de classe” (p. 47). Sendo assim, a “*contrainsurgência*” (nos termos de Arantes, 2021 [2014]) pós-2010 seria mais um “*level-up*” preventivo ao retorno da expressão da luta de classes via lutas por reconhecimento.

Então temos um problema, que é como a guerra híbrida pode entrar nisso. É verdade que a associação entre guerra híbrida e revolução colorida partiu, digamos, da vertente russa – trata-se da teoria do General Valery Gerasimov, concebida em cerca de 2012 e incorporada na doutrina militar russa logo depois³⁰, e que ganhou repercussão editorial com o livro de Korybko. Na sua versão, as guerras híbridas justamente se realizam através do uso de “*pautas identitárias*” visando justamente desestabilizar o único regime (eurasiano) que impõe alguma resistência a um ponto central do neoliberalismo que é a

29 Cabe aqui lembrar que isto é uma construção que vem de antes: pelo menos desde 1947 e o terror nuclear instituindo qualquer lugar do “mundo como alvo”, na feliz expressão de Arantes (2019). Foi por aí que os militares começaram a expandir as fronteiras do “monopólio” weberiano para participar do cotidiano de uma sociedade assentada na paranoia.

30 Para maiores informações, ver Leirner (2022, p. 179 e ss.).

desregulação do fluxo de capitais ociosos (i.é, financeiros), ao mesmo tempo que toma o Estado como protagonista na regulação dos papéis de produção (ou seja, dos mecanismos de redistribuição) e de reconhecimento (ou seja, dos mecanismos culturais associados à identidade). Este anteparo toma a China como base econômica e a Rússia como base política em contraposição ao “cerco da OTAN”, entendendo que a China tem um projeto de socialismo nascente e a Rússia tem um anti-atlanticismo latente, e ambos se completariam em nível estratégico.

Para quem vê o neoliberalismo como reação contra-insurgente, somando A + B, a leitura de que esta seria mais uma linha de supressão do agenciamento popular na luta de classes torna-se praticamente inevitável, pois trata-se mesmo de incrementar a escala do capitalismo a “taxas chinesas” e ao mesmo tempo reprimir movimentos negros, LGBTQIAP+, indígenas, e a Rússia, afinal, está aí para mostrar a que veio. Essa é a extensão ad hoc do argumento de que no fundo Rússia e China são só mais duas peças do “neoliberalismo regressivo” (nos termos de N. Fraser, [2022]), isto é, xenófobo e populista na mesma medida de um Trump, por exemplo. É verdade que Safatle alerta para o fato de que se há algo na luta contra-hegemônica “que se desdobra no seio do campo hegemônico da cultura no capitalismo, a saber, a indústria cultural, é porque há efetivamente o risco de domesticação das lutas” (Safatle, 2022, p. 49). Mais uma vez, revolução e contrarrevolução preventiva.

No entanto, gostaria de pelo menos jogar na mesa o problema que concerne, novamente, ao espaço e tempo e suas projeções e retroprojeções. É preciso se perguntar se essas dimensões, andando juntas, são totalizantes a ponto de transformar cada acontecimento em um eco dessa “teoria geral”. Por isso, antes até, também se perguntar de onde essas novas lutas saíram como modelo e qual foi a sequência dos “acontecimentos”. Há quem diga que não existiu tal coisa como um *modelo* – especialmente no caso brasileiro –, que cada caso seguiu uma rota (Moraes et al., 2014, p. 18 e ss.). Mesmo assim, quase ninguém descarta dizer que se trata de *um ciclo* de acontecimentos, e assim, colocá-los de forma unificada enquanto respostas a uma mesma coisa. Não é à toa que se recorre ao maio de 68.

Só que além deste, e muito mais intensivamente violentas, as rebeliões e insurreições negras nos EUA – que, não podemos esquecer, é quem comanda com seu satélite inglês o movimento de “takeover and deploy” neoliberal – já vinham acontecendo desde o começo dos anos 1960. Ao mesmo tempo, não é possível deixar de lado a sombra da Revolução Cubana ali do lado e os fantasmas que ela ressuscitava do Haiti, isto em um cenário onde desde os anos 1950, com a Guerra Fria, domesticamente já não existia mais sobra de comunismo nos EUA. Barrar a universalização do movimento negro com adesão

a um outro que superasse a identidade racial foi, assim, um continuum do movimento pós-Guerra³¹. Então, em certo sentido, numa duração de 50 anos, abrindo aos poucos a válvula da panela de pressão, se produziu “a redução da desigualdade à meritocracia (...). O programa neoliberal progressista para uma ordem ‘mais justa’ não visa abolir a hierarquia social, mas ‘diversificá-la’, ‘empoderar’ mulheres ‘talentosas’, pessoas de cor [aqui há nota do tradutor Gabriel Fazzio: trata-se do termo aceito nos EUA pelo Movimento Negro] e minorias sexuais para que chegassem ao topo” (Fraser, 2022, p. 42). Além da domesticação que falou Safatle, me parece que a própria noção de *representação diversificada no topo*, ao mesmo tempo que universaliza este – tornando-o “multicultural” –, redobra a aposta na hierarquia quando institui a ideia do “topo me representa”, o que na luta de classes só pode derivar em fragmentação da base. As coisas então assumem uma forma paradoxal, quando a resposta multitudinal à opressão do topo resulta em demandar sua diversificação *antes* de pedir sua extinção.

Mas voltemos então ao problema que nos atina. Muito longe de Paris, e algum tempo depois, o que chegou como “luta identitária” pelo mundo é muito mais o que veio dos EUA neoliberal do que aquilo que Cuba produziu ao enxotar a África do Sul e seu regime de Apartheid de Angola e da Namíbia – regime absolutamente apoiado pelos EUA, diga-se de passagem. Antes que me digam que “não preciso ser tão dualista assim” – e é verdade –, cabe lembrar, usando o exemplo local, que desde a sua fundação o PT tinha em cada Diretório os núcleos “negro”, “mulher”, “sindical”, etc., mas tudo isso encontrava-se *englobado* na unidade do Partido. Há uma diferença em se dizer que a luta negra, feminista etc., correm junto com esta unidade – forjada em tese na luta de classes – e se dizer que tais lutas, baseadas antes na identidade (e assim na “substância”) que na relação (e assim no “sistema”), podem ser um decalque da luta de classes. Isto sem falar na luta indígena, que tem assumido um lugar privilegiado nos modelos ditos “horizontalistas”, mas que institui um ponto completamente problemático à análise, pois a rigor o mundo que ela representa ocorre *apesar* da luta de classes e do capitalismo, e não pode simplesmente brotar como uma contradição interna aos seus termos. Estes, vamos dizer assim, são problemas para se pensar as lutas – sua continuidade ou descontinuidade com a luta de classes, e, portanto,

31 É interessante ver como isto também se refletiu parcialmente nos protestos contra a guerra no Vietnã, especialmente a célebre Marcha do Pentágono de 1967, que marcou uma divergência entre novos e velhos movimentos sociais, conforme diz Pablo Ortellado: “De um lado, o ato tradicional com oradores pelo fim da guerra contra o Vietnã, organizado pelo Comitê Nacional de Mobilização; de outro, a tentativa de fazer o Pentágono levitar com milhares de pessoas entoando o mantra ‘OM’, organizada por Jerry Rubin, Abbie Hoffman e Allen Ginsberg”. (Ortellado, 2013, p. 229). Como ele mesmo complementa sobre esse “novo movimento”, a mobilização estava na performance contracultural, além da “potência processual de pura e simples diversão” (Idem, *ibid.*). Ao final deste ensaio voltarei ao tema do processo sobre o objetivo como consequência da *rede*. Por enquanto, vale lembrar que protagonistas dos processos do “atual ciclo” identificam na alegria uma resistência à opressão (cf. Tible, 2023).

com a possibilidade de uma revolução e o engendramento de uma contrarrevolução – em termos do *tempo em relação ao espaço*.

Mas ainda há um outro ponto que me parece igualmente problemático, que é o *espaço em relação ao tempo*: me pergunto se dizer que Occupy, Primaveraes Árabes, Plaza del Sol, Brasil-2013, Gillets Jaunes, Santiago etc. são manifestações do mesmo acontecimento não seria tão estranho a cada um quanto dizer que tudo isso não passa de uma mesma sequência planejada pelo Pentágono, só que com os sinais positivos de um agenciamento criativo popular. É necessária aí, no primeiro caso, uma manobra filosófica para *deduzir* que se trata da mesma insurreição causada pelo mesmo movimento de recusa ao confisco neoliberal. O problema é que para essa insurreição ocorrer foi preciso antes pensar nesse movimento neoliberal como a outra reação (a anterior, “68”), e assim para trás.

Sendo assim, o neoliberalismo é também uma arma política, que, como dizem alguns, pressupõe a ativação de “células do medo”. Para isto ocorrer ele necessita de algum nível de agenciamento³², não pode ser somente um desdobramento de contradições que vivem no éter, mas também não pode ser – pela própria característica dialética da luta de classes – fruto de uma reunião numa sala secreta em Davos. Ainda assim, mesmo sendo arma política de um interesse econômico, me parece insuficiente apostar que o Estado seja apenas uma correia de transmissão dos interesses da finança internacional na forma de um cálculo. Há uma questão *da agência* nesses processos mais complicada, que inclui o fato de que o Estado é habitado por gente com interesse próprio³³. E isso pode incluir na ecologia neoliberal encontros como o(s) da [máquina de] guerra e capital (cf. Allié e Lazaratto, 2021), problematizando os pressupostos sociológicos de uma espécie de purificação econômica da luta de classes que toma a guerra apenas na sua dimensão “just business”³⁴.

32 *Medo e tristeza* que alguns entendem que o ciclo de protestos subverteu, numa chave espinozista-deleuziana (ver por exemplo a seção *Alegria* no texto de Tible [2023]).

33 Aqui também que vejo uma questão complicada em relação à certa “espontaneidade” tanto dos agenciamentos capitalistas quanto das contraefetuações multitudinais de Hardt e Negri [2005]). Estendendo o ponto às insurgências, cabe se perguntar por que mesmo com aquilo que eles consideram ser um “bypass” no Estado elas sempre se voltam em relação a este ou a sua face aberta à visitação pública, o Governo. Mesmo pensando na metrópole e suas ocupações como o locus do rentismo, tudo ainda aparece de forma muito difusa e etérea – incluindo quebrar vitrines de concessionárias de automóveis e portas de bancos. O mesmo pode ser dito de ataques ditos “terroristas”: raramente chegam às instalações militares e aos datacentes do sistema financeiro. O caso do Pentágono no 11 de setembro de 2001 permanece um mistério completo, inclusive com o apagamento seletivo do fato na memória sobre o acontecimento.

34 Em “A economia é a continuação da psicologia por outros meios: sofrimento psíquico e o neoliberalismo como economia moral” (Safatle, 2021) a conexão entre economistas, políticos e tecnocratas e o “mercado” (isto é, o capital) é bem explorada e fica claro o traçado comum entre um vocabulário psicologizante e a proposta de gestão da vida em termos morais como última fatura da economia neoliberal. Ainda que Safatle aproxime toda essa parafernália ao “Estado total” Schmittiano – na conjunção entre liberalismo

E assim fico na dúvida do porquê tantas críticas interessantes que vinculam a guerra ao neoliberalismo não levarem em consideração que este pode ter sido um movimento também de *encontro* entre “agências econômicas” e “agências militares”, antes de tomar as segundas apenas como ecos das primeiras. Não custa lembrar que há na antropologia um debate que vai aos princípios da relação entre transações econômicas, políticas, parentesco e guerra ao retomar a recusa da ideia de “guerra como troca que falhou” (cf. Clastres [2004] contra Lévi-Strauss), e que isto se desenvolveu na noção de guerra *como* relação social (Fausto, 2014). Isto vem encontrando, pelo menos desde a década de 1970, respaldo em evidências arqueológicas que mostram que estruturas de tipo estatal (aglomerações urbanas com hierarquia baseada na divisão chefe + sacerdote/povo, surgimento da especialização de corpo de caçadores/guerreiros) emergiram antes da propriedade da terra e produziram um protoplasma de hierarquia no plano doméstico (cf Hodder, 1990; Scott 2017; Graeber e Wengrow, 2022). Talvez a intuição de Clastres, de um Estado *produtor da luta de classes já na sua origem* (e não seu produto) tenha eco naquilo que se encontrou sobre o que existiu antes das “civilizações hidráulicas”, e nos faça repensar que a guerra (e seus dispositivos, relações e formas sociais), nesse sentido, produz agenciamentos, se não anteriores, pelo menos simultâneos, às operações econômicas, linguísticas, familiares etc. Entre outras vantagens analíticas, tomar um certo agenciamento próprio das forças estatais (bem como das ações e reações atadas a elas) nos livra do problema das diferentes respostas e efeitos para um neoliberalismo globalizante, transnacional e pasteurizado (ver complemento a esta discussão nas notas 36 e 37, abaixo).

Talvez então isso explique em parte porque as respostas locais para o mesmo tipo de contágio em lugares que ocupam posições absolutamente assimétricas no capitalismo global foram realizadas *por motivos completamente diferentes*. Ainda que uma ideia como a de *multidão* de Hardt e Negri (2005) procure contemplar justamente isto, enfatizando que a contraefetuação do neoliberalismo virá de uma força de transformação que

e fascismo, e que ficou particularmente clara na experiência neoliberal do Chile pós-Allende – é notável que ele não mire também a aproximação entre neoliberais “austríacos”, teoria dos jogos, desta com a psiquiatria de Ronald Laing (sem falar nos computadores baseados em Carl Rogers) e a cibernética, desta com Bateson e a sua teoria aplicada pela Força Aérea na construção de sistemas de manipulação da percepção, e, finalmente, de gerentes saídos dos cartões perfurados da Ford para uma econometria dos bombardeios no Japão e Vietnã, como é o caso de Robert McNamara, toda ela ocorrida sob o guarda-chuva da RAND Corporation, e, assim, da máquina de guerra norte-americana. Nesse sentido, quando Safatle diz que o horizonte tratado nos anos 1930, de um Estado “capaz de despolitizar a sociedade, tendo força suficiente para intervir politicamente na luta de classes, eliminar as forças de sedição a fim de permitir a liberação da economia de seus pretensos entraves sociais” (Safatle, 2021, p. 22), me pergunto que outra força seria capaz de produzir essa capacidade de desagregação do *socius* senão a própria guerra – e seus operadores. Voltarei a isto, já adiantando que vejo em Arantes (2019) uma aproximação entre neoliberalismo e máquina de guerra que resolve o problema.

integre a diversidade (e onde as diferenças são fundamentais), creio que há algo a ser problematizado (1) quando se pensa na *forma de mobilização ou contágio* que aciona essas forças e (2) quando ocorre seu movimento de totalização em direção a uma única ação política, “entre um presente que já está morto e um futuro que já nasceu (...) como uma flecha para esse futuro vivo” (Idem, *ibid*, p. 447). Se há “um ponto de vista desde onde seria possível totalizar o movimento histórico de modo a julgar, a sua luz, cada coisa que acontece” (Nunes, 2017, p. 132), é preciso ver se (i) este lugar brota espontaneamente ou (ii) se o sujeito não está afinal de contas numa transcendência hipostasiada (nesse sentido ver as interessantes considerações de Rodrigo Nunes, 2017, p. 130 e ss.).

Não é minha intenção aqui estender a discussão sobre a noção de multidão Hardt e Negri – ainda que tenha gente que diga que o conceito agiu sobre a própria multidão –, contudo há algo que julgo atravessar a mecânica do contágio à Gabriel Tarde e que diz respeito à própria diversidade dos movimentos, mesmo se tomarmos apenas o próprio caso brasileiro como referência. Uma pequena luz etnográfica é suficiente para mostrar que a diversidade estava mais para individualidade, e que a “flecha” foi a retroalimentação do self nas redes sociais somada à dispersão daqueles que efetivamente estavam questionando o lugar do neoliberalismo. Some-se a isto o fato de que se havia uma negatividade comum ali, ela estava em um Estado que poderia ser tanto tomada pela sanha “minimalista” liberal quanto pelo desejo abolicionista de inspiração etnológica (vou voltar a estes pontos no item “Ovos, serpentes e galinhas”, abaixo). No mais, a excessiva confiança no papel da internet – junto com aquilo que Hardt e Negri chamam de “força de trabalho cognitiva” – dão o pano para a manga necessário para voltarmos à estaca zero, e no final indagar, como fazem os tributários da “fórmula Korybko”, se afinal de contas não houve um certo direcionamento de forças que não temos o controle...

Assim, a resposta sequencial à crise neoliberal, a ideia que há “reações *em cadeia* ao capitalismo global” igualmente globalizadas, não abriria a brecha para se dizer que “há agenciamentos da CIA pelos 4 cantos”? Sendo as ações veladas desse tipo de agência estão mais bem documentadas do que a potência desejante da multidão, fica a dúvida. Mas não precisamos voltar ao binarismo. O problema é ser tudo ou nada na chave do ou é um, ou o outro, e isto se tornar um mecanismo de acusação recíproca. Se assim ficamos, então o problema é só girar a chave comutadora do “sistema mundial” para ver quem o coordena e quem o condena, se o Clube de Bilderberg e/ou a CIA, e as contrapartidas, o Partido de Massas e/ou as Zonas Autônomas. O mais provável talvez seja de tudo um pouco, e mais algumas coisas ainda.

Me parece que essa troca de acusações olha para dois lados e vê uma coisa só, só que de formas invertidas. Há pelo menos dois problemas nas duas posições. De um lado, ainda que seja – hoje especialmente – evidente que uma série de “aparelhos ideológicos do [Departamento de] Estado” norte-americano (sobretudo, mas não só)³⁵ atuam e atuaram financiando movimentos que estavam antes, durante e depois de 2013 protagonizando uma “onda de protestos”, não é suficiente para dizer que 2013 foi integralmente resultado desse agenciamento. Além disso, financiar algo não garante que se produza os efeitos desejados. Há, assim, outros elementos que tornam essas (supostas) cadeias de eventos (não só no Brasil) mais complexas e mais completas do que o jogo de causa e efeito produzido pelo “Deep State” com suas redes de intermediários e os nativos de quatro cantos do mundo. De outro lado, alegar que a guerra híbrida é a expressão burguesa – e ideológica – subtraída do grande jogo da luta de classes é igualmente redutor e inespecífico: guerras podem ser analisadas na “sua própria ontologia”, isto é, nas relações que elas engendram e nas outras que elas terminam. Nesse sentido, para pensar a guerra híbrida, há que se levar em conta uma circunstância *sui generis* de fusão contemporânea das máquinas de guerra³⁶,

35 Para citar alguns: Atlas Network, USAID, NED (National Endowment for Democracy), Fundação Ford, Cato Institute, Open Society, Purpose Agency, Luminate, ligados aqui, por exemplo, ao Instituto Millenium, Instituto Liberal, Estudantes para o Brasil, Instituto Mises, Instituto FHC, Rio Vivo, Anonymous Brazil e muitos outros. Essas redes são umas mais novas, outras não; há quem financie e forneça “tecnologia de organização” tanto para movimentos de direita quanto de esquerda, numa típica estratégia de pinça. E essas relações não são exclusivamente dirigidas a movimentos sociais: esse tipo de ação ocorre no mundo acadêmico, a meu ver, de forma muito mais intensiva. Ver, nesse sentido, Bourdieu e Wacquant (2002); Saunders (2008). Nesse ponto, se a guerra híbrida for isso, então essa história de fato acontece há mais tempo do que se imagina. Dito isso, já adianto que do meu ponto de vista essa parafernália no máximo pode ser colocada como uma dimensão tática da guerra híbrida, e, portanto, passa longe de defini-la.

36 Aproximo aqui esta noção – ainda que com claras limitações – à de “máquinas de guerra” de Deleuze e Guattari, com toda ciência de que eles fazem uma separação entre estas e “instituição militar”, isto é, entre a forma nômade e por excelência selvagem – num sentido próximo ao clastreano – e aquela que foi capturada pelo Estado e se torna a “continuação da política por outros meios”, recuperando Clausewitz (Deleuze e Guattari, 1997). Uma boa pista, aliás, já pode ser lida em Foucault, como aponta o ótimo posfácio de Yasmin Teixeira à *Guerra e Capital* de Alliez e Lazzarato: “Como apontam Alliez e Lazzarato, essa inversão pressupõe que a política não possa mais ser compreendida apenas como um exercício da vontade do Estado e que a guerra tampouco possa ser reduzida a um instrumento acionado exclusivamente por meio de uma instituição militar. A política é o campo constituído pelo jogo das relações de força que produzem as formas sociais instituídas, e a guerra, por sua vez, passa a ser concebida como matriz analítica dessas relações – ‘a própria nudez das relações de força’. Essa matriz de guerra continua a sustentar uma conflitualidade subjacente à paz civil que engloba as instituições e os dispositivos de poder individuados” (Teixeira, 2021, p. 433). Ainda assim, prefiro apontar justamente para o que o conceito de Máquina de Guerra ilumina nessa nova situação: a de que esta “máquina” não funciona somente de dia, não é totalmente fixa nem integralmente estatal, e se pretende tão nômade quanto o capital financeiro que fica girando de ilha em ilha pelo mundo (ou, nas palavras de Alliez e Lazaratto, “desterritorializado”). Aponto para isso também com alguma ciência de que a simbiose entre produção e destruição tem uma função na regulação do excedente capitalista, na produção de um sistema de dívidas que levam para o infinito e na dependência do imperialismo que ao mesmo tempo dá lastro a essas dívidas em dólar e produz guerras no mundo todo (cf. Alliez e Lazzarato,

informacionais e financeiras que produziram uma indistinção de interesses entre atores militares, big-techs e rentismo, que provocam as categorias “burguesia” e “aparato estatal” a serem repensadas, para dizer o mínimo³⁷.

Isso é completamente diferente de dizer, por exemplo, que “desde sempre” a guerra – e os guerreiros (amplo sentido, isso vai além de quem tem um uniforme), o Estado – são tão e somente uma (sub)função do capital (cf discussão de Clastres e Lévi-Strauss, acima; para uma re colocação de Clastres no problema da organização e da representação, ver Nunes, 2023, p. 242 e ss.). Foi questão de tempo para que a concorrência no topo, de tipo liberal, mas em uma guerra de aquisição que começou com a concorrência interestatal produzindo acumulação de capital como bem demonstrou Tilly (1996), também produzisse suas alianças fora do campo puramente econômico (daí realmente só acredita na ficção liberal-mercadológica quem quer). Ou seja, não é exatamente o capitalismo que toma de empréstimo a lógica da guerra e a transfere para a concorrência liberal; é o campo da guerra que hipostasia um interesse próprio e acaba entrando como sócio-parasita do

2021; ver também nota seguinte). Em certo sentido, a guerra híbrida é a certidão de nascimento da consciência militar de que as coisas funcionam assim (sendo que o documento levou alguns anos para ser lavrado, mas isso não faz muita diferença afinal), e a aproximação que o inventor do conceito de “guerra híbrida” faz às “guerras selvagens” é só mais um elemento para pensarmos o quanto exércitos andam se “desestatizando” nas suas múltiplas imbricações de “acesso restrito” (Hoffman, 2007). No mais, tal como o capital, qualquer exército também se apresenta em forma dual: “um aberto à visitação pública e operando mais ou menos às claras, o outro operando na sombra — da guerra, precisamente —, secreto e autoritário, em estado de guerra permanente e intervenções encobertas recorrentes” (cf. Arantes, 2019, p. 49).

- 37 Não tenho a intenção nem a competência para retomar aqui todo um problema que concerne à discussão sobre a função do Estado e das guerras no imperialismo como suplemento necessário aos impasses que a “reprodução ampliada” do Capital tem na relação dialógica entre trabalhadores e burguesia (especialmente nas sociedades que já superaram a acumulação primitiva e demandaram a extração de mais-valia nos 4 cantos do mundo), e estou ciente de que muita tinta rolou sobre as relações entre acumulação primitiva e imperialismo e de como se deve ler o Livro III de O Capital. Ou mesmo se foi o final do imperialismo e o começo do Império, como inauguraram Hardt e Negri (2005). Ainda que esta seja a “dimensão econômica” da “dimensão material” desta etapa (uns dirão superior) do capitalismo, me parece que não é suficiente para entender todos os enquadramentos de como certos agentes, especialmente de Estado, tornaram-se sócios desse empreendimento, antes mesmo de meros gerentes ou gestores dele. Me aproximo parcialmente à leitura de Alliez e Lazzarato (2021) sobre este processo, ainda que não veja, como me parece ser o caso deles, que guerras e capital sejam máquinas que se acoplaram “por sociedade” em alguma hora. O processo envolveu mais parasitismo do que simbiose, se me permitem a metáfora. Para se ter noção como esta é uma relação com tensões que remontam a hipóteses anteriores ao capitalismo, sigo aqui uma pista aberta por Clastres (2004) na sua leitura de Marx: não há sequência lógica entre guerra, Estado e economia, tudo eclode ao mesmo tempo. Isso talvez implique em recondicionarmos nossas percepções dualistas de classe também para analisar o contexto atual. Ver, nesse sentido, a ideia de Cédric Durand (2020) de “tecnofeudalismo” como regime de apropriação de massas globais da mais-valia através de uma lógica predatória do “capitalismo de vigilância” (cf. Zuboff, 2021). Para Morozov o “tecnofeudalismo” de Durand recoloca problemas antes levantados a partir das noções de espoliação de David Harvey e parasitismo como fenômeno do “imperialismo” tal como concebido por Lenin. Sobre as críticas de Morozov à “razão tecnofeudal” (Morozov, 2022), ver também a resposta de Dean (2022).

capital. Evidentemente uma perspectiva de “quem veio antes, o ovo ou a galinha” pode ser feita a esta formulação, e um certo marxismo pode sempre responder que, afinal, tudo isso é do jogo do capital desde seu início, e o Estado não passa de um aparelho a seu serviço.

Mas exemplos na história não faltam para fenômenos em que o feitiço toma conta do feiticeiro – e uso “feitiço” inspirado aqui na célebre história narrada por Franz Boas e retomada por Lévi-Strauss, de um cético que ao pretender desmascarar o xamanismo, acaba por produzir curas cada vez mais eficazes, até o momento em que se consolida como um grande xamã – sem jamais revelar se acredita ou não no que faz (Lévi-Strauss, 2003b). No mais, são toneladas de análises mostrando que as maquinações do campo da guerra sempre produziram incursões em outras esferas da vida, aquém e além do capitalismo do século XX – e não seria diferente que mais hora menos hora procurassem tomar conta do Estado, e depois do capital (Alliez e Lazzarato, 2021).

Isso nos leva a um problema suplementar: se há algum fundamento em se pensar a guerra híbrida em situações como as de 2013 no Brasil, isso só pode ter algum sentido se tomarmos ela dentro de um plano global de articulação da máquina de guerra com o neoliberalismo – e isso definitivamente não foi feito por ninguém que analisou o caso brasileiro, pelo menos até onde pude perceber. Ao mesmo tempo, a “revolução contraefetuada” poderia contemplar a noção de que os movimentos que dizem respeito à dinâmica da luta de classes estão capturados pela forma de “insurgência versus contrainsurgência”, o que de fato vi aparecer na leitura que Arantes (2021 [2014]). No entanto, ao contrário da “paz total” que ele vê na ação contraefetuada do Estado, entendo que a guerra híbrida institui a dinâmica da “guerra total” na vida social³⁸. Nesse caso, minha hipótese é que essa dinâmica só foi elaborada usando os mecanismos da guerra híbrida depois de 2013.

As ligações 2013-2018 e/ou 2018-2013

Há quem veja nisso um sinal de lapso de hegemonia no neoliberalismo e com uma crise aguda do capitalismo pós-2008 (Fraser, 2022), elementos que de certa

38 Interessante notar que Bruno Cava colocou a guerra híbrida no horizonte de Paulo Arantes: “Um marxista heterodoxo, mas ainda com um grão antiamericano, intitulou em 2014 um artigo marcante: ‘Depois de Junho a paz será total’. É que, com a importação das leis antiterrorismo e das tecnologias contra-insurgência aprendidas com o mainstream da segurança globalizada, o estado conduzirá a Guerra Híbrida para pacificar o país e propiciar o ambiente para o ‘business as usual’. Com essa leitura, antecipava a recomposição petista depois da reeleição de Dilma, em 2014, através dos projetos sociais e da transferência de renda como integrantes dessa dinâmica de contra-insurgência normalizada. Essa a leitura do Paulo Arantes, por exemplo” (Cava, 2022). Entendo que Cava acertou na leitura que Arantes fez da contrainsurgência, mas errou na da guerra híbrida: não se trata de um processo de pacificação, mas o contrário.

forma vão explicar os efeitos demandados nos mais diferentes locais por rupturas e/ou movimentações tectônicas da política. Me pergunto se a ideia de que a guerra só aparece como o sintoma de uma crise é suficiente para descrever a atual quadra (como por exemplo a 2ª Guerra como um dos efeitos da crise de 1929), ou se podemos nos contentar com o argumento de que afinal esse tipo de guerra que vemos desde o século XVII não passa de uma variante nacional da luta de classes, e o momento requer considerar uma agudização dela. Transportando esses termos para nosso *set* brasileiro, não foram poucas as análises que em alguma medida lidaram com a ideia de que aqui o “velho está morrendo e o novo não ainda pode nascer”, recorrendo a uma fórmula gramsciana retomada por Fraser (Idem).

Algumas discussões sobre 2013 que passaram pela falência de 1988 ou dos reflexos do neoliberalismo mobilizaram a ideia de evaporação de uma aliança centrista da esquerda em favor da emergência de “populismos” ou movimentos antissistêmicos, algo que me parece ter sido muito mais lido na chave da “antipolítica” do que da guerra (p. ex. Nobre, 2022). Daí me parece claro como se colocou na conta do PT, que “não soube ler a situação”, um problema que vai do sufocamento da esquerda à emergência desse novo “populismo digital” (Idem). Não é preciso grande esforço para ver que os militares sequer aparecem como figurantes nessas análises³⁹.

Se os militares ficam de fora da festa quando se fala em “vetor antissistema”, por serem considerados “agentes terceirizados” dos interesses da burguesia, não vejo por que deixar Bolsonaro de fora dessa festa, analisando ele como um elemento de disrupção maior do que foram os militares ao longo da República. É preciso modular este “anti” do “sistêmico” deles, e se dar conta de quem é o terceirizado de quem (vou voltar a isso ao final deste texto). O problema é que a tradição no Brasil (& além) está na leitura de que militares aparecem apenas quando “falta algo”, daí até quem sabe faça algum sentido analítico mobilizá-los como coadjuvantes diante de uma situação de lapso de hegemonia. Mas antes de chegarmos a esse ponto, cabe se perguntar se é disso que se trata quando se entende a guerra híbrida *como forma militar de socialidade*.

Então temos um problema, pois a maior parte dos que têm analisado junho de 2013 e suas relações com 2018 não acessa a guerra híbrida *em seus termos militares*, pois

39 É verdade que Alonso (2023) tem várias passagens que mostram uma certa reação militar à CNV (Comissão Nacional da Verdade) como um dos fatores de organização do campo reativo da direita no Brasil. Mas não foi só isso. As “rebeliões de generais” começaram antes, em 2007, explorando o tema das demarcações de Terras Indígenas (Leirner, 2022; Lemos, 2023), e o campo militar se reorganizou em uma série de parâmetros a partir de fins da década passada. A CNV, como pretendi mostrar, foi mais um fator de galvanização da tropa sob um comando que já tinha elaborado uma ação política para “a década” (Leirner, idem).

a coisa só é lembrada como a “conspiração dos que pensam como conspiração” os eventos de então. Como os militares parecem ter passado meio longe de 2013, quem vê a conexão intrínseca entre 2013 e 2018 ou ignora o papel que eles tiveram no final, ou atribui o impulso inicial a um agenciamento heteronômico elaborado de forma oculta, que depois é acoplado a setores golpistas do Estado brasileiro. Assim, militares ou são coadjuvantes de um Bolsonaro que os cooptou no seu magnetismo, ou são marionetes da CIA⁴⁰. O que no fim das contas praticamente os isenta de responsabilidade (afinal, se a culpa é da CIA o que mais eu posso fazer?). Porém, o efeito colateral que esta percepção pode trazer não deixa de ter seus problemas: se a guerra híbrida é um agenciamento que veio de longe – afinal não havia quem pudesse operá-la em 2013 – então sua conexão com 2018 passa automaticamente a ser identificada como uma peça de ficção.

Por conta disso e ainda assim, penso que um problema nada trivial é dizer que “é ridículo” aventar que agências de fachada dos EUA atuaram pelo Brasil no pré-2013 mas é absolutamente verossímil que 2013 seja visto no quadro mais geral “de uma sequência insurrecional mundial que articulou Sul e Norte em uma ressonância de descontentamentos sociais ligados ao impacto da pauperização e das dinâmicas de concentração provocadas pelo neoliberalismo”, quando o século XXI começa com “uma impressionante sequência de insurreições populares de luta contra o capital e de recuperação paulatina da soberania das massas espoliadas” (Safatle, 2023, p. 99), quem sabe até unida pela “influência discursiva de movimentos internacionais” (Nunes, 2022, p. 181). Essa é a “versão basista” simétrica da tese “topista”, que não seria problemática em si se não reivindicasse a mesma heteronomia que a tese da “conspiração da CIA”, só que com os sinais trocados. Se os canais de “ressonância” entre um ambulante do interior da Tunísia e Avenida Paulista são tão claros assim, também deveriam ser aqueles entre Wall Street e a ONG “Meu Rio”, uma das articuladoras cariocas dos “20 centavos”⁴¹.

40 Curiosamente, antes de Pepe Escobar, militares brasileiros produziram suas leituras sobre 2013 como algo “que se deve assimilar”. Em 2015 o General Luiz Eduardo Rocha Paiva – membro ativo da campanha de Bolsonaro e propagador da teoria de que a esquerda produzia uma ameaça “gramscista” ao País desde o começo dos anos 2000 –, produziu o artigo “Tensões sociais, “revoluções coloridas” e “guerras híbridas”: histórico, métodos, reflexos para o Brasil e ensinamentos”, cujo acesso é restrito (Leirner, 2022, p. 259). Paiva apura a ideia de como revoluções coloridas podem servir para desestabilizar governos, e ressalta a ideia de que nossas Forças Armadas devem assimilar os métodos primeiramente “para se proteger”. Como é próprio das doutrinas militares, “proteger” e “utilizar ativamente” não se distinguem, é a isso que eles chamam de “dissuasão”. Pelo visto entenderam bem e assimilaram, o que veio depois de 2015 tem uma longa lista de participações e interferências (Idem, *ibid.*). Voltarei a isso como problema, mas por ora já gostaria de adiantar que essa foi uma primeira leitura que percebeu que junho de 2013 poderia ter um *potencial de uso posterior* por parte de militares.

41 Fundada por Alessandra Orofino e Miguel Lago, e patrocinada, entre outros pelo ex-Presidente do Banco Central (Governo Fernando Henrique) Armínio Fraga, cidadão brasileiro-norteamericano atualmente dono da Gávea Investimentos. Segundo a própria Orofino no Globo (04/jan/2013), “Eu já tinha pensado no projeto Meu Rio antes de ir para Nova York, mas foi só lá que rolou a incubação e a realização do

É verdade que elites internacionais atuam, financiam, sabotam etc., isso não é novidade. A questão é saber se a sequência de reações desde 2010 tem a ver com uma *mesma forma de ataque*, cuja fonte está na resposta neoliberal à crise de 2008. Até onde vi as respostas têm sido predominantemente polarizadas, simétricas e inversas, entre a ideia do partido de massas que bloqueia a “energia emergente” das classes populares fazendo o jogo do neoliberalismo, ou do novo autonomismo fracionado das classes populares que sela o destino à vala comum dos partidos de massa que ainda resistem. No final, ambos viram instrumento do jogo das elites internacionais.

A nova insurgência

Ainda há um outro “fato”, talvez não tão novo: as ditas revoluções coloridas – com todas suas características mais marcantes (entre outras, autonomismo, organização em rede, descentralização, plataformas dispersas, uso intensivo de celulares), começaram antes de 2011 – e, também, da crise de 2008 (sem contar as que apareceram no “centro”,

Meu Rio, criando desde o plano estratégico até a identidade visual (...) A galera do Meu Rio é a mesma da PURPOSE Brasil, e os escritórios funcionam juntos em uma casinha em Laranjeiras”. A Purpose tinha como CEO Jeremy Heimans, que também era do board do fundo Luminare, de propriedade do bilionário Pierre Omidyar (dono do site Ebay, e do Intercept), que junto com Fraga injetaram os principais aportes iniciais na Meu Rio. Hoje Orofino trabalha no programa “Greg News” e continua no ativismo no “Nossas”, que é um desdobramento da Meu Rio em um “plano nacional” (e ainda na folha de doações da Luminare), junto com Lago (e Roberto Andrés, aqui citado; ambos têm se notabilizado como “intelectuais públicos” marcando posição sobre 2013 e bolsonarismo, inclusive estiveram no supracitado seminário da Filosofia/USP). Entre outras atividades, Lago leciona em Columbia (EUA) e na Science Po (França) e é diretor-executivo do Instituto de Estudos para Políticas de Saúde (IEPS), além de Senior Fellow do Cebri, think tank fundado por empresários, banqueiros e políticos que tem como Presidente de Honra Fernando Henrique Cardoso (<https://www.cebri.org/br/sobre/gestao>). O Cebri tem inúmeros parceiros nacionais e internacionais, de organizações financeiras (BID, AmCham, Firjan...), militares (Marinha, Escola Superior de Guerra), think tanks norte-americanos e de outros lugares (Atlantic Council, Council of Foreign Relations...), instituições educacionais (Universidade Renmin da China, FGV, PUC/RJ). Sua orientação é seguramente aquela que Fraser (2022) definiu como “neoliberalismo progressista”, com partes tendendo ao reacionário. Não custa lembrar também que a mesma rede da Luminare produziu parcerias – através de um fundo, também de Omidyar, chamado Avina Americas – com ONGs daqui como o Instituto Arapyaú, vinculado a iniciativas como o RAPS – Rede de Ação Política pela Sustentabilidade, iniciativa, entre outros, de Guilherme Leal (Natura), voltada a produzir “lideranças políticas” de amplo espectro (semelhante a outras como o Instituto Lemann, do principal acionista da Ambev e do fundo de capitais 3G, o suíço-brasileiro Jorge Paulo Lemann). Além disso, não custa lembrar que a Avina também estabeleceu parcerias com a a Amarrigo Brasil – ONG voltada ao combate contra corrupção que levantou a pauta do MPF (as famosas “medidas de combate à corrupção” que depois foram apropriadas pela Força-Tarefa da Lava-Jato) e estava na costura da Transparência Internacional e o ativismo pela PEC 37, que foi o protoplasma da pauta anticorrupção em junho de 2013. Evidentemente toda essa rede não explica 2013, mas torna algumas coisas evidentes: 1) o interesse dos setores ligados à finança em bancar essas pautas; 2) a ação em várias frentes dos mesmos agentes (por exemplo, dos 20 centavos ao combate à corrupção), o que mostra que se a “base” estava fragmentada, o “topo” nem tanto. Uma pesquisa minuciosa sobre essas redes foi realizada pela jornalista Isabel Monteiro (@gringabrazilien no “X”), cujo acesso mais recente não me é permitido, pois estou bloqueado em seus canais.

como Seattle (1999) e Gênova (2001) estou aqui pensando na forma que inspira a ideia de que a revolução teria começado na periferia). Revolução Rosa, Georgia 2003; Revolução Laranja, Ucrânia 2004; Revolução Tulipa, Kirguistão 2005; Revolução do Cedro, Líbano 2005; Revolução Azul, Bielorrússia 2006. Ainda podemos falar na Revolução Lilás, Moldávia 2009; Revolução Melancia, Kirguistão de novo em 2010, até enfim a “Primavera Árabe” de 2011. Isso sem falar na inspiração onomástica de 1989: as 3 “revoluções veludo” do Leste europeu (Tchecoslováquia, Romênia e Bulgária). Ou seja, antes do levante árabe, o modelo veio do entorno russo, e cabe se perguntar se qualquer semelhança não é mera coincidência, porque o resultado dessa clonagem produziu as duas respostas simétricas. Assim como quem vê a guerra híbrida essencialmente como uma ação dos EUA sob disfarce, quem reage a este viés tende apenas a trocar o sinal para os ecos de uma “resistência” global colocando-a na chave do engano.

E então voltamos ao problema da *nova insurgência*, termo cuja bola foi levantada por Paulo Arantes (2021 [2014]) para explicar 2013 – e inserir a data brasileira no contexto de uma movimentação global, que, como estamos vendo, se apegou facilmente também à noção (por outros mobilizada) de revolução. Se entendi direito o que ele disse, das várias dimensões que atinam a uma crise (não sei se este é o termo adequado) permanente nesta etapa atual de fim de mundo, a vida urbana ocupa uma posição absolutamente central – e aqui é preciso também deixar marcado que esta discussão está vinculada à que foi levantada no calor da hora tanto por Hermínia Maricato (2013) quanto por Pedro Arantes (2014). Desdobrando este ponto, não custa também lembrar que a conversa sobre o lugar do urbano na Revolução não é exatamente nova, se refletia também na discussão da melhor estratégia de guerrilha, se essencialmente urbana ou baseada no sucesso cubano (e vietnamita, etc.): de Sierra Maestra a Havana, da selva ao campo, e deste à cidade, isto é, da *periferia ao centro*, tal como Safatle colocou sobre o começo tunisiano (Safatle, 2023, p. 102).

Pois bem, chegamos à pergunta que Isabel Loureiro faz na apresentação do texto de Arantes (2021 [2014]):

“De onde viria a ruptura com o sistema absurdo da acumulação pela acumulação quando as tecnologias de controle social, tudo leva a crer, produziram um ‘indivíduo absolutamente governável’ e isso com sua própria e resoluta colaboração?” (Loureiro 2021: 13). Como realmente a cidade se tornou o foco de uma série de dispositivos de esgotamento da vida, entre eles a de uma “contra-insurgência preventiva” dos dispositivos (capitalistas, neoliberais, estatais), me parece que Arantes enxergou nas revoltas de contra-efetuação desses dispositivos a brecha para uma ação profanatória contra esse “novo e tremendo dispositivo da religião capitalista que estamos chamando de Neoliberalismo” (Idem, p. 70).

Como Arantes bem lembra no começo deste mesmo texto que Loureiro apresenta, a “contra-insurgência” que brota de manuais militares norte-americanos (notadamente o FM 3-24, *Marine Corps Counterinsurgence Manual*) é essencialmente baseada em operações em *terreno humano*; isto é, para resumir como ele coloca, “gestão de pessoas”. De UPPs a Reality Shows, pipocam as réplicas desse novo zoneamento da vida. Emperrar essa “catraca” pareceu ser, assim, uma resposta mais que óbvia, necessária. Daí, em diferentes contextos, aquilo que Safatle vê se iniciando em 2010 na Tunísia ter uma razão especial.

É verdade que este é um diagnóstico que se aproxima de quem analisou a contrainsurgência e a guerra híbrida na relação com estes movimentos globais de revolta, como é o caso de Alliez e Lazzarato (2021). Como eles colocam,

“Nos países outrora ditos de ‘terceiro mundo’, as guerras no seio da população são conduzidas por uma máquina de guerra que utiliza tanto armas militares quanto armas não militares para praticar a guerra híbrida da globalização neocolonial. A violência empregada nelas é um composto de guerras sangrentas e não sangrentas, que envolvem a população na luta com intervenções externas e operações correlatas, ajuda militar a regimes ou facções submetidos, a senhores da guerra e traficantes, a programas de ajuste estrutural que favoreçam a liberalização do comércio, a desregulação financeira, a privatização das terras e a “racionalização” de uma agricultura voltada para a exportação – sem esquecer as ONGs, que operam como extensões do Banco Mundial, das Nações Unidas ou ainda de doadores ricos (em geral americanos), na gestão de ajuda alimentar...” (p. 355).

Mas a tese deles parece também não pôr dúvida sobre os “ciclos”:

“A partir de 2011, as múltiplas formas de subjetivação das guerras civis modificaram profundamente tanto a semiologia do capital como a pragmática das lutas que se opõem aos mil poderes da guerra como quadro permanente da vida. Do lado da experimentação com máquinas anticapitalistas, Occupy Wall Street nos Estados Unidos, os Indignados na Espanha, as lutas estudantis no Chile e no Quebec, bem como a Grécia de 2015, batem-se com armas desiguais contra a economia da dívida e as políticas de austeridade. Por toda parte no Sul, as primaveras árabes, as jornadas de junho de 2013 no Brasil e os confrontos do parque Gezi em Istambul, na Turquia, puseram em circulação as mesmas palavras de ordem e de desordem” (Idem, p. 11-12).

Sendo assim, se estou certo na minha interpretação deles, o problema recai sobre uma noção de guerra civil semelhante à de Foucault no *Em Defesa da Sociedade* (1999), de onde a governamentalidade de uma população vem de sua derrota de um Estado que introduz a guerra. Porém, esta guerra está na origem do próprio capitalismo, não apenas como forma estatizada da luta de classes, mas como mecanismo de acumulação primitiva

do capital, como bem mostra C. Tilly (1996)⁴². Além disso, alguns séculos à frente – e este é nosso problema –, essa categoria “civil”, purificada, parece hoje ter sido diluída em enxofre.

Nesse ponto, ainda, os autores parecem seguir uma pista formulada antes por Deleuze:

“Analisando a ‘queda tendencial da taxa de lucro’ exposta no livro III de O capital, Deleuze observa que o momento da passagem da depreciação do capital (a crise) para a formação de um novo capital criou as condições para a ‘possível’ emergência de forças revolucionárias. Dada a natureza dos movimentos do capital financeiro e a substancial aceleração imposta por ele, o surgimento de sujeitos em ruptura política deve sempre ser considerado uma possibilidade (mesmo que não haja alternativa ‘no momento’) sob a forma de uma eventualidade na realidade sempre presente. Contribuindo com a ‘instabilidade sistêmica’, a multiplicação dos inimigos prováveis reforça o caráter necessário do desenvolvimento de um sistema militar- securitário de controle social tanto no nível doméstico como no plano internacional. Com a saturação do sistema, a instabilidade se torna permanente e a ‘militarização do governo’ responde à tarefa fundamental de prever, antecipar e prevenir, ou seja, de se adiantar às inúmeras possibilidades de ruptura, desde sempre virtuais-reais, pois se inscrevem na mesma dinâmica de dominação absoluta do capital financeiro e de sua lógica de guerra que tende a tornar o inimigo, nas palavras de Clausewitz, ‘incapaz de sustentar a resistência’; um processo infinito ... (...) O Estado e a guerra, que constituem, respectivamente, o componente e o elemento estratégicos da máquina de guerra do Capital, tiveram de se adaptar a essa evolução.” (Idem, p. 396-397).

Mas vejo um problema aí, ou mais que um até – para além da constatação de que na longa duração é impossível distinguir a sociogênese do Estado daquela da guerra, e desta do Capital (cf. Tilly, 1996), e que, portanto, um não pode ser um “componente” do outro. Vamos tratar do problema imediato. Se a “revolução desarmada” dos ciclos – exemplificada a partir da ação de um ambulante se imolando – foi um protoplasma da nova insurgência, por que será que os norte-americanos e seus satélites resolveram *antes* gastar trilhões na sua contrainsurgência ao mandar para cova alguns milhões no Iraque e Afeganistão (sem falar de Líbia, Somália, etc. etc. etc.), e 10 anos *depois* simplesmente não aportaram um tostão para este “contínuo insurgente”? Será que no final das contas podemos colocar 2011, 2013, etc., na conta de uma insurgência contra a contrainsurgência que emergiu da guerra ao terror (Idem, p. 352-353)?

Será que tudo isso pode ser colocado na mesma conta de uma contraefetuação do neoliberalismo, etc.? Nesse caso, reações tão diferentes a um mesmo vetor? Ou então não se trata de um movimento nem de ação e reação, nem de causa e efeito. Talvez a ideia

42 A referência a Tilly é por minha conta, pois parece que os filósofos não levaram em conta sua análise.

de uma “contrainsurgência preventiva” levantada por Arantes resolve uma parte deste problema, mas não exatamente com os termos que ele colocou. Antes das Primaveras, é bom lembrar daquilo que Stephen Graham apontou em “Cidades Sitiadas” (2016): o alvo de Bin Laden era a “urbe”, objeto primário de ódio de sua rede; o ataque foi no coração do sistema financeiro. A reação dos EUA foi não somente produzir um estado de sítio generalizado no Globo, mas também deslocar o “coração da América”, suas forças militares, no plano doméstico, para o interior, o “heartland” em sua essência, “caipira”, branco, macho, evangélico, armado e logo logo desempregado (Lutz, 2002). Isto não é pouco. Não podemos esquecer que além das sedes de *Forças Especiais* geralmente se interiorizarem (no Brasil estão predominantemente em Goiás, na Amazônia e na periferia do Rio de Janeiro), os capitais se movem entre ilhas e em lugares desconhecidos, os “Paraísos Fiscais”; os data centers nunca coincidem com as “Férias Limas”, que são a ponta da linha – sendo que o maior deles no mundo, o da NSA (National Security Agency, o hub de “tudo”), está encravado entre as Rochosas em Utah.



Figura 2. Data center da NSA.

Fonte: https://commons.wikimedia.org/wiki/File:EFF_photograph_of_NSA%27s_Utah_Data_Center.jpg

Portanto, me parece que tanto Bin Laden quanto o Occupy podem ter produzido rachaduras, mas erraram o alvo. No caso do primeiro, a ação de Bin Laden – e a resposta que veio dos EUA –, além de não ser revolucionária, é no seu âmago reacionária. No caso do Occupy etc., muitos culpam uma certa “demanda difusa” do movimento que resultou no seu naufrágio, especialmente em contraste com um suposto “sucesso do MPL” em concentrar a pauta nos 20 centavos. Me parece que em ambos os resultados mais que

redobram as apostas do neoliberalismo⁴³, e para isto eu nem preciso justificar as coisas com a eleição de Obama lá (como por exemplo afirmou Fraser, 2022), e a Ponte para o Futuro aqui (e aí o diagnóstico é geral, independente de Bolsonaro, o estrago já começou com Dilma nomeando Joaquim Levy). Nesse sentido, é sintomático ainda que o “erro de alvo” possa ter aberto caminho para uma outra “aproximação sucessiva”, como bem sugerem Pedro Arantes, Fernando Frias e Maria Luiza Meneses em um **ótimo** ensaio ainda inédito:

“Nas jornadas de junho de 2013, manifestantes subiram ao teto do Congresso, ao lado das cúpulas, entraram no espelho d’água do Itamaraty, mas nada além, não entraram nas sedes dos poderes nem cumpriram o “assalto final”, o script de dois séculos de insurgência antissistêmica. Não avançaram (talvez por ser a presidente Dilma do PT) e justamente as forças do campo majoritário da esquerda, no poder havia uma década, souberam contrarrestar, cooptar ou reprimir a ascensão da juventude radicalizada. Essa hesitação do campo progressista, sinal de seus limites, impasses e rachas, deu espaço para o crescimento da direita rebelde que, ela sim, chegaria ao ato final de audácia em janeiro de 2023, cumprindo o programa de profanação do sistema que a esquerda descartou” (Pedro Arantes et al., no prelo, s/p)⁴⁴.

- 43 Ainda que esta não seja uma constatação feita à luz desses acontecimentos. Como bem mostra Pedro Arantes (2014), o MPL/2013 já podia ser pensado como um movimento de contra-reforma urbanística em reação a um projeto de política pública formulado na órbita petista: “É importante lembrar, quando avaliamos as metamorfoses da Reforma Urbana brasileira, que os formuladores de políticas urbanas ligados ao PT defenderam e mesmo introduziram, a partir dos anos 1990, vários dos mecanismos pós-modernos de privatização das cidades: operações urbanas, operações interligadas, concessões urbanísticas, venda de certificados de potencial construtivo adicional, parcerias público-privadas, grandes projetos urbanos, megaeventos etc. Os urbanistas do Partido foram personagens importantes na circulação e importação de modelos internacionais de gestão urbana financeirizada e seu city marketing (apesar de alguns terem revisto essa posição nos últimos anos). Foram divulgadores no Brasil do sistema chileno de habitação e seu mercado financeiro-imobiliário, de Puerto Madero em Buenos Aires e do “modelo Barcelona”, levando consultores internacionais e operações urbanas a todos os rincões do país, a cidades que queriam atrair investidores e participar do competitivo mercado de ‘cidades à venda’ (com suas vocações, isenções fiscais e golpes de marketing)” (Pedro Arantes, 2014, p. 6). Ainda assim, imagino ser completamente diferente a circunscrição do MPL/2013 a uma luta urbana da sua acepção como força transformadora do capitalismo, algo que vemos ainda sustentado por alguns. Diga-se de passagem, podemos mesmo indagar se o passe livre afinal é mais vantagem para o trabalhador ou para o capitalista que reduz o custo da mão de obra – mesmo sabendo que as demandas postas pelo MPL vão além da tarifa zero. Além disso, uma coisa é ter esta análise no calor da hora, outra é sustentar – com termos muito parecidos, aliás – 10 anos depois, quando os resultados já estão conhecidos (cf. Andrés, 2023). Nesse sentido, uma revisão de Pedro Arantes de seu texto de 2013-14 feita alguns anos depois (Pedro Arantes 2020) pareceu a mim já não ver a mesma energia tanto nos atores da reforma urbana quanto nos movimentos que reagiram a ela.
- 44 Há que se dizer que V. Safatle entende que em 2013 houve uma “destruição de um símbolo do Estado e da ordem” a partir “da massa de manifestantes em Brasília ateando fogo no Palácio do Itamaraty”, e que isto gerou a contramanifestação de um discurso de ordem e intervenção militar (2022, p. 43-44). Não vejo como uma labareda de aproximadamente 2,5 metros na parte externa do Itamaraty possa de fato ser tomada como uma onda de choque no Estado – tanto quanto quebrar vitrine de loja de automóvel seja um choque no capitalismo, diga-se de passagem. Do mesmo modo, certas rebeliões militares e

Tudo bem, com alguma dose de otimismo e olhando novamente para além do Brasil, digamos que a insurgência primaveril foi a segunda etapa – “multitudinal” – da briga contra a *sede do Império* (para usar um termo de Hardt e Negri). Não faz o menor sentido, então, que a *contrainsurgência* tenha permanecido exatamente a mesma. E não somente a mesma, como copiada pelos 4 cantos: as lições de Clifford Geertz sobre a Indonésia foram para a cabeça do Coronel Australiano David Kilcullen; de lá para o General Patreus; deste para o FM 3-24; deste para o Afeganistão e depois para a Ucrânia; deste, entre outros, para o coronel brasileiro Alessandro Visacro (Leirner, 2022) e dele para o EB20-MF 07.101, o “Manual de Fundamentos Conceito Operacional do Exército Brasileiro – Operações de Convergência 2040” publicado em 10 de fevereiro último, onde se estabelecem as “as linhas de ação para a configuração da Força Terrestre em 2040” (Brasil/MD, 2023). Todas estas concepções falam indistintamente de ameaças híbridas, terrenos múltiplos, condições variáveis, e o terreno humano como objetivo último esteja onde estiver, já que a essas alturas somos todos ciborgues, como já bem mostrava Donna Haraway (2013). Ou seja, na dúvida, a *contrainsurgência* já se adaptou para um cenário holista, o que é diferente de preventivo (e cenários preventivos são diferentes de antecipações). Se para esta nova modalidade de insurgência primaveril sequer há *contrainsurgência*, aí ou ela realmente se torna a suspeita número 1 de estar trabalhando para o lado errado, ou ela não está no centro das preocupações nem da *contrainsurgência* preventiva, nem da contrarrevolução... A não ser que realmente se coloque que o “estado policial” encabeça um novo militarismo.

Cabe então se perguntar também se os aparatos que deram conta de uma ou outras insurgências, de Bin Laden às Primaveras, são comparáveis. Se os dispositivos pós-2011 (polícias, balas de borracha, sprays de pimenta, bombas de gás, câmeras de vigilância, cachorros, cavalos, prisões) são os mesmos do pós-2001 (da Antropologia à Raytheon, de Guantánamo ao lawfare, de drones ao General Naveh e sua guerra deleuziana). É claro que mais hora menos hora essas coisas se misturaram, de modo que é difícil também dizer o que pertence a quem. Nesse campo da guerra, se tem características duradouras, são o espelhamento e a imitação, a repetição e a assimilação, e a inimizade generalizada como heteronomia negativa (Leirner, 2020)⁴⁵. Uma vez que chegamos até aqui, cabe dizer que no meio deste caminho, justamente entre 2001 e 2011, inventou-se um termo para botar

pedidos de intervenção começaram bem antes de 2013 (se é que algum dia precisaram começar, ou podemos situar isto num contínuo desde 1870), tendo um marco mais visível nos protestos de generais e oficiais no Clube Militar a partir de 2007, com o processo de demarcação de terras indígenas em Roraima (cf Lemos, 2023).

45 Claro que não somente o campo da guerra produz esse tipo de circulação, ainda que outros (como o jurídico, o político até no sentido que Pedro Arantes mostrou (cf. duas notas acima) não o façam de forma tão “idêntica”. Como bem diz Manuel Domingos Neto, “nada tão igual quanto a cópia militar”.

toda a contrainsurgência num mesmo pacote, mais abrangente, que é a tal guerra híbrida – e que isto foi inventado e pensado não na Academia do Barro Branco nem na sede do *Choque*, mas no subsolo de um conjunto de edificações no Estado da Virgínia, EUA. Note-se que do jeito que estou entendendo a tal guerra híbrida não se trata de um novo dispositivo nem tático, nem operacional nem estratégico, mas sim de um *híbrido* que opera em todos esses níveis ao mesmo tempo e que veio ao encontro dos novos e tenebrosos tempos do neoliberalismo, justamente porque é da natureza de um híbrido “se acoplar”. De certa forma, fico me perguntando se não é justamente esta acoplagem uma das razões para uma *crise permanente* do neoliberalismo, mas penso que esta resposta está para além das minhas capacidades.

Em todo caso, parece que Alliez e Lazzarato apontam uma direção:

“A sequência ‘paz-crise-guerra-resolução’, típica do paradigma da guerra industrial, em que a ação militar constitui o fator decisivo, foi alterada por completo. Na guerra no seio da população, ‘não há sequência predefinida, mas, antes, uma passagem contínua’ de um desses momentos ao outro. Se, de acordo com nossa hipótese, a evolução da guerra acompanha e persegue a do capitalismo, então a perturbação da sequência clássica da guerra se segue diretamente à perturbação da sequência clássica do ciclo econômico, ‘crescimento-crise-recessão-novo crescimento’. Daí que a guerra nas populações e contra elas seja, à diferença da guerra industrial, in-de-finida, isto é, não tenha um fim em vista” (2021, p. 351).

Ainda assim, eles ainda veem na retórica da “pacificação” algum sentido – algo foucaultiano, com certeza, na passagem da “política à polícia”, além de entender que as formas híbridas de guerra podem representar uma espécie de “reinício do Estado” a partir de uma nova forma:

“A ação do exército deve ‘reencontrar o adversário em seu próprio terreno, permanecendo rente à sua realidade flutuante’, segundo um método que é o inverso do praticado pelo exército na guerra industrial. ‘A abordagem tradicional ‘de cima para baixo’ dos conflitos interestatais é suplantada pela ‘de baixo para cima’, pois se trata, no mais das vezes, de recomeçar, a partir do solo e da população, a reconstruir o Estado ou a mudar o regime ou o governo (...). É preciso, em outras palavras, renunciar à dominação rápida (o subtítulo da doutrina Shock and Awe, cara a Bush Jr. e à sua administração de neoconservadores liderada por Donald Rumsfeld, é Achieving Rapid Dominance), para obter uma aproximação processual absoluta entre a guerra e a microescala da vida civil cotidiana.” (Idem, p. 348-349).

Mas, do jeito que vejo as coisas, não é bem assim: a pacificação/polícia são a parte aberta à visita pública do problema, cujo ciclo começa e termina com uma guerra,

dispensando o agente de intermediação do ciclo. Assim, “crise-pacificação-guerra” pode ser reduzida à “guerra [-] guerra”. Nesse sentido, antes da guerra híbrida ser entendida como uma forma de administração/gestão das populações, ela pode ser entendida como uma forma de cismogênese em múltiplas escalas⁴⁶, isto é, divisão e conflito induzido. Sabemos que o neoliberalismo arrastou as pessoas para um grau de competição hobbesiana, a tal guerra permanente que Foucault já tinha entendido como uma “continuação da guerra por outros meios”, invertendo Clausewitz. Mas a guerra híbrida não é exatamente a ação de um dispositivo que leva a guerra às nossas células; ela talvez seja, enfim, a garantia que *queiramos* isso e que enxerguemos isso em um perpétuo dualismo, considerando que a única solução possível seja apostar na intensificação do conflito. E sim, é inegável que experiências neoliberais como as do Chile introduziram noções como as de “público-alvo” de políticas, e que isso no limite pode ser entendido como uma espécie de derrota da política e emergência de um estado de guerra permanente (Arantes, 2019).

Cabe adiantar que não estou pensando em “guerra civil” como contraponto à revolução, no sentido de Dardot et al. (2021) – e talvez também de Arantes (2019), que, suspeito, não concorda com a posição deles. Tenho minhas dúvidas se esta é uma dinâmica que tenha começado no neoliberalismo apenas – no sentido de seu entendimento de “guerra civil” como forma de administração de um [E]estado de guerra permanente (de populações “alvo”). Para eles, então, a *revolução* seria a contraefetuação da *guerra civil*, se não me engano de modo similar à *multidão* como contraefetuação da guerra permanente do *Império* (cf. Hardt e Negri, 2005). Na guerra híbrida, de um modo algo diferente, nem o Estado escapa. O conflito é tão generalizado que provoca um *bypass* na conjuração revolucionária – esta acaba sendo absorvida na sua lógica, daí talvez a intuição de uma análise como a de Gerasimov/Korybko em dizer que “revoluções [coloridas] são guerras [híbridas] por outros meios”. Podemos argumentar que este era o papel de muitos dispositivos, ou “aparelhos”, antes do neoliberalismo e da guerra híbrida. Diante disso, resta aqui arriscar a hipótese de que depois que esta nova forma de “hibridismo”

46 De forma bem resumida, a cismogênese é um processo de diferenciação que pode ora produzir direções opostas na relação entre duas partes - e aí ela é “complementar” -, ora direções convergentes e que aumentam a intensidade da sua competição - aí ela é “simétrica” (cf. Bateson, 2006). Nas duas situações ela tende a aumentar a escalada do conflito ora acentuando as divisões e envolvendo mais grupos e pessoas, ora acentuando um conflito já existente reforçando vieses constituídos. Cabe notar que para Bateson isso não é uma simples relação funcional (isto é, resultante de uma causa anterior), mas sim a própria *constituição da relação*. Ou seja, cismogênese é a relação que se impõe sobre a dinâmica dos termos. Essa característica, digamos estrutural, vai se acentuar depois nas obras dele, especialmente quando ele adiciona a ideia de feedback e passa a incluir a cismogênese numa “ciência cibernética” – que, diga-se de passagem, foi o embrião das teorias militares que... incorporaram a noção de cismogênese, primeiro no “choque e pavor” da Guerra do Golfo, depois no “sistema do terreno humano” no Iraque e Afeganistão e finalmente na própria noção de guerra híbrida norte-americana.

se efetivou a crise só piorou e todas as alternativas que pareciam se insurgir terminaram com um retorno pior do que estava antes.

Tempo e espaço da guerra híbrida

Mas voltemos ao solo, já que este voo começou em algum lugar e não nasceu pronto. A guerra híbrida, uma prática e um conceito relativamente recentes, foi lida por militares de vários lugares como um caso aplicável a eventos que posteriormente foram associados “pelo ar de familiaridade” aos daqui: primaveras, revoluções coloridas, mudanças de regime, insurgências, insurreições, mega-protestos, crises e conflitos informacionais. Mas não só. Esses eventos estão para guerra híbrida assim como o espaguete está para a massa: o espaguete não é só uma massa nem todas elas; e nem toda massa é espaguete. Além disso, existe a discussão sobre se a massa pode ou não encampar outras formas de “macarrão”, como yakisoba, ou até se o macarrão de arroz é ou não “massa”, etc. A guerra híbrida é parte de uma disputa classificatória “como tudo mais”, mas faz isso de formas que só concernem a ela. Além de primaveras, outros militares entendem, por exemplo, que o protótipo é o conflito israelense no Líbano e na Faixa de Gaza, com misturas civis, militares, legais e ilegais, hightech e da idade da pedra; outros ainda entendem ela como uma “guerra não-cinética”, com ataques exclusivamente informacionais, eletrônicos e institucionais⁴⁷. O que as teorias militares, tanto do “círculo atlanticista” quanto “eurasiano” concordam, é que a guerra híbrida é sempre uma “ação do outro lado”, e que ninguém assume o ataque, só cria “mecanismos de defesa”. Por isso mesmo, ninguém tem certeza de quem está atacando e quem está apenas se defendendo. Alguns acham que essa é uma ação estatal; outros acham que ela justamente não é, daí seu caráter híbrido. Este, aliás, é o ponto: o hibridismo justamente diz respeito à indistinção entre interno e externo, entre político e bélico.

Os debates sobre 2013 elencam traços disso, mas de forma alguma analisam as condições internas de uma guerra híbrida e seus agentes operacionais – exceto se tomada como uma conspiração a partir “de fora” (Korybko, 2018; Mendes, 2023). Será que é esta visão que induziu à ideia de que guerras híbridas não passam de “qualquer guerra” pintada de novidade? Porque me parece que se a guerra híbrida não serve para analisar 2013 por ser uma categoria ao mesmo tempo exterior e posterior aos eventos de então, da mesma forma é estranho analisar o que é uma guerra híbrida tomando 2013 como

47 Este artigo foi concluído na semana em que o Hamas produziu uma ofensiva em Israel – e este tomou esta ação como “terrorista” e assim organizou sua versão de “guerra ao terror”. Por falta de tempo/ espaço, não tenho como abordar este ponto aqui, embora seja interessante notar que os pressupostos da guerra híbrida estão todos lá. Coloquei isso em dois “tuítes”: <https://twitter.com/pierolei/status/1711060436676726920>; <https://twitter.com/pierolei/status/1714258636153709037>.

ponto de partida. A questão leva uma petição de princípio: se a guerra híbrida é “qualquer guerra”, então qualquer situação tem o potencial de também ser analisada por ela. E o mesmo podemos dizer se aplicarmos a fórmula “qualquer guerra é expressão da luta de classes”, e aí por diante: a generalização um nível acima é problemática. Explicar que a guerra híbrida é “qualquer guerra” tem exatamente o mesmo potencial daquilo que se quer criticar, isto é, a redução de 2013, por exemplo, a uma guerra híbrida.

Como mencionei acima, foi uma questão de tempo para começar a se associar os eventos de 2013 – e posteriores – como parte de uma guerra híbrida no Brasil, e isso inclusive chegou a ser ventilado por quem tinha o maior interesse em cimentar uma explicação exógena (e exótica) para sua própria queda, como foi o caso de Dilma Rousseff. De certa forma, esta era a única explicação que ainda estava ausente no panteão de determinismos, e encaixava bem na ideia de que tudo se passou como reação à ascensão brasileira no protagonismo internacional (elevando assim seu próprio status de estadista), ao mesmo tempo que justifica o afundamento do barco petista por forças absolutamente incontornáveis. Também não demorou para o campo petista fabricar suas próprias teses a respeito – *aplicando* uma fórmula para o caso brasileiro, a “fórmula Korybko”⁴⁸, e assim também gerar uma reação “anti-Korybko” a ela. Pelo visto a mesma polarização sociológica que separa revolução de reação se replica na polarização analítica que separa o mundo entre “a culpa é do PT” e “a culpa é da CIA”; o que me pergunto é até onde se chega quando se procura um culpado, e aí a profusão de “mordomos” vira um festival.

Não foi por acaso que a crítica a esta noção de guerra híbrida indexa a ela a catástrofe que foi o governo petista, de como ele minou a esquerda, de como ele não soube direcionar as “energias de 2013” (o que foi uma crítica geral de quem se empolgava com a emergência de um “campo autonomista”, mesmo estando fora de partidos). Deixemos este problema para depois, agora a questão é o que sobra da guerra híbrida depois disso. Pois foi uma caricatura, desenhada na contenda entre a descrição de uma “conspiração” e

48 Relembrando, lançada para o caso brasileiro aqui: <https://tutameia.jor.br/brasil-e-alvo-de-guerra-hibrida/>. Em suma, sua hipótese é que a guerra híbrida é o desenvolvimento da “estratégia da abordagem indireta” do conservador norte-americano Liddel Hart (1954): “a perturbação do equilíbrio psicológico e físico do inimigo é o prelúdio vital para uma tentativa bem-sucedida de derrubar [o inimigo] [...] Essa perturbação é produzida por uma abordagem estratégica indireta, seja intencional ou acidental. Ela pode assumir variadas formas [...]” (apud Korybko, 2018, p. 32). As guerras híbridas adaptam isto para todo um arsenal contemporâneo, especialmente cibernético e informacional, seguindo – segundo Korybko – a noção de sistema social tal como formulada na “estratégia dos 5 anéis” do coronel John Warden. Nela, o “ataque cognitivo” deve começar pela periferia de uma sociedade (movimentos sociais, ONGs, partidos minoritários) até contaminar o centro e derrubar o Governo, sem que haja presença de forças convencionais do lado que está atacando. Este foi um passo para entender que redes internacionais como a Atlas, os Irmãos Koch, ONGs financiadas por G. Soros e a Fundação Ford, por exemplo, são fachadas para esse tipo de estratégia.

a acusação dos agentes das “jornadas” como idiotas-úteis. No fim das contas me pergunto se as duas teses (“foi uma guerra híbrida” e “nada é uma guerra híbrida”) não acabam por se anular reciprocamente, pois ambas são parciais e partem do mesmo problema: a lente está errada. Há uma questão nada banal em se fazer deslocamentos retroativos no tempo, olhando 2013 com o foco em 2018 (e além)⁴⁹. Como (e quando) a guerra híbrida entra em algum ponto aí (ou não), cabe antes situar o lugar dela criteriosamente.

O marco temporal de 2013

O debate que pautou a guerra híbrida parece ter escorregado em dois sentidos: não deu conta nem de explicar 2013 nem o que 2013 poderia dizer sobre uma guerra híbrida. Antes disso, ficou andando em círculos: é guerra ou luta de classes? É a luta de classes na sua deriva imperialista? A guerra é a expressão burguesa da luta de classes na sua forma nacional? É o externo agindo sobre o interno? É golpe? É conspiração? E por aí vai. Vamos começar com a questão do “foco no imperialismo”, e sua relação com essas questões.

Argumentos do tipo “não existe guerra híbrida, só existe a guerra geral” são truísmos equivalentes à “não existe imperialismo, só luta de classes”, “não existe luta de classes, tudo é predação”. No limite, qualquer categoria pode ser obliterada se a lente for regulada para uma escala acima. Com a guerra híbrida esse tipo de análise é mais tentador, pois seu método - e talvez sua novidade - é fazer o que outras guerras fazem (efetuar a relação entre inimigos) de modo escondido, infiltrando e operando outros campos da vida social. De certa forma, ela é um *spin* da “metafísica militar” (termo que tomo de empréstimo de C. Wright Mills, e retrabalhado por Paulo Arantes [2019]), que passa a ser operada em um regime de baixa intensidade, uma engenharia reversa da ameaça nuclear operando em nível infrasociológico. Como tudo que em alguma medida não está explícito, a primeira reação de quem só acredita no empirismo de uma história sem ideias, ou elaborada numa cosmologia (das contradições) do capitalismo – lembrando aqui de certas ironias de

49 O que de certa forma também foi colocado por Rodrigo Nunes depois de sua crítica à ideia de guerra híbrida: “Em todas essas tendências de leitura, o problema é sempre o mesmo: tenta-se contar uma história eliminando dela tudo que aconteceu no meio – ou seja, exatamente o que decidiu como ela acabava. Ora, é evidente que existe uma relação entre as manifestações de 2013 e a eleição de Bolsonaro; negá-lo seria tão absurdo quanto afirmar de maneira simplista que uma coisa é a causa da outra. A questão é entender que relação é essa, e para isso só há um lugar onde procurar: é precisamente para aquilo que aconteceu no meio que devemos olhar” (Nunes, 2022, p. 171). Ainda que concorde com Nunes, também acho que ele se balizou na ideia de guerra híbrida apenas pela perspectiva da “tese Korybko”. Cabe notar que uma das noções mais usadas nas teorias da guerra híbrida, a do “ciclo OODA”, é tributária de outra que o próprio Nunes usa, a de *cismogênese*, de G. Bateson (ver por exemplo o caminho desta aplicação no Brasil no capítulo “A cismogênese Dilma/Militares” em Leirner, 2022[2020]). Curiosamente Nunes interpreta a *polarização* no Brasil como cismogênese, mas vê sua iniciativa como algo que quase ninguém mais fez, exceto ele próprio e Letícia Cesarino (Nunes, 2022, p. 107).

Marshall Sahlins –, ou que só existe se vazada nos grandes arquivos, pode ser negar sua existência e afirmar que se trata de uma “teoria da conspiração”, “modismo”, “enganação”, “mistificação” (termos que ouvi). Não custa lembrar que já chamaram de coisas parecidas o inconsciente, a ideologia e a própria luta de classes, daí pau que bate em Francisco bate em Chico, não?

Como o próprio conceito de guerra híbrida não é claro e está embebido pelas características daquilo a que serve, a “controvérsia” tornou-se parte de seu modus operandi, já que ela pode ser usada como categoria acusatória e pretexto para ações no campo político-militar. Isto ocorreu pelos 4 cantos – é particularmente notável a “guerra” de versões que existe entre os círculos da OTAN e as academias chinesas e russas. Como não poderia deixar de ser, a versão russa (ou antiamericana), pode ser exemplificada pela versão de Korybko (2018), como vimos aplicada por quadros do PT⁵⁰. Apontar os erros de aplicação de sua análise como se fossem erros “do conceito” não é a mesma coisa que ver problemas no conceito e imaginar como isso poderia ser pensado para as situações no contexto brasileiro.

Para entender melhor a qual classe de problemas estou me referindo, podemos ter em mente uma variante dos problemas acima a partir da noção derivada - e comum também - de que “aquilo que se diz como sendo uma propriedade das guerras híbridas sempre existiu em outras guerras”. Propaganda, dissimulação, operações psicológicas em amplo espectro, guerras informacionais, conspirações, guerras por procuração, entre outras tantas características que dizem respeito ao conteúdo às vezes descrito – especialmente por Korybko – como particular das guerras híbridas podem de fato ser encontrados até em Roma. Em uma forma bem dramática, podemos dizer que a Alemanha nazista operou tudo isso ao mesmo tempo como forma subsidiária de sua guerra total. No entanto, ao contrário desta, a guerra híbrida coloca um outro problema: como produzir um efeito igualmente totalizante sem que isso seja entendido como uma guerra? Como fazer, por exemplo, que uma guerra *pareça* política? Me parece que no caso da guerra híbrida temos que fazer o mesmo tipo de análise que procura as ligações entre formas aparentes e obliteradas, entre consciente e inconsciente. Uma das consequências disso é que não devemos buscar “provas” da existência da guerra híbrida olhando para coincidências históricas - assim como não podemos procurar evidências da “luta de classes” entre os tupinambás do século XVI.

50 Numa pesquisa rápida (em agosto de 2023) no “Google Scholar” o livro de Korybko (editado originalmente em 2015 em inglês pela Universidade da Amizade Popular da Rússia) recebe 179 citações, o que por alto me parece estar na média de centenas de outros artigos e livros sobre guerras híbridas. O principal artigo de Frank Hoffman – o “inventor” do termo – de 2009 (“Hybrid warfare and challenges”) recebeu 809 citações.

A guerra híbrida, me parece, é a forma adequada para entender algo que anda ganhando terreno entre aqueles que pensam e fazem a guerra operar. No seu horizonte eles têm a pretensão de que ela funcione numa chave holista e relacional, um *cálculo mental* que faça a antropologia da guerra preceder a sociologia, uma nova matriz para o século XXI com os parâmetros do século XVI – como pretenderam os criadores do termo/conceito em 2005, Frank Hoffman e James Mattis (ver bibliografia). Se estão conseguindo são outros 500. Mas uma coisa está clara: Forças Armadas europeias e a norte-americana já possuem setores inteiros dedicados a ela; a França aprovou a constituição de uma Arma de guerra híbrida (como infantaria, artilharia, etc.); China e Rússia já incorporaram como “centro de gravidade” de sua doutrina; o Brasil recentemente formulou que ela também será um dos principais horizontes de atuação do Exército até 2040. Se a guerra híbrida é só um modismo, ele a essas alturas já adquiriu materialidade suficiente para uma certa permanência, ou para pelo menos considerarmos isso no nosso horizonte de ameaças... A moda pegou também no circuito “metafísico militar”.

Evidentemente aquele que não admite que a engrenagem de um relógio é tão importante quanto o conjunto (“só serve para ver as horas”), não vai dar importância para aquilo que complementarmente parece ter sido uma transformação nas engrenagens do capitalismo, daquilo que era o “complexo militar-industrial-midiático” para o complexo “guerreiro-financeiro-informático”. Para ele, talvez, o “neoliberalismo” é mais uma miragem do capitalismo do século XIX, assim como um relógio de corda e um atômico são tão e somente “mostradores de horas”⁵¹. Se o de corda regulava a jornada de trabalho no século XIX e o atômico as transações financeiras que hoje efetuam o rentismo global, isso é um mero detalhe? Tudo, afinal, seria somente um *quantum* trabalho abstrato acumulado? Não precisamos entender o capitalismo financeiro e onde isso vai dar, porque, afinal, já sabemos tudo desde 1883? Se a estratégia de produção e reprodução da burguesia mudou com a financeirização, também mudou a condição do proletariado. A desregulamentação não vem sem a precarização (Fraser, 2022). E ambas parecem ter direcionado seus fluxos para o livre trânsito de capitais pelo mundo. No entanto, isso também me parece ter sido equacionado pelo reposicionamento de alianças da burguesia – e que não são apenas da burguesia, como insistimos acima –, agora que a trinca guerra-bancos-bits provocou

51 É preciso esclarecer que não estou equacionando isso nos mesmos termos de Lévi-Strauss, em *O Pensamento Selvagem* e sua célebre comparação entre machadinhas, com o intuito justamente de evidenciar uma universalidade lógica das comparações. Lévi-Strauss certamente nunca ignorou o papel da comparação entre “sistemas” – apenas subordinou aquilo que Dumont chamou da precedência do método de relações sobre o método de classes (Dumont, 1975); a ideia dele, penso, não é assim reduzir as “classes de fenômenos” ao seu mínimo múltiplo comum, mas ampliá-las ao máximo conjunto de relações possíveis. Se tudo fosse uma questão de “redução ao mais simples” Lévi-Strauss não teria enunciado a ideia de “sociedades frias” e “sociedades quentes”.

“aquisições hostis” nos 4 cantos. Essa aglutinação do capital só ocorreu de um lado porque produziu a fragmentação do proletariado do outro. Isso passou também a valer no jogo da divisão internacional do trabalho - e da dívida.

Talvez por isso mesmo seja algo complicado bolar uma estratégia do século XIX para enfrentar a dialética do século XXI. A “jornada” de 2013 definitivamente não é a guerra civil na França de 1848, embora a oposição entre quem expropria e quem é expropriado possa até ser a mesma *como oposição*. Note-se que não há problema em abandonar o ceticismo com o tipo de proposição “é tudo novo”: a jornada de trabalho ainda está entre nós (mais do que nunca, talvez), mas nem por isso o rentismo e a jornada de ócio monetário de quem deixa o dinheiro rendendo no éter bancário deixa de ser um problema que deve ser desarmado tanto pelo analista quanto pelo militante. Se todo mamífero é um predador, nem por isso teremos que deixar de entender por que certos humanos resolveram produzir uma transformação da predação em domesticação. Por aí vai. O problema desse tipo de cético é que ele não acredita nem na evidência material que diz que o seu objetivo é “sumir com as evidências materiais”. Logo, ele fica apenas com as evidências que lhe são apresentadas por aqueles que ele próprio julga estar “combatendo”.

É claro que também é verdade que este campo de discussões não ajuda muito. Do lado contrário há também aqueles que querem enxergar a guerra híbrida em qualquer coisa. Um não existe sem o outro, e assim o mesmo problema se coloca com sinais trocados - aí é só substituir a luta de classes por guerra híbrida e tudo bem. Essa tese se colou no “ovo da serpente”, colocando uma pitada de agentes ocultos para coordenar o processo. Não preciso gastar muita tinta para explicar que entre o ovo estar lá e dizer que ele explica tudo dá na mesma que dizer que ele não explica nada. A essas alturas já está bem documentado todo tipo de organização de fachada financiando “movimentos horizontais”. O que isso explica? Para mim, sobretudo, que o rentismo-guerreiro-tecnológico não vê o menor problema nesse tipo de movimento, e, inclusive, acha interessante impulsioná-lo, tanto financeiramente quanto pela transferência de engenharia social procurando produzir efeitos (ver nota 41, acima). No entanto, isso é uma parte do problema - e estamos aqui ponderando que não vale a pena nem tomar a parte pelo todo nem o todo pela parte, afinal.

Ovos, serpentes e galinhas

Ainda assim, cabe retomar um problema enunciado por Marilena Chauí no seminário da Filosofia/USP⁵²: entre os que estavam em 2013 naquele terremoto houve

52 Que desenvolve os argumentos de seu texto de 2013, ao mesmo tempo que discute com elementos de Maria Carlotto, que estava na mesa com ela: <https://www.youtube.com/watch?v=ALZxUP7p9ws&t=2709s>.

quem o leu como a “antessala para o golpe”, e houve quem percebeu ali o “início da revolução”, pretendendo respectivamente a “tomada do Estado” ou a “derrubada do Estado”. Para Chauí, *sob certas circunstâncias neoliberais* essas perspectivas se encontram. De um lado aqueles que entendem que o polo regulador de toda vida social é privado – a retórica “menos Marx, mais Mises” (cf. Rocha, 2021). De outro lado, quem entende que a organização autônoma segue a régua do “doméstico” – algo que nos obriga a pelo menos sobrevoar o que está se entendendo por “autonomia”. Nesse ponto, como diz Alana Moraes,

“Curiosamente, ‘autonomia’ pode ter mais a ver com ‘interdependência’ do que com ‘nomadismo’, com pertencimento a uma sensibilidade coletiva e seu potencial de mobilização do que com uma busca pela pureza de princípios (...). Uma tecnologia política que se conecta com a infraestrutura básica da vida: alimentação, limpeza, formas diversas de cuidados. É uma ‘forma’ de luta que, do ponto de vista do repertório, desloca para o centro da coletividade a questão primordial da reprodução: como manter a vida possível? Trata-se mesmo, e assim observamos nas ocupações, de uma ‘domesticação’ da política, atualizada no cotidiano e suas situações, na qual a mobilização coletiva só é possível a partir de uma linguagem doméstica da reprodução da vida e cuidado com as relações” (Moraes, 2018, p. 10-11)⁵³.

E, mais curiosamente ainda, mas talvez não tão surpreendente assim, é que *ao mesmo tempo* que o novo autonomismo – de inspiração francamente zapatista e ameríndia (idem, p. 10) – se reforma na sua forma convocatória, também a “nova direita” o fazia de forma silenciosa:

“Para descrever a atuação da rede formada pelas organizações contemporâneas, Hélio Beltrão Jr., como ressaltou Marinho, recorre acertadamente à metáfora da estrela-do-mar. Com altíssima capacidade

53 Devemos ser justos. Na perspectiva de Moraes, esta nova forma ataca o centro – ou um centro – do neoliberalismo, a ideia de “gestão da vida”: “De certa forma, a tecnologia política das ocupações ataca um dos sistemas centrais de funcionamento do neoliberalismo: os governantes querem nos convencer de que eles têm o monopólio técnico e especializado de resolver nossos problemas” (Moraes, 2018, p. 10). Uma reflexão detalhada sobre a insurgência contra a *gestão* (dos transportes, dos territórios, da vida) está em Arantes, que ficou atento para a armadilha da palavra contida na ideia de “gestão popular” (2021 [2014], p. 104-108). No entanto, ainda acho curioso que Alana Moraes tenha recorrido ao plano “doméstico” para ativar a ideia de insurgência contra a “gestão” neoliberal (de Fernando Haddad, o prefeito contra os 20 centavos). Teríamos aqui uma alternativa à secular divisão político-masculino/doméstico-feminino (cf. Strathern, 2006) a partir de um feminismo-contra-o-Estado? Se for o caso de uma certa inspiração stratherniana, imagino o porquê de a “soberania dos corpos” passar a ser um canal de resistência, uma vez que a identificação entre masculino e político sempre se pautou por uma certa ideologia de identificação entre a ideia abstrata de sociedade e a ideia concreta de Estado. Nesse ponto, sob qualquer perspectiva feminista a armadilha do Estado enquanto princípio (aquilo mesmo que Clastres identifica na Polis Grega em a *Arqueologia da Violência* [2003]) deve ser desmontada. Não tenho como desenvolver este ponto aqui, mas seria interessante perguntar: como ficaria um Clastres “da tortura nas sociedades primitivas”, onde a lei é “este corpo não te pertence”? Fico devendo uma reflexão.

de regeneração, a estrela-do-mar pode perder um de seus ‘braços’ e não apenas reconstituir outro no lugar como o ‘braço’ que foi perdido tem a capacidade de gerar espontaneamente outra estrela-do-mar. Assim, ao contrário do que ocorria com a rede de think tanks pró-mercado existente até a metade dos anos 2000, em que a atuação das organizações era centralizada em empresários específicos e dependia deles para funcionar, como bem demonstrou o declínio do Instituto Liberal depois do falecimento de Donald Stewart Jr., os militantes passaram a se organizar de modo descentralizado e a se mobilizar sem dispor de grandes recursos iniciais, apenas fazendo uso intensivo de suas redes na internet e fora dela” (Rocha, 2021, p. 128-129).

A história que Camila Rocha conta parece ter sido escrita através de um espelho – *até certa hora*. Movimentações de uma direita liberal que tentava se organizar e sempre se fragmentava; personagens desconhecidos que se juntavam a outros não tão desconhecidos assim, às vezes orbitando alguma estrutura mais estabelecida, como uma organização internacional ou institutos ligados a empresários e políticos⁵⁴. Se trocássemos “liberal” por “horizontal”, “privatista” por “comunitarista”, “olavismo” por “xamanismo”, “Mises” por “Graeber”, “Atlas Network” por “zapatismo”, “fórum do Orkut” por “assembleia na FFLCH”

54 Por certo isso muda depois de junho de 2013, quando o “topo” vê a possibilidade de instrumentalizar uma “direita apartidária”. Curiosamente uma das iniciativas que mais promove organizações que atuam nos protestos de 2015 e 2016 é o Instituto FHC, como mostra a ótima matéria de Marina Amaral, “A Nova Roupada da Direita”, publicada ainda em 2015 (<https://apublica.org/2015/06/a-nova-roupa-da-direita/>). Além de antecipar boa parte dos elementos levantados posteriormente por Camila Rocha, esta matéria mostra de maneira mais clara as ramificações e nós entre agentes domésticos e internacionais no ativismo da “nova direita”. Não podemos esquecer que figuras ligadas ao PSDB foram absolutamente essenciais nesse processo, e portanto tenho lá minhas dúvidas se se trata de uma “nova direita” ou de uma nova roupa para a velha. É notável, por exemplo, que figuras tais como Marco Antônio Villa, antes ligado a José Serra, e Reinaldo Azevedo, ligado à família Neves (particularmente à irmã de Aécio Neves, Andrea), se notabilizaram por traduzir para o rádio e imprensa escrita uma fórmula de jornalismo policial adaptada ao político, se caracterizando pela galvanização do ódio sobre o PT. Mas, mais impressionante é a outra “ponta da pinça”, surpreendentemente pescada por Tales Ab’Saber em um artigo escrito por Fernando Henrique Cardoso em 2011: “Enquanto PSDB e seus aliados persistirem em disputar com o PT influência sobre os ‘movimentos sociais ou o povão’, isto é, sobre as massas carentes e pouco informadas, falarão sozinhos. Isto porque o governo ‘aparelhou’, cooptou com benesses recursos as principais centrais sindicais e os movimentos organizados da sociedade civil e dispõe de mecanismos de concessão de benesses às massas carentes mais eficazes do que a palavra dos opositores, além da influência que exerce na mídia com as verbas publicitárias. (...) Existe toda uma gama de classes médias, de novas classes possuidoras (empresários de novo tipo e mais jovens), de profissionais das atividades contemporâneas ligadas à TI (tecnologia da informação) e ao entretenimento, aos novos serviços espalhados pelo Brasil afora, às quais se soma o que vem sendo chamado sem muita precisão de classe C ou de nova classe média. (...). Pois bem, a imensa maioria destes grupos sem excluir as camadas de trabalhadores urbanos já integrados ao mercado capitalista está ausente do jogo político-partidário, mas não desconectada das redes de internet, Facebook, YouTube, Twitter, etc. É a estes que as oposições devem dirigir suas mensagens prioritariamente (...). A corrupção continua a ter o repúdio não só das classes médias como de boa parte da população (...). Seres humanos não atuam por motivos meramente racionais. Sem a teatralização que leve à emoção, a crítica moralista ou outra qualquer cai no vazio” (Apud Ab’Saber, 2018, p. 69-70). Como vimos, a análise de FHC deve ter surtido efeito.

e por aí vai poderíamos bem estar contando a trajetória de alguém do outro lado. No mais, a semelhança para na forma, e no tempo, pois é evidente que além dos propósitos serem completamente diferentes, vimos quem na hora H contou com a simpatia dos de cima para “ir em frente” e quem simplesmente resolveu recuar para *não trair a forma*. Já estou falando aqui de 2013. Antes, pelo que é narrado pelo próprio MPL, a Revolta do Buzú (Salvador, 2003) “flopou” por ter sido capturada por entidades estudantis organizadas e partidos; já em Florianópolis (2004) o movimento – que nasce de uma dissidência trotskista do PT e outros – se fixou na *forma* do levante conseguiu se consolidar no MPL e aí coordenar sua estratégia “para a década” (ver MPL, 2013).

Como vimos, após alguns dias de manifestações São Paulo se tornou uma zona de profusão de manifestações⁵⁵. Ainda assim, nos dizem 2 de seus integrantes que

“se a tática é eficiente, o salto organizativo já nasce castrado e vai existir apenas como vislumbre. A breve perda de poder sobre as ruas permite entrever *outro poder*, um poder popular, tão palpável quanto inalcançável naqueles dias. Ao existir justamente na tensão entre uma minoria altamente organizada e uma maioria não organizada, a revolta popular limita a si mesma. Pois ao mesmo tempo que na luta contra o aumento de São Paulo a população agiu diretamente sobre sua vida, não é menos certo que existia um comando que decidia o que fazer. Se depois de junho uma parte da esquerda avaliou que o problema no processo era a carência de uma ‘direção revolucionária’, nos parece o contrário: nas revoltas contra o aumento, o que falta – e por isso se trata de *revoltas* – é horizontalidade, ou seja, poder direto dos que estavam nas ruas sobre o que estavam fazendo, algo que depende da existência de estruturas enraizadas no dia a dia dos trabalhadores” (Martins e Cordeiro, 2014).

Ainda assim, e ainda que

“era difícil prever o que poderia ocorrer [...] caso a classe dirigente não houvesse revogado o aumento das tarifas”; “a situação poderia sair completamente do controle das autoridades constituídas (e destituídas!)” (idem, *ibid.*), foi isso que ocorreu: “Foi precisamente isso que aconteceu em São Paulo quando, em junho de 2013, o povo, tomando as ruas, trouxe para si a *gestão da política tarifária do município* e revogou o decreto do prefeito que aumentava a passagem em vinte centavos” (MPL, 2013, p. 20; grifos meus).

55 Nos dias 18 e 19 de junho os protestos se descentralizaram de fato, e espalharam-se pela cidade os quebra-quebras e os saques. O Movimento não conseguiu sequer conduzir o início da manifestação e era impossível ter ideia de tudo que se passava. Enquanto centenas de milhares de pessoas tomavam a avenida Paulista e a Consolação, o centro de São Paulo torna-se uma espécie de zona liberada: ocorrem numerosos saques a lojas de grandes cadeias, um carro da Record é incendiado, fachadas de bancos e vitrines saem destruídas” (Martins e Cordeiro, 2014).

Se entendi bem, o “recuo tático” do MPL foi embalado pela resposta do “poder constituído” (no caso Haddad), justamente visando a estratégica *preservação da forma*.⁵⁶ De maneira resumida, o MPL se retirou do foco das manifestações *nas ruas* buscando preservar sua *forma de organização*, temendo produzir amálgamas que desfigurariam sua horizontalidade, autonomia, apartidarismo etc.⁵⁷.

É verdade que a maior parte das discussões sobre vitórias, impasses e derrotas a partir da experiência do MPL se foca na questão da forma e do processo⁵⁸. Menos se discutiu a respeito da *demanda*, que é objeto de uma reflexão mais apurada tanto de Arantes (2021 [2014]) e de Pedro Arantes (2014) quanto do livro recém-publicado de R. Andrés (2023). De maneira mais ampla, o quadro que diz respeito à ligação entre o sofrimento urbano no transporte e a luta, senão “de classes”, “geral da classe trabalhadora”, parece ser um ponto comum entre os que defendem as inovações políticas de 2013. De certa maneira, isso me soa um certo “ar de familiaridade” com certas posições totêmicas em que se produz uma relação metonímica entre indivíduo e classe na “ordem do acontecimento” (cf. Lévi-Strauss, 1986, p. 41), tomando novamente como problema a questão da *representação*. Seria, de certa forma, o deslocamento de uma forma identitária para o *transporte*.

56 Sobre o recuo pós-2013 comparado com o avanço das hordas bolsonaristas ao *palácio* em 2023 e pensado como um “paradoxo gerado pelo espelhamento e inversões entre insurgências de esquerda e direita”, ver o ótimo ensaio de Pedro Arantes et al., no prelo.

57 Nesse sentido ver o ponto levantado por Martins e Cordeiro (2014): “E não foi apenas em um de seus polos (a rua) que se esgotou a tática de revolta; o mesmo acontece com o outro (o coletivo organizado): descolado do processo de mobilização, o grupo que ocupou o papel de direção perde o sentido. Quando cai a tarifa em São Paulo e outras centenas de cidades, a forma organizativa da direção das revoltas contra o aumento completa sua empreitada, que se desenhava a cada ano: abrir uma fissura no consenso. Orientado por e para as revoltas, o formato assumido pelo MPL perde seu lugar. Talvez por isso, muitos dos coletivos que dirigiram grandes jornadas de luta e alcançaram vitórias procuraram, em seguida, reformular sua atuação. Todavia, é possível enxergar práticas que indicam uma forte tendência a insistir no antigo papel de direção. Por um lado, aquele grupo que esteve ligado a algo muito maior que se volta para a manutenção de sua própria estrutura: para continuar existindo, ele se isola cada vez mais das lutas sociais e de seus lutadores. Por outro lado, acelerado pelo ritmo dos acontecimentos na revolta, ele desperdiça cegamente suas forças na ânsia em responder às crescentes cobranças de um jogo político em que recentemente foi considerado ator – incluindo aí os pedidos de entrevista e de posicionamento, a assinatura de variados manifestos e ações, as pesquisas acadêmicas, os convites para mesas e palestras, o interesse dos gestores públicos e privados. O reconhecimento pelos demais “atores políticos” transmite à organização a dinâmica desse teatro. Se ela não tem um novo horizonte, inevitavelmente se apega ao passado e reafirma a forma morta – sobra apenas uma marca a ser administrada”.

58 Que evidentemente não são questões banais, muito pelo contrário. Muito debate em torno disso foi feito nos últimos 130 anos pelo menos, e foi e é o centro de embates no interior do marxismo, de Lenin a Rosa Luxemburgo, do partido como vanguarda à ideia de “tomada de consciência na ação”, da organização à auto-organização. Não tenho nem competência nem espaço para tratar disso, até porque o problema todo dia tem merecido mais algo a respeito. Para ficar no campo de alguém já citado aqui, vale a pena ver a ampla discussão que Nunes (2023) faz do problema.

Curioso notar que, ainda em 1978, Da Matta assim percebia o problema do quebra-quebra nos transportes públicos:

“A especificidade do quebra-quebra (o nome é por si só significativo, indicando talvez a capacidade de destruir), a par de poder se constituir numa reação às condições gerais do desenvolvimento do capitalismo no Brasil (...), jaz nesse tipo de reação moralizadora, onde a ação concreta é informada por uma reação moral, justa, quando os ‘fracos’ estão indignados contra a ação aviltante dos ‘fortes’, sejam eles representantes do Estado ou particulares. Longe, pois, de ser uma reação situada para a turba no plano ‘político’, como um domínio individualizado e definido pelas pressões ditadas pelas representatividades de grupos ou classes sociais, tal como vê o observador situado fora dos acontecimentos, o ‘quebra-quebra’ parece ter sua especificidade no fato de ser um movimento onde o chamado ‘político’ é abrangido e se embebe no plano da moralidade, ficando conseqüentemente a ele subordinado. A massa, então, não estaria reagindo somente contra alvos específicos, num plano de percepção abstrato, ‘político’, no sentido de valores, estratégias, ou alvos racionalmente dados, mas contra os intermediários que provocam sua espoliação enquanto pessoa moral, isto é, um ser dotado de alma e de direito básico ao respeito, à consideração e a um tratamento humano. Daí, certamente, a associação clássica da ação da multidão contra os intermediários (comerciantes, lojas, meios de transporte), e não contra os produtores. De qualquer modo, é preciso não esquecer essa importante associação entre a festa, como um domínio especial, e as alternativas de ação que ela pode abrir, seja para voltar satisfeito ao cotidiano, seja para transformá-lo” (Da Matta, 1978, p. 39-40).

Ora, o que ele está mostrando aqui é exatamente a ideia de que no Brasil se formou um padrão de violência entre uma horda outsider contra *intermediários*.

Pois bem, a questão que Marilena Chauí mobiliza toca no cerne do problema da representação/intermediação. Para ela, que escrevia em “tempo real”,

“o MPL é constituído por militantes de vários partidos de esquerda [mas não somente] e, para assegurar a unidade do movimento, evitou a referência aos partidos de origem. Por isso foi às ruas sem definir-se como expressão de partidos políticos, e em São Paulo, quando, na comemoração da vitória, os militantes partidários compareceram às ruas foram execrados, espancados e expulsos como oportunistas – sofreram repressão violenta por parte da massa” (Chauí, 2013).

A persistência na forma, assim, abriu os poros para a comunicação intrusiva entre uma ética privada e outra pública, refletida na moralidade política. Então, ela segue:

“de fato, a maioria dos manifestantes, reproduzindo a linguagem midiática, falou de ética **na** política (ou seja, a transposição dos valores do espaço privado para o espaço público), quando, na verdade, se trataria de afirmar a ética **da** política (isto é, valores propriamente públicos), ética que não

depende das virtudes morais das pessoas privadas dos políticos, e sim da qualidade das instituições públicas enquanto instituições republicanas” (Idem; grifos da autora).

Porém – ainda seguindo o argumento de Chauí –, a recusa ao político como representação intermediada (pelo partido) entre indivíduo e Estado, não mencionou um substituto, pois simplesmente supôs o contato direto entre individualidade, rua e poder, achatados justamente na indistinção das éticas privada e pública. Este é um espectro muito claro quando pensamos nas hordas de direita, com suas demandas privatistas e anticorrupção ocupando os espaços de manifestação. Mas e a esquerda? Os movimentos que estavam lá sozinhos dias antes?⁵⁹ O problema não se resumiu à preservação da forma através do recuo tático, deixando um vácuo para ser ocupado pela direita. Havia algo antes que estava plasmado por todos. Mesmo que os movimentos autonomistas retomem um ponto histórico de lutas anteriores – o dito “horizontalismo” –, é uma questão saber também se a *forma de convocação* realizada a partir do MPL em junho de 2013 não transformou a organização horizontal em um outro tipo de movimento. Marco esta data para deixar claro que o MPL não nasceu do Orkut, ainda que me pareça que sua capilaridade entre 2004/2005 e 2013 tenha sim se realizado, em parte, nas redes sociais. Também acho problemática a hipercentralidade que algumas análises dão ao MPL sobre os acontecimentos de 2013, pois a própria “forma horizontal” funciona como caixa de ressonância para que outras redes e nós ativem agenciamentos similares na forma de forma sincronizada (cf. Moraes et al., 2014, outras redes e em vários locais).

Tenho a impressão de que sob uma outra perspectiva Alonso (2023) viu o “bigbang” de vários movimentos que brotaram daquilo que ela chama de “zonas de conflito” abertas nos (e contra os) Governos Lula/Dilma. Ainda que cada uma tenha ganhado dinâmica própria e produzido seus filhotes, parecem ter reencontrado algum sentido comum em 2013. Qual seria este? Guardadas as devidas diferenças, quem dava a pista era Steve Bannon em 2016: “Roma é, de novo, o centro do universo político”, prossegue Bannon. “Aqui se produz um evento único. Aqui, os populistas de direita, e os de esquerda, aceitaram deixar de lado suas diferenças e se uniram para devolver aos italianos o poder usurpado pelo partido de Davos. É como se Bernie Sanders e Donald Trump entrassem num acordo” (apud Empoli, 2019, p. 32). É verdade que se pode alegar que esta é uma versão da hipótese “ovo da serpente” – o inimigo comum, afinal, seria o PT. Mas eu acho que vai além, seguindo a pista de Chauí: o inimigo comum é *um* Estado, visto sob perspectivas múltiplas: há quem

59 Aliás, estavam mesmo sozinhos? Apesar de alguns falarem nas greves que antecederam Junho de 2013 como um marco; nos movimentos como a Marcha das Vadias, da Maconha, etc., cabe lembrar que desde 2011 também explodiram as manifestações contra a corrupção – e com personagens que se tornariam bastante conhecidas, como as Ex-Femens Carla Zambelli e Sara Winter.

enxergue nele a foice nas liberdades individuais, há quem enxergue nele o martelo na conjuração da potência nômade.

Ainda assim, há consequências quando a *forma* que essa insurreição toma vem da *rede*. Afinal, não estamos falando nem de milícias norte-americanas se armando *contra o Estado* no século XVIII nem dos iroqueses que inspiraram Morgan, Engels e Marx a ver *ausência de Estado* via matrilinearidade. Como bem mostra Adam Curtis no seu incrível documentário *Hypernormalization*, ao passo que utopistas californianos saídos do *dropout* de Timothy Leary acharam que nos anos 1980 o *cyberespaço* seria um refúgio da política, alguém esqueceu que a *rede* era uma invenção da ARPANET para troca de dados militares sigilosos em fins da década de 1960, e que a RAND Corporation estava criando espelhos exatos da (des)organização dos libertários da *net* para fins que atendiam ao mesmo tempo a doutrina militar e o sistema financeiro dos EUA⁶⁰. Não é à toa que a turma da teoria dos jogos, toda orbitando a cibernética e seus mecanismos de feedback operava com o mantra “eu penso o que você pensa sobre o que eu estou pensando...”, e isso virou protocolo de A a Z, dos cálculos nucleares aos cálculos financeiros, todos rodando nos supercomputadores que ligavam os bancos e o Pentágono. Mais tarde, isso se aproximou muito ao que os teóricos da *netwar* chamaram de “redes multicanal” (Arquilla e Ronfeldt, 1996)⁶¹, localizadas justamente no caso prototípico do... zapatismo⁶².

60 A ARPANET (acrônimo de Advanced Research Projects Agency Network, criada em 1969 e com acesso ampliado a agências e organizações civis em 1981, se tornando aquilo que conhecemos por internet) surgiu de um *design* de protocolos de comunicação desenvolvido por cientistas da RAND (acrônimo de Research and Develop, uma corporação de Estado fundada em 1948, cujos principais acionistas são o Departamento de Defesa, a Força Aérea e o Exército dos EUA), cuja finalidade era estabelecer a forma definitiva de uma rede de comunicações descentralizada que poderia operar mesmo sob ataque nuclear soviético – já que “não tem cabeça” (Baran, 1962). Não demorou para estes protocolos se tornarem um modelo de “engenharia social”, sendo observadas primeiramente aplicações na organização militar que então batia cabeça com guerrilhas foquistas e insurgências igualmente descentralizadas e espalhadas pelo “3º Mundo” e cuja forma inspirava a engenharia reversa que a RAND estava pensando.

61 Relendo as redes de Baran etc., cf. nota anterior. É bem sugestivo que durante uma live recente no *Opera Mundi*, durante a explicações do que seriam as redes nas organizações “nem verticais nem horizontais” de Rodrigo Nunes, tenha sido colocado exatamente o esquema que saiu da defesa nuclear de Baran na Rand e posteriormente apropriado, entre outros, por Korybko (ver <https://www.youtube.com/watch?v=mGJ6IPyNH3w>, aos 21’50”).

62 Seu maior teórico é o cientista político da RAND corporation John Arquilla, ex-executivo de finanças que foi trabalhar no US Department of National Security Affairs, com uma longa lista de serviços prestados nas guerras do Golfo, Kosovo, Iraque e Afeganistão, sendo ainda assessor direto de Donald Rumsfeld (Secretário de Defesa, 2001-2006). Já em 2001, revendo um texto de 1996, ele mostrava ligações entre as formas zapatistas e os movimentos ocorridos em Seattle em 1999: “Our recent study *Swarming and the Future of Conflict* (2000) is mainly about developing a new military doctrine for wielding “hard” power, but it generally advances our view that swarming is likely to become the dominant approach to conflict across the spectrum, including among netwar actors. While the Zapatista study provided early evidence for this, short opinion pieces on the military war in Kosovo (1999) and the activist “Battle for Seattle” (1999) identified new cases” (Arquilla e Ronfeldt 2001: 3). Como ele também mostra a netwar não só diz respeito ao zapatismo, mas também à sua contra-efetuação: “The Zapatista leader,

Mas o que acontece com esse zapatismo fora de Chiapas, mas dentro da internet? A centralidade da *rede*, identificada (a meu ver corretamente) por Chauí como *forma convocatória*, coloca uma questão problemática: o sujeito mobilizado parte da posição de um *usuário*, que está alienado do processo, mas ainda se sentindo plenamente realizador deste. Esta operação de alienação + realização plena só pode ser obtida se imaginarmos que um “excedente” foi agregado a um significante, como diz Lévi-Strauss, “flutuante” (2003 [1950]). E tal como o *mana* trobriandês, acaba produzindo um “suplemento mágico” ao evento, e tornando este a forma final de seu interesse, isto é, o evento se torna o objetivo final (voltarei a isso). Esta foi a exata descrição que tive de uma militante do PSOL que foi para rua “pelo evento”, pois “simplesmente não tinha a menor ideia do porque aquilo estava ocorrendo”⁶³. Só que muitos tinham, especialmente as/os que se tornaram os protagonistas de 9/10 análises e reportagens, o pessoal do MPL, que crava que “não foi um raio em céu azul”, isto é, foram anos de planejamento (cf. Judensneider et al., 2013; Monteiro, 2023). De Marilena Chauí a Pablo Ortellado, de Manuell Castells a Paolo Gerbaudo, notou-se que havia na *forma de mobilização em rede* algo que produziu a ignição⁶⁴.

Então vamos lá: do mesmo modo que não podemos dizer que 2013 foi uma maquinação da CIA, não podemos dizer que os 12 milhões ou 16 milhões, a depender da estimativa⁶⁵ estavam lá só pelo passe livre; nem só pela “questão urbana”; nem só

Subcomandante Marcos, even averred in 1999 that netwar described the Zapatista movement, and that counternetwar instructed the strategy of its military and paramilitary opponents. For its part, the high command of the Mexican military also espoused admiration for the concept during 2000”. (Idem, *ibid.*). De forma bastante sintomática, ainda sugere que “Both the Zapatista and the Mexican army leadership had read the RAND report analyzing the Zapatista movement as a case of social netwar” (Id., *ibid.*, n. 4). Para ver como conceitos e práticas militares ocorrem “em espelhamento”, ver Leirner (2022).

63 Hoje antropóloga, em 2013 estava com 16 anos.

64 Nesse sentido, é interessante a descrição de Moraes et al.: “O dia 13 foi o ponto da virada. O rumo da onda de protestos que começou com o primeiro ato do MPL (06 de junho) havia mudado. Um estudo de Interagentes mostra que o MPL perdeu a liderança nas chamadas e conversas online após a violência policial. Perderia também o protagonismo das ruas a partir do ato do dia 17 de junho. O Brasil registrou, entre o 13 e o 17 de junho, um dos maiores volumes de tuítes da história. Um estudo de PageOneX.com visualiza uma explosão gigantesca, uma poderosa onda subjetiva e emocional nas chamadas mídias sociais. (...) No sábado, dia 15, aconteceu um episódio importante, que depois passaria despercebido em meio ao caldeirão emocional da revolta “vândala”. Alguns movimentos sociais mais tradicionais – entre eles a Articulação Nacional dos Comitês Populares da Copa (Ancop) e o Movimento dos Trabalhadores Sem Teto (MTST) – fizeram manifestações em Brasília, Belo Horizonte e Rio de Janeiro contra a Copa das Confederações. A novidade foi que alguns membros destes movimentos pediram colaboração a alguns hacktivistas do Anonymous. Teve lugar uma reunião na rede de chat encriptado CryptoCat, em uma sala chamada Garrincha, entre hacktivistas e militantes. Ninguém dos movimentos clássicos que estava dialogando na sala Garrincha sabia que o nível de viralização, dentro do contexto da onda do Passe Livre, iria ser galático” (2014: 12-13).

65 Cf. Fala de Pablo Ortellado no seminário da Filosofia/USP: <https://www.youtube.com/watch?v=TosKBvLonMY&t=7732s>.

“contra a corrupção”, nem só por algum dos 30 temas (além do “outros”) etiquetados e agrupados em 7 chaves por Andrés em 6183 cartazes que apareceram em 4128 imagens coletadas (Andrés, 2023, p. 285 e ss.)⁶⁶. Como ele mesmo coloca, “as ruas acabaram por espelhar a forma de funcionamento das redes, em uma dinâmica de retroalimentação” (idem, p. 284). Nesse sentido, tal como a dinâmica de plataformização induz a uma espécie de fetichismo na relação do “populismo digital” (Cesarino, 2022), com a noção de que estamos “a um tuíte do Presidente”, aqui tenho a impressão de que “a rua estava a um post do meu Facebook”. Para que toda essa profusão individualista se amalgamasse, podemos ter em mente que a pré-condição é que cada um estava lá *pelo seu motivo e pela forma como foi mobilizado*. Pelo que eu mesmo pude ver, em tempo real, o que mais aparecia lá era a “primeira pessoa”, seja nos pronomes em sua forma positiva (o “meu”), seja na ideia negativa do “não me representa”⁶⁷ – e por fim, Junho de 2013 parece mesmo ter sido a pá de cal na aura da política como *representação*, e a potencialização da emergência das soluções mágicas a partir de poderes não eleitos, especialmente militares e juízes⁶⁸.

Ainda que eu seja 1/16.000.000 – e no caso o meu “eu” ali foi pura curiosidade etnográfica, pois tal como a nossa militante do PSOL eu então não via muita coisa naquilo, mas diferente dela me vi um tanto deslocado por uma “razão etária”⁶⁹, digamos assim –

66 Cabe notar que no livro Andrés não dá muitas pistas sobre os critérios de coleta e classificação dos cartazes, mas na tese isto está especificado no “anexo 1” (Andrés 2022: 462 e ss). A coleta foi feita nas redes, na imprensa e através do envio voluntário de fotos, e além dos nomes e dos locais elas foram “tagueadas” e agrupadas: “As tags foram agrupadas em categorias, que por sua vez foram reunidas em 6 grupos temáticos: Serviços Públicos; Questões Urbanas; Política e Democracia; Anticorrupção; Direitos, Costumes e Ambiente; e Copa do Mundo. A esses grupos foi adicionado um sétimo, que reúne cartazes relativos às próprias manifestações, denominado Protesto. Estes 7 grupos reúnem mais de 5.000 cartazes, havendo muitos cartazes que compõem mais de um grupo” (idem, *ibid.*).

67 Para um ótimo ensaio sobre esta nova ideia de (não)representação, ver Monica Stival (2016). Como ela bem coloca, “Quando demandas mais amplas não se fazem ouvir, diz-se que há uma crise da representação... (ou aparece a descrença política, como mostram os números das abstenções eleitorais). Não seria essa crise a descoberta de que a representação, tal como a maioria de nós (os representados) a pensamos hoje, e principalmente tal como a vivemos, não se refere a construções efetivamente coletivas, não coloca em cena um voto que se pautar por alguma identificação que ultrapasse o juízo autônomo sem lastro público? (uma coisa é exprimir opinião individual, outra coisa é exprimir opinião formada individualmente...). Se a mediação que a representação exerce já é problemática por si mesma, talvez ela o seja mais ainda quando faz a mediação entre indivíduos e Estado, e não coletividades/comunidades e Estado”.

68 É bom sempre lembrar que os próprios políticos não colaboraram: a primeira atitude do PSDB depois da eleição de 2014 foi contestar o resultado e pedir recontagem dos votos. A falência da representação a essas alturas já estava endossada *pelas ruas*.

69 Na época estava com 44 anos e um filho de 1, fazendo as malas para ficar até 2014 em São Gabriel da Cachoeira (AM), junto com mulher, este mesmo filho e em companhia de tukanos que eram na sua maioria do movimento indígena do alto Rio Negro, para os quais na época junho de 2013 simplesmente não existiu. Me parece sintomático que esta data sequer apareça na tese dela – sobre política indígena e movimentos sociais na região (Iubel 2015). Fui às manifestações em São Carlos (SP), onde havia um movimento do “pula catraca” (se não me engano era esse o nome) mas, principalmente, fortíssima representação estudantil – no final das contas acho que somando, USP e UFSCar representavam uns 10%

encontrei um certo eco no depoimento de Bruno Torturra, jornalista então da Mídia Ninja, veículo que protagonizou um “efeito de rede” nas manifestações, e, me parece, entusiasta das possibilidades abertas pelo evento⁷⁰. Segundo ele, retomando os primórdios das manifestações na “Marcha pela Maconha”,

“Acho que o que mudou ali foi, novamente, uma nova forma de convocar as pessoas, com uma estética, com um léxico, com uma proposta com uma certa ingenuidade e voluntarismo (...) Essa marcha [uma 2ª?], foi ali que fiz pela 1ª vez uma transmissão ao vivo (...) Com um equipamento muito complicado, junto com o Fora do Eixo, que me ajudou com infraestrutura, de pessoas que estavam dispostas a ajudar a se comunicar. Essa transmissão foi vista por 100.000 pessoas no fim do dia. Eu voltei para casa mais em choque ainda. Olha o tamanho do que a gente tem na mão de possibilidades, tem um território inexplorado com essa nova possibilidade. Aí uma coisa que para mim é muito clara: o quanto que a política, no fim das contas, de muitas formas é propriedade emergente das nossas capacidades de comunicação, a hora que a comunicação abre um território novo – que seja técnico – tem um choque exatamente na política (...) Essa capacidade nova de hiperconexão que produziu efeitos muito radicais em 2 anos, antes de chegar em junho. (...) Antes de junho muitas manifestações foram convocadas assim. (...) Simultaneamente a isso (...), fora das manifestações o grande evento que ocorreu foi a emergência do perfil (...). O perfil é o sujeito midiático, o veículo midiático. (...) Nos últimos 10 anos houve uma intensificação absurda da interação entre os perfis – não entre os indivíduos. Acho que junho [de 2013] foi, de muitas maneiras, a emergência do perfil como um dos protagonistas de rua”

Até que chegamos na explosão das manifestações. Continua ele:

“Mas no dia 17, acho que o que aconteceu... não é que deixou de ser sobre 20 centavos, sobre a pauta do MPL. Mas foi o desrepresamento de uma necessidade de expressão física de algo que estava acontecendo de maneira muito forte, muito libidinosa, nas redes sociais, como experiência subjetiva mesmo. (...) Porque acho que uma das grandes forças daquele momento foi a produção subjetiva em massa em muitas pessoas, que estavam na rua ou vivendo isso de maneira muito intensa em rede social, e através dessa nova entidade que é o perfil, o sujeito midiático, isso deu uma desorganizada absoluta no ambiente midiático que estava estruturado até então. Essa crise midiática produziu o dia 17 (...). Eu me lembro do Largo da Batata, antes da gente marchar, antes da gente sair. Eu lembro que eu tutei algo que até hoje eu acho que era verdade: aqui tem anarquista, punk, comunista, gente desavisada, tem classe média de direita, tem patriota e tal, muita gente se odeia aqui e ainda não descobriu.

a 15% da população da cidade. Antes (e depois) disso houve muita ação de coletivos na Universidade (e participei de várias), e ali estavam explícitas, mais do que qualquer questão, as bandeiras do “meu corpo” e do “não me representam” – que motivaram, inclusive, Monica Stival a escrever seu ensaio (cf. nota 67).

70 Hoje, tal como a supracitada Alessandra Orofino, parte da equipe do Greg News.

Por isso eu acho que aquele milhão de pessoas foi possível. Nunca mais a gente conseguiu colocar 1 milhão na rua(...). Porque não havia uma coisa... uma narrativa... porque era uma necessidade múltipla, muito parecida na minha opinião com uma timeline. Quando a gente andava lá tinha todo tipo de mensagem, todo tipo de cartolina. Mas me lembrava muito uma timeline mesmo, porque tinha piada, tinha pautas múltiplas, tinha gente falando muito mal da imprensa, falando mal de polícia militar (...), tinha gente botando o próprio link das suas redes sociais, e tinha algo também muito decisivo, que começou ali e se intensificou, e para mim desemboca no Bolsonaro não por causa de Junho, mas por causa da desregulação do perfil mesmo, que é o narcisismo como uma força muito decisiva na motivação e na performance de rua. Era uma quantidade muito grande de selfie, de auto-post, de foto de si mesmo para o compartilhamento num ambiente social que era novo, que era o cyberspaço, uma conversa pública com uma economia social completamente diferente”⁷¹

Se é verdade que Torturra fala de um ponto de vista específico, tenho a impressão que esta é uma daquelas especificidades privilegiadas. De certo modo, como protagonista e como militante interessado no evento, mas também como agenciador da forma-rede que justamente galvanizou a convocação de que nos falava Chauí; rede que, como ela mesma colocou, “só se interessa pelo evento”⁷². Há muitas dimensões nessa ecologia das redes que não tenho como abordar aqui, mas podemos engatar – ainda que de maneira que talvez seja insuficiente – na ideia de que a plataformização é meio caminho andado para o estabelecimento de formas de comunicação baseadas em “significantes flutuantes” e “cadeias de interdependência”, como bem aponta Letícia Cesarino (2020; 2022) ao retomar E. Laclau⁷³. Para este (2005) o ponto está em significantes que tendem a ser objetos de disputa em “cadeias de equivalência”, cujos sentidos minimizam diferenças particulares e estabelecem identidades até uma virtual totalidade (por exemplo, a “rua” como [cadeia] equivalente a “povo” e a “democracia” foi, no Brasil, disputada por diferentes “donos”⁷⁴).

Se para Chauí isso significou um movimento que evoca a *magia* – para ela corporificada na imediata satisfação do desejo disponível ao “usuário” –, entendo que a

71 Depoimento dado no seminário da Filosofia/USP: <https://www.youtube.com/watch?v=TosKBvLonMY&t=7732s>. Para uma análise das redes e suas mídias, bem como dos perfis que estavam nas ruas, ver Avritzer (2016, cap. 3).

72 No mais, não podemos esquecer que antes do “click” ser resultado de um botão apertado pela esquerda, o modelo de *ativismo em rede* já estava sendo usado aqui no Brasil com muito mais potência por liberais e olavistas (Rocha, 2021).

73 Evidentemente Cesarino vai além do “populismo digital”, chegando no que é, a meu ver, o ponto central de todo este enredo: um processo de cismogênese (ver nota 49). Isto é, não é possível aqui separar alhos de bugalhos, o que alguém faz num contexto tem relação sincrônica com o que seu alterego faz em outro, e assim os contextos se “hibridizam”, produzindo outro elemento agregado a este, que Bateson chamou de “duplo-vínculo” (cf. Leirner, 2022).

74 Para Laclau, portanto, um significante flutuante é algo sempre em disputa, retrazendo assim um quadro que volta ao problema das crises de hegemonia tal como pensadas por Gramsci.

realização mágica do desejo do *usuário* só possa ter ocorrido nesses parâmetros justamente porque este estava em alguma medida já *algoritimizado* e à deriva “do que viesse”, isto é, daquilo que lhe foi apresentado como fim, mas que era meio. Como o *espelho* aqui estava mais para Dorian Gray, a heteronomia do desejo (sua realização através de outrem) nunca passou de uma simulação⁷⁵. De certa forma, seria uma galinha chocando o ovo da serpente. Talvez essa tenha sido a nossa tragédia, no fundo ela pode ter sido ao mesmo tempo uma farsa.

Isto nos faz voltar a um problema aberto antes, acima. Uma vez que a realização desta “magia”, como disse Chauí, é a “satisfação imediata do desejo”, como é que podemos projetar esta operação para tudo aquilo que veio depois dela? A não ser que “ovo” e “serpente” tenham naturezas bem diferentes, me parece que temos que calibrar 2013 no tempo e no espaço se quisermos entender as (des)conexões entre autonomismo e bolsonarismo. Pois se esse ovo chocou, aí sim é o caso de entender quem chocou, onde estava a chocadeira, como a cobra que saiu de lá conseguiu tornar o jardim das delícias horizontais num serpentário, e, inclusive, o que e como o(s) lado(s) oposto(s), o(s) das sementes autonomistas e liberais das novas identidades e cadeias de interdependência acionaram na(s) sua(s) relação(ões) com a(s) serpente(s). Porque então o problema pode ser justamente esse: como é que queremos entender algo se insistirmos em ver apenas cada lado isolado? Será que junho de 2013 não demanda uma análise em que a tal “potência revolucionária” da autonomia esteja em “looping” e “retroalimentação” com a “potência reacionária” da heteronomia? Note-se que isso é bem diferente de pensar numa “revolução que produz uma contrarrevolução”. Assim, quem sabe, talvez o problema não seja de *causa e efeito*, mas, afinal, de uma certa dialética. Não conheço termo melhor para esse tipo de monstro que vimos aqui no Brasil senão um que toca em algo que se tornou um fantasma nesse problema: um *híbrido*.

Desabafo final

Como alguns sabem, há 4 anos escrevi um livro chamado “O Brasil no espectro de uma Guerra Híbrida”. A ideia de “espectro” no título foi proposital: evoca a noção de

75 De certa forma, tomando inclusive a noção de emergência do “perfil” como ator político, não sei se entendi exatamente como isso ressignifica uma noção combinada de “mundo da vida-esfera pública” nos termos que Eugênio Bucci coloca (2016, p. 71 e ss.), ainda que mais à frente no livro ele próprio já fale em um “15 de março de 2015 [como uma] celebração narcisista e autocontemplativa” (Idem, p. 152). Em todo caso, me parece que ele aponta para uma completa desconexão entre esfera pública e Estado – nas suas diferentes temporalidades inclusive, a do espetáculo performático e a do diário oficial, recombina em uma problemática linguagem da violência. Como alguns outros que vimos aqui, Bucci vê descompasso entre este novo mundo e o Estado, inclusive colando na inépcia de Dilma Rousseff uma parte do problema que se originou em 2013 e terminou com sua queda.

“fantasma”, uma imagem sem a consistência de uma coisa real, mas que como espectro se torna o eco de uma ação original que aparece de forma fragmentada ou desbotada em diferentes contextos. Porém, se ligada à ideia inicial aqui pensada, permite-nos distinguir aquilo que se usou como teoria para uma conspiração de uma teoria da conspiração. Como todo eco, algumas coisas aparecem e outras tantas se escondem. Às vezes algumas coisas aparecem para jogar outras tantas 3 camadas abaixo - isso é humano, demasiado humano. Se nosso inconsciente, nossa “psique”, faz isso o tempo todo, por que raios nosso mundo social não faria também? Tudo tenta ser manipulado e nem tudo consegue ser. Isso entrou no alvo do “problema 2013”, porque de fato me parece que há um grande problema acadêmico em tomar a defesa da espontaneidade e da legitimidade do que aconteceu, sobretudo diante da tese do “ovo”.

Para sorte ou azar meu, até agora não tinha entrado nessa conversa - ainda que tenham me colocado às vezes mais diretamente às vezes indiretamente nela. Então cabe dizer que não escrevi um livro sobre 2013 - muito menos se 2013 foi ou não um agenciamento de “senhores da guerra”, como incrivelmente teve gente que “não leu e não gostou” andou dizendo, mas sobre o que militares fizeram nos últimos tempos. Ainda que eu não pense que a guerra híbrida esteja aí para explicar 2013, acho interessante ver que o debate tenha se reduzido a se “foi uma conspiração” ou se é uma “teoria da conspiração”. Do mesmo modo, acho que é preciso entender por que os militares foram o centro das ações políticas nos últimos anos, mas no máximo tenham merecido umas poucas linhas em análises sobre a política brasileira recente; e, quando aparecem, são lidos pela lente da “cooptação por Bolsonaro” ou como espelho de uma “vertebração política”, tipo “centrão fardado”.

Me parecia bastante claro que para analisarmos militares o mais apropriado é pensar a partir de categorias militares. Guerra híbrida é uma delas, certo? Isso é suficiente para entender tudo que aconteceu até agora? Obviamente não. Ainda assim, é melhor do que querer entender a ação militar a partir de elementos tão externos como “olavismo”, “terraplanismo” ou mesmo “bolsonarismo”. Militares pensam o mundo pela lente da guerra, e me parece que descobriram uma forma bastante interessante (para eles) de camuflar seus objetivos dentro de outras áreas sociais. Para entender inclusive como isso passa de um lugar para outro, se dissemina, se alastra, se torna uma outra guerra - de posições - é preciso ir para dentro do problema, não o escamotear com outros termos. Jogar a guerra híbrida para o campo do “ou é tudo, ou é nada” talvez seja o pior dos cenários: no fim, atende a seu próprio propósito de se escamotear como uma “teoria da conspiração”.

E o que 2013, afinal, tem a ver com isso? Na minha hipótese, militares, assim como outros setores do Estado não eleitos, já vinham se mexendo há tempos para aumentar seu espectro de controle na administração da política. Junho de 2013 abriu os olhos deles para algo que já vinha crescendo desde que a transmissão do Julgamento do Mensalão passou a ser um *breaking news* diário na TV e Joaquim Barbosa foi alçado à condição de vingador contra os grandes interesses. Nas manifestações de 2013 ficou claro para estes atores que se abria uma janela para uma figura liminar, *híbrido* de político e militar, espécie de síntese sociológica da guerra engolindo a política, ou, se quiser, atualização simbólica de um golpe ambulante, buscar um caminho à Presidência. Em 2013 eles começaram a produzir o trabalho interno na corporação, reabilitando Bolsonaro nesse novo papel, e depois da eleição de 2014... bem, essa é uma outra história, que aí sim podemos chamar de um capítulo da guerra híbrida brasileira.

Referências

- Ab'Saber, Thales (2018). *Michel Temer e o Fascismo Comum*. São Paulo: Hedra.
- Alliez, Éric & Lazzarato, Maurizio (2021). *Guerras e Capital*. São Paulo: Ubu.
- Almeida, Rafael Antunes (2018). Notas para uma reflexão sobre as “teorias da conspiração”. *Ponto Urbe*, 23, pp. 1-9.
- Alonso, Angela (2023). *Treze. A política de rua de Lula a Dilma*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Alonso, Angela & Bonelli, Gloria (2023). *Aula Magna PPGS/UFSCar*. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=vdaFfGKUdtE>
- Altman, Breno & Carlotto, Maria (2023). *Junho de 2013: a rebelião fantasma*. São Paulo: Boitempo.
- Altman, Breno (2023). Ruas em Transe: a insurgência das camadas médias contra o petismo. In B. Altman & M. Carlotto, *Junho de 2013: a rebelião fantasma*. São Paulo: Boitempo.
- Amaral, Marina (2015). A Nova Roupas da Direita. *Apública*, 24/06/2015. Disponível em: <https://apublica.org/2015/06/a-nova-roupa-da-direita/>.
- Andrés, Roberto (2023). *A Razão dos Centavos. Crise urbana, vida democrática e as revoltas de 2013*. Rio de Janeiro: Zahar. [Versão publicada de tese com mesmo nome, de 2022, defendida na FAU/USP]
- Arantes, Paulo (2013). O Futuro que Passou (Ivan Marsiglia entrevista Paulo Arantes). *O Estado de S. Paulo*, 22/06/2013. Disponível em: <https://blogdaboitempo.com.br/2013/06/27/o-futuro-que-passou/>.

____ (2019). *O Mundo Como Alvo: uma genealogia da militarização contemporânea*. São Paulo: Sentimento da Dialética.

____ (2021 [2014]). *Depois de Junho a Paz Será Total*. São Paulo: Sentimento da Dialética.

____ (2023). A Terra é Redonda Entrevista Paulo Arantes (com Daniel Pavan). Disponível em: <https://aterraeredonda.com.br/a-terra-e-redonda-entrevista-paulo-arantes/>.

Arantes, Pedro (2014). Da (Anti)Reforma Urbana Brasileira a um Novo Ciclo de Lutas nas Cidades. In Plínio de Arruda Sampaio Jr. (ed.), *Jornadas de Junho: a revolta popular em debate*. São Paulo: Instituto Caio Prado Jr. [versão eletrônica/PDF cedido pelo autor]

____ (2020). Cidades à Vista: da anti-reforma urbana petista à gestão armada dos territórios. In Santos, Perruso e Oliveira (ed.). *O Pânico Como Política: o Brasil no imaginário do lulismo em crise*. Rio de Janeiro: Mauad X.

Arantes, Pedro; Frias, Fernando & Meneses, Maria Luiza (No Prelo [2024]). *8/1: a rebelião dos Manés ou esquerda e direita nos espelhos de Brasília*. São Paulo: Hedra.

Arquilla, John & Ronfeldt, David (1996). *The Advent of Netwar*. Santa Monica: RAND.

____ (2001). *Networks and Netwars: The Future of Terror, Crime, and Militancy*. Santa Monica: RAND.

Avritzer, Leonardo (2016). *Impasses da democracia no Brasil*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira [versão E-Pub].

Baran, Paul (1962). *On Distributed Communications Networks*. Santa Monica: RAND.

Bourdieu, Pierre & Wacquant, Louic (2002). Sobre as Artimanhas da Razão Imperialista. *Revista Estudos Afro-Asiáticos*, 24(1), pp. 15-53.

Braga, Ruy (2013). Sob a Sombra do Precariado. In Ermínia Maricato (ed.), *Cidades Rebeldes. Passe livre e as minifestações que tomaram as ruas do Brasil*. São Paulo: Boitempo.

Brasil, MD (Ministério da Defesa) (2023). EB20-MF-07.101 (Portaria – Eme/C Ex N^o 971, de 10 de Fevereiro de 2023). Disponível em: http://www.sgex.eb.mil.br/sg8/003_manuais_carater_doutrinario/03_manuais_de_fundamentos/port_n_971_eme_10fev2023.html.

Bucci, Eugênio (2016). *A forma bruta dos protestos: Das manifestações de 2013 à queda de Dilma Rousseff em 2016*. São Paulo: Companhia das Letras.

Carlotto, Maria (2013). Decifra-me ou devoro-te. O enigma de junho. *Revista Fevereiro*, 6. Disponível em: <https://www.revistafevereiro.com/pag.php?r=06&t=14>.

____ (2023). Junho de 2013: golpe e revolução. In B. Altman & M. Carlotto (ed.), *Junho de 2013: a rebelião fantasma*. São Paulo: Boitempo.

Castells, Manuel (2013). *Redes de indignação e esperança: esperança. Movimentos sociais na era da Internet*. Rio de Janeiro: Zahar.

Cava, Bruno (2022). Sobre a Guerra Híbrida. *Rede Universidade Nômada*, 17/04/2022. Disponível em: <https://uninomade.net/sobre-a-guerra-hibrida/>.

Cesarino, Letícia (2020). Como vencer uma eleição sem sair de casa: a ascensão do populismo digital no Brasil. *Internet & Sociedade*, 1(1), pp. 91-120.

____ (2022). *O Mundo ao Avesso: verdade e política na era digital*. São Paulo; Ubu.

Chauí, Marilena (2013). As manifestações de junho de 2013 na cidade de São Paulo. *Teoria e Debate*. São Paulo: Fundação Perseu Abramo. Disponível em: <https://teoriaedebate.org.br/2013/06/27/%EF%BB%BFas-manifestacoes-de-junho-de-2013-na-cidade-de-sao-paulo/>.

____ (2023). Seminário “Visões de junho” (10/08/23). São Paulo: DF/FFLCH/USP. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=ALZxUP7p9ws&t=2709s>.

Clastres, Pierre (2004 [1980]). *Arqueologia da Violência*. São Paulo: Cosac & Naify.

Curtis, Adam (2016). *HyperNormalisation* (Documentário). London: BBC.

Da Matta, Roberto (1978). *Carnavais, Malandros e Heróis. Para uma sociologia do dilema brasileiro*. Rio de Janeiro: Zahar.

Dardot, Pierre; Laval, Christian; Guéguen, Haud & Sauvêtre, Pierre (2021). *A Escolha da Guerra Civil. Uma outra história do neoliberalismo*. São Paulo: Elefante.

Dean, Jodi (2022). Tecnofeudalismo: uma defesa. *Blog da Boitempo*, 01/06/2022. Disponível em: <https://blogdaboitempo.com.br/2022/06/01/tecnofeudalismo-uma-defesa/>.

Deleuze, Giles & Guattari, Felix (1997 [1980]). *Mil Platôs* (Vol. 5). São Paulo: Ed. 34.

Dieguez, Consuelo (2022). *O Ovo da Serpente*. São Paulo: Companhia das Letras.

Dumont, Louis (1975). *Introducción a Dos Teorías de la Antropología Social*. Barcelona: Anagrama.

Durand, Cédric (2020). *Techno-féodalisme. Critique de l'économie numérique*. Paris: Zones.

Empoli, Guiliano Da (2019). *Os Engenheiros do Caos*. São Paulo: Vestígio.

Escobar, Pepe (2016). O Brasil no epicentro da Guerra Híbrida. *Jornal GGN*, 06/07/2016. Disponível em: <https://jornalggn.com.br/analise/o-brasil-no-epicentro-da-guerra-hibrida-por-pepe-escobar/>.

Fausto, Carlos (2001). *Inimigos Fiéis. História, guerra e xamanismo na Amazônia*. São Paulo: Edusp.

Fraser, Nancy (2022). *O Velho Está Morrendo e o Novo Não Pode Nascer*. São Paulo: Autonomia Literária.

Freitas, Ilton (2019). *Guerra Híbrida Contra o Brasil*. Porto Alegre: Liquid Book.

Genoíno, José (2021). As Forças Armadas e a Política. *Portal do PT*. Disponível em: <https://pt.org.br/artigo-as-ffaa-e-a-democracia-por-jose-genoino/>.

Genoio, José; Leirner, Piero & Granado, Antonio (2021). Guerra Híbrida no Brasil - O Papel dos Militares no Contexto Político. *Portal Amsur*. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=uJykrRH-S8Nc>.

Gerbaudo, Paolo (2021). *Redes e Ruas. Mídias sociais e ativismo contemporâneo*. São Paulo: Funilaria.

Graeber, David & Wengrow, David (2022). *O Despertar de Tudo*. São Paulo: Companhia das Letras.

Graham, Stephen (2016). *Cidades Sitiadas: o novo urbanismo militar*. São Paulo: Boitempo.

Haraway, Donna (2013). Manifesto Ciborgue. In D. Haraway, H. Kunzru & T. Tadeu (ed.), *Antropologia do Ciborgue. As vertigens do pós-humano*. Belo Horizonte: Autêntica.

Hardt, Michael & Negri, Antonio (2005). *Multidão: guerra e democracia na era do império*. São Paulo: Record.

Hodder, Ian (1990). *The Domestication of Europe*. Oxford: Basil Blackwell.

Hoffman, Frank (2009). Hybrid Warfare and Challenges. *JFQ* (Issue 52, 1st Qt 2009). Washington: National Defense University.

____ (2007). *Conflict in the 21st Century: the rise of the hybrid wars*. Arlington: Potomac Institute for Policy Studies.

Iubel, Aline (2015). *Políticas Indígenas no Alto Rio Negro*. Tese de Doutorado, PPGAS/ Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, SP, Brasil.

Judensneider, Elena; Lima, Luciana; Pomar, Marcelo & Ortellado, Pablo (2013). *Vinte Centavos: a luta contra o aumento*. São Paulo: Veneta.

Korybko, Andrew (2018). *Guerras Híbridas: das revoluções coloridas aos golpes*. São Paulo: Expressão Popular.

____ (2018b). Brasil é Alvo de Guerra Híbrida (Entrevista com Leonora Lucena). *Tutameia*, 18/10/2018. Disponível em: <https://tutameia.jor.br/brasil-e-alvo-de-guerra-hibrida/>.

Laclau, Ernesto (2005). *On populist Reason*. Londres: Verso.

Lago, Miguel (2022). Como Explicar a Resiliência de Bolsonaro?. In Heloísa Starling, Miguel Lago & Newton Bignotto (ed.), *Linguagem da Destruição*. São Paulo: Companhia das Letras.

Leirner, Piero (2020). *Mini-Manual da Hierarquia Militar*. Seattle (AmazonPub): Indepub/SC.

____ (2020b). Hybrid warfare in Brazil: The highest stage of the military insurgency. *Hau: Journal of Ethnographic Theory*, 10(1). Chicago: Un. Of Chicago Press.

____ (2022 [2020]). *O Brasil no Espectro de uma Guerra Híbrida. Militares, operações psicológicas e política em uma perspectiva etnográfica* (2ª Edição). São Paulo: Alameda.

Lemos, Guilherme (2023). Generais entre Poderes: uma rotina de “indisciplina”, “crises” e “insubordinação” (2007-2018). *Teoria e Pesquisa*, 32(2). São Carlos: PPGPOL/UFSCar.

Lévi-Strauss, Claude (1986 [1962]). *O Totemismo Hoje*. Lisboa: Ed. 70.

____ (2003 [1950]). Introdução à Obra de Marcel Mauss. In M. Mauss (ed.), *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify.

____ (2003b). O Feiticeiro e sua Magia. *Antropologia Estrutural*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.

Loureiro, Isabel (2021). “Nota Introdutória”. In Paulo Arantes (2021 [2014]), *Depois de Junho a Paz Será Total*. São Paulo: Sentimento da Dialética.

Lutz, Catherine (2002). *Homefront: A Military City and the American Twentieth Century*. Boston: Beacon Press.

Maricato, Hermínia (2013). “É a questão urbana, estúpido!”. In Ermínia Maricato (ed.), *Cidades Rebeldes. Passe livre e as minifestações que tomaram as ruas do Brasil*. São Paulo: Boitempo.

Manoel, Jones (2023). Junho de 2013 e a Guerra Híbrida: o leninismo contra a idealização da conspiração. In B. Altman & M. Carlotto (ed.), *Junho de 2013: a rebelião fantasma*. São Paulo: Boitempo.

Marin, Pedro (2016). Golpe no Brasil: a conexão internacional. *Outras Palavras*, 11/05/2016. Disponível em: <https://outraspalavras.net/geopoliticaeguerre/golpe-no-brasil-a-conexao-internacional/>.

____ (2019). Como Vencer a ‘Guerra Híbrida’? *Revista Opera*, 15/08/2019. Disponível em: <https://revistaopera.com.br/2019/08/15/como-vencer-a-guerra-hibrida/>.

Martins, Caio & Cordeiro, Leonardo (2014). Revolta popular: o limite da tática. *Passa Palavra*, 27/05/2014. Disponível em: <https://passapalavra.info/2014/05/95701/>.

Mattis, James N. & Hoffman, Frank (2005). Future warfare: the rise of hybrid warfare. *Naval Institute Proceedings*, November/05.

Medeiros, Jonas (2020). “Guerras Híbridas”, um panfleto pró-Putin e demofóbico. *Passa Palavra*, 28/01/2020. Disponível em: <https://passapalavra.info/2020/01/129676/>.

Mendes, Mateus [Souza] (2018). Revoluções Coloridas e o Golpe no Brasil em 2016. *Terra Livre*, 51(2), pp. 16-53. São Paulo: AGB.

Mendes, Mateus (2022). *Guerra Híbrida e Neogolpismo: geopolítica e luta de classes no Brasil (2013-2018)*. São Paulo: Expressão Popular.

____ (2023). A Revolução Colorida Brasileira. In B. Altman, & M. Carlotto (ed.), *Junho de 2013: a rebelião fantasma*. São Paulo: Boitempo.

Monteiro, Lucas (2023) "A Premência do Transporte". In B. Altman, & M. Carlotto (ed.), *Junho de 2013: a rebelião fantasma*. São Paulo: Boitempo..

Moraes, Alana (2018). *Contato e improvisação: o que pode querer dizer autonomia?*. São Leopoldo: IHU/Unisinos.

____ (2018b). Junho 2013. O último chamado de uma geração que desejava apenas fazer política (Entrevista por Ricardo Machado). *IHU Online*. São Leopoldo: IHU/Unisinos. Disponível em: <https://www.ihu.unisinos.br/categorias/159-entrevistas/579972-o-ultimo-chamado-de-uma-geracao-que-desejava-apenas-fazer-politica-entrevista-especial-com-alana-moraes>.

____ (2023). Seminário Nacional - 10 Anos de Junho de 2013: sentidos, atos, sujeitos e consequências - 20/06 (com Ronaldo Tadeu de Souza). São Paulo: DCP/FFLCH/USP. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=3Gz0BUm0y6Q>.

Moraes, Alana; Gutiérrez, Bernardo; Parra, Henrique; Albuquerque, Hugo; Tible, Jean & Schavelzon, Salvador (orgs.) (2014). *Junho: potência das ruas e das redes*. São Paulo: Friedrich Ebert Stiftung (FES) Brasil.

Morozov, Evgeny (2022). Critique of Techno-Feudal Reason. *New Left Review*, 133/134. Jan/Apr/2022. Disponível em: <https://newleftreview.org/issues/ii133/articles/evgeny-morozov-critique-of-techno-feudal-reason>.

MPL (Movimento Passe Livre) (2013). Não começou em Salvador, não vai terminar em São Paulo. In Ermínia Maricato (ed.), *Cidades Rebeldes. Passe livre e as manifestações que tomaram as ruas do Brasil*. São Paulo: Boitempo.

Negri, Antonio (2017). Notas Sobre o Brasil. Para onde vai o PT? Para onde vão as lutas?. In Homero Santiago, Jean Tible & Vera Telles, *Negri no Trópico. 23^o26'14"*. São Paulo: Autonomia Literária/Editora da Cidade/N-1 Edições.

Nobre, Maíra (2023). *Territórios Desejantes: a multidão nas Jornadas de Junho de 2013*. Tese de Doutorado (Orient. Natacha Rena), Escola de Arquitetura/Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, MG, Brasil.

Nobre, Marcos (2022). *Limites da Democracia. De junho de 2013 ao Governo Bolsonaro*. São Paulo: Todavia.

____ (2023). Como junho de 2013 levou culpa pelos desastres do País. *Folha de S. Paulo*, 06/06/2023. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/ilustrissima/2023/06/como-junho-de-2013-levou-culpa-pelos-desastres-do-pais.shtml>

Nunes, Rodrigo (2017). Multidão e Organização: plano ou sujeito?. In Homero Santiago, Jean Tible & Vera Telles, *Negri no Trópico. 23º26'14"*. São Paulo: Autonomia Literária/ Editora da Cidade/N-1 Edições.

____ (2022). *Do Transe à Vertigem: ensaios sobre bolsonarismo e um mundo em transição*. São Paulo: Ubu Editora.

____ (2023). *Nem Vertical, nem Horizontal: uma teoria da organização política*. São Paulo: Ubu Editora.

Omena, Erick & Souza, Rafael (2023). Junho de 2013 em Perspectiva Histórica: as raízes urbanas e autonomistas da revolta. *Revista Desigualdade & Diversidade*, 23. Rio de Janeiro: PUC/RJ.

Ortellado, Pablo (2013). Os Processos de Junho entre o Processo e o Resultado. In E. Judensneider; L. Lima; M. Pomar & P. Ortellado (ed.). *Vinte Centavos: a luta contra o aumento*. São Paulo: Veneta.

Penido, Ana & Stédile, Miguel Enrique (2021). *Ninguém Regula a América. Guerras híbridas e intervenções estadunidenses na América Latina*. São Paulo: Expressão Popular.

Pinheiro-Machado, Rosana (2019). *Amanhã vai ser Maior. O que aconteceu com o Brasil e possíveis rotas de fuga para a crise atual*. São Paulo: Planeta.

Rocha, Camila (2021). *Menos Marx, Mais Mises. O liberalismo e a nova direita no Brasil*. São Paulo: Todavia.

____ (2023). As Direitas não Precisaram de Junho de 2013. In B. Altman, & M. Carlotto (ed.), *Junho de 2013: a rebelião fantasma*. São Paulo: Boitempo.

Rousseff, Dilma (2021). A corrosão da democracia começou com o impeachment (Entrevista a Ricardo Borges/Focus Brasil). Disponível em: <https://pt.org.br/dilma-a-corrosao-da-democracia-comecou-com-o-impeachment/>.

Safatle, Vladimir e Altman, Breno (2023). Vladimir Safatle: Junho 2013: Insurgência ou Contrarrevolução? Programa 20 Minutos. *Opera Mundi*. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=bYiByjTA_UU.

Safatle, Vladimir (2021). A Economia é a Continuação da Psicologia por Outros Meios: sofrimento psíquico e o neoliberalismo como economia moral. In Vladimir Safatle; Nelson da Silva Junior & Christian Dunker (ed.). *Neoliberalismo como Gestão do Sofrimento Psíquico*. São Paulo: Autêntica.

____ (2022). *Só Mais um Esforço: como chegamos até aqui ou como o País dos "pactos", das "conciliações", das "frentes amplas" produziu seu próprio colapso*. São Paulo: Vestígio.

____ (2023). O Dia no qual o Brasil Parou por Dez Anos. In B. Altman, & M. Carlotto (ed.), *Junho de 2013: a rebelião fantasma*. São Paulo: Boitempo

- Saunders, Frances (2008). *Quem Pagou a Conta? A CIA na guerra fria da cultura*. São Paulo: Record.
- Scott, James (2017). *Against the Grain. A deep story of the earliest states*. New Heaven: Yale University Press.
- Secco, Lincoln (2013). As Jornadas de Junho. In Ermínia Maricato (ed.), *Cidades Rebeldes. Passe livre e as manifestações que tomaram as ruas do Brasil*. São Paulo: Boitempo.
- Singer, André (2013). Brasil, Junho de 2013: Classes e ideologias cruzadas. *Novos Estudos*, 97 (Nov/2013). São Paulo: Cebrap.
- Souza, Jessé (2020). *A Guerra Contra o Brasil*. Rio de Janeiro: GMT Editores.
- Stival, Monica (2016). Resistência e Política. *Blog da Revista Fevereiro*, 10/11/2016. Disponível em: <https://revistafevereiroblog.wordpress.com/2016/11/10/resistencia-e-politica/>.
- Strathern, Marilyn (2006). *O Gênero da Dádiva*. Campinas: Edunicamp.
- Teixeira, Yasmin (2021). Posfácio à Edição Brasileira. In É. Alliez & M. Lazzarato, *Guerras e Capital*. São Paulo: Ubu.
- Tible, Jean (2023). Junho de 2013: Rebeliões realmente fracassam?. *Outras Palavras*, 30/06/2023. Disponível em: <https://outraspalavras.net/movimentoserebeldias/junho-de-2013-rebelioes-realmente-fracassam/>.
- Tilly, Charles (1996). *Coerção, Capital e Estados Europeus*. São Paulo: Edusp.
- Torturra, Bruno (2023). Seminário “Visões de junho” (09/08/23). São Paulo: DF/FFLCH/USP. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=TosKBvLonMY&t=7732s>.
- Zuboff, Shoshana (2021). *A Era do Capitalismo de Vigilância*. Rio de Janeiro: Intrínseca [edição digital].

Recebido em 10 de outubro de 2023.

Aceito em 21 de dezembro de 2023.

Ensaio sobre 2013 e uma guerra híbrida fora de lugar

Resumo

Este ensaio pretende fazer uma avaliação crítica de leituras sobre o “Junho de 2013” no Brasil, abarcando uma contraposição de concepções que envolvem leituras sobre a ação política em um campo de esquerda. Nesta tensão apareceu a noção de “guerra híbrida”, ora usada para vincular 2013 à emergência da extrema-direita a partir da ação irresponsável de uma esquerda inocente-útil, ora tomada como falsa ideia para isentar uma esquerda hegemônica da culpa pelo estado posterior das coisas. Com uma profusão de causas, consequências, acusações e culpas analiso como ambas as posições partem de leituras parciais e algo mistificadoras sobre a guerra híbrida, que parece no final das contas apenas operar como um “tudo ou nada” – e, portanto, vazio em sua concepção. Como no centro desta tensão intelectual também operam conceitos-chave na esquerda, tais como Revolução e Contrarrevolução, procurei fazer um esforço complementar em entender sob quais termos penso ser adequado ler junho de 2013, chegando à conclusão de que “guerras híbridas” não podem atender a esta demanda.

Palavras-Chave: Junho de 2013; guerra híbrida; insurgências; PT; redes; extrema-direita.

On 2013 protests in Brazil and a misplaced hybrid warfare

Abstract

This essay aims to make a critical assessment of readings about “June 2013” in Brazil, encompassing a contrast of conceptions that involve readings about political action in a left-wing field. In this tension, the notion of “hybrid war” appeared, sometimes used to link 2013 to the emergence of the *far-right* based on the irresponsible action of an innocent-useful left, sometimes taken as a false idea to exempt a hegemonic left from blame for the subsequent state of things. With a profusion of causes, consequences, accusations, and blame, I analyze how both positions depart from partial and somewhat mystifying readings of hybrid war, which ultimately seems to only operate as an “all or nothing” – and, therefore, empty in its conception. As key concepts on the left such as Revolution and Counterrevolution also operates at the center of this intellectual tension, I tried to make a complementary effort to understand under which terms I think it is appropriate to read June 2013, reaching the conclusion that “hybrid wars” cannot meet this demand.

Keywords: June 2013; hybrid war; insurgencies; PT; networks; far-right.

Feira das Manas: empoderamento feminino, emancipação, união e sociabilidade nos discursos de pequenas produtoras em Palmas/TO

Juliana Abrão da Silva Castilho

Professora em Sociologia/Instituto Federal de Educação Ciência e Tecnologia do Tocantins, Doutoranda em Ciências do Ambiente/Universidade Federal do Tocantins

<http://orcid.org/0000-0003-3487-3048>

juliana.castilho@mail.uft.edu.br/juliana.castilho@iftoc.edu.br

Marina Haizenreder Ertzogue

Professora Titular em História do Programa de Pós-Graduação em Ciências do Ambiente/Universidade Federal do Tocantins

<http://orcid.org/0000-0002-7854-736X>

marina@mail.uft.edu.br

Introdução

O presente artigo é parte de uma ampla pesquisa sobre um grupo de mulheres que fundou uma feira visando empoderar-se economicamente. Este texto apresenta sua jornada discursiva, com foco nas categorias de análise: empoderamento feminino, emancipação, união e sociabilidade. A Feira das Manas é um coletivo feminino de pequenas produtoras da economia criativa, criada em novembro de 2018, na cidade de Palmas/TO. Produtores criativos aliam a subjetividade a fatores culturais como parte de um modelo produtivo e confeccionar produtos únicos com componentes artísticos e socialmente simbólicos (Castro & Figueiredo, 2016). As Manas (denominação autoatribuída pelas participantes do grupo) desenvolvem seus pequenos negócios nesse ramo, além de conjuntamente se unirem para conquistar melhores condições de vida e de autonomia. Essas são objetivos de desenvolvimento que permeiam muitos grupos organizados, tendo, neste caso o empoderamento feminino como eixo de conduta, para além de sua meta.

O levantamento das informações desta análise se deu entre os meses de janeiro de 2020 e dezembro de 2022. Esta pesquisa praticou a netnografia (Kozinets, 2014; Polivanov, 2014) e a etnografia (Geertz, 1989; Peirano, 2014), além de realizar entrevistas semiestruturadas, unindo as informações obtidas por meio de bricolagem metodológica (Denzin & Lincoln, 2006).

Todo o material produzido foi analisado a partir da perspectiva de Análise de Discurso (AD), proposta por Eni Orlandi (2015), linguista brasileira responsável por instrumentalizar conhecimento e técnicas para a construção de uma metodologia que contempla a linguística e as ciências humanas enquanto arcabouços teóricos para interpretação. A AD parte do pressuposto de que a linguagem é um meio de compreensão da realidade, quando os discursos interpretados exprimem processos sociais, políticos e culturais.

Durante a pesquisa de campo, percebemos a necessidade do uso da AD para investigar os discursos verbais e não verbais das Manas; para além do que é dito, buscamos verificar o que motiva a sensação de pertencimento ao grupo. À procura de empoderamento econômico e social, as feirantes desenvolveram laços sutis e relações enraizadas na união e na reciprocidade. Este artigo utiliza a AD, associando-a a teorias de gênero e sociabilidade, para investigar as formas de expressão das participantes do grupo. A busca de coletivos femininos por empoderamento, com um discurso bastante elaborado, têm sido cada vez mais constante na sociedade. O presente artigo procura contribuir com o tema relacionando discursos coletivos, comportamentos sociais, concepções, valores e crenças que subsidiam a coesão destas mulheres.

Delimitação teórica das categorias de análise

Para este estudo, gênero é um importante marcador social. Os marcadores são características sociais, econômicas, culturais e políticas que ordenam a coletividade de forma, muitas vezes, arbitrária, influenciando a maneira como o indivíduo é visto pelos demais. São maneiras de estabelecer generalizações e, por vezes, geram estereótipos, ampliando discriminações e preconceitos em torno de pessoas, marginalizando-as, transformando a diferença em desigualdade (Almeida & Szwako, 2012). Essa categoria, bastante útil para a análise sócio-histórica, como salienta a historiadora estadunidense Joan Scott (1995), é suficiente para alavancar uma infinita gama de análises sobre uma feira composta somente por mulheres. Gênero representa uma construção simbólica, na qual são imputados atributos, igualmente simbólicos e imagéticos, que geram nos indivíduos expectativas de ações, relações e histórias de vida (Scott, 1995).

Modelos hegemônicos relativos a gênero criam espaços de normatividade e padronização que, entre a opressão e a emancipação, interferem na experiência humana. Esta pesquisa parte do pressuposto de que outras formas de perceber e atuar para reduzir as desigualdades de gênero são possíveis, em especial quando articuladas em grupo. Portanto, priorizamos manter o empoderamento feminino, entre as demais possibilidades de discussão, como eixo condutor deste artigo.

O empoderamento feminino é a resposta à subalternização da condição feminina. O empoderamento, ou *empowerment*, é uma categoria em constante reconstrução. Poder, conforme esclarece Michel Foucault (1979, 1996), historiador e filósofo francês, caracteriza ampla gama de relações de mando e obediência, por vezes sutil e profundamente conectadas a outros aspectos da vida coletiva, que direcionam a ação dos indivíduos em sociedade. Quando formuladas de maneira sistemática e coordenada, as atividades discursivas são meios de exercer o poder e, assim, orientar valores e comportamentos em uma coletividade (Foucault, 1996).

O empoderamento está inequivocamente relacionado à coletividade e a fatores culturais, sociais e políticos, mesmo quando a ação individual é relevante para entender um fenômeno observado (Carvalho, 2004). Trata-se de uma jornada de um grupo visando ao rearranjo das estruturas, macro e microssociais, e pressupõe-se a reorientação da dinâmica do poder em relação ao coletivo ou a uma categoria social (Friedman, 1996). Portanto, empoderar uma parcela de indivíduos que anteriormente permanecia em condição de subalternidade ou sujeição significa ampliar os mecanismos de igualdade, controle, autoridade e arbítrio, dentre outros. O empoderamento feminino tem como uma de suas consequências principais o término das situações de desigualdade no tratamento das mulheres na sociedade (Sardenberg, 2018). Para tanto, movimentos e teorias feministas se debruçaram em dar ênfase às estratégias de desenvolvimento social e econômico para as mulheres, em especial na América Latina (Marinho & Gonçalves, 2016).

Embora esteja submetida a uma conjuntura histórica e econômica, a Feira das Manas representa algo peculiar e inovador. São mulheres, muitas recém-chegadas a cidade, que buscam estabelecer pequenos negócios informais para conquistar independência. A sociabilidade (Simmel, 2006) é um aspecto bastante importante para compreender a dinâmica social das feirantes. É nos momentos em grupo que as participantes estabelecem laços e vínculos sociais, em um processo dinâmico e complexo que envolve interação e troca de experiências entre si.

A interpretação compreensiva implementada nesta pesquisa enfatiza como se deu, por parte das participantes do grupo, a ruptura discursiva com os estereótipos impostos

às mulheres. Para tanto, buscamos o que é excepcional e único nas ocorrências cotidianas, na vivência de campo, nas redes sociais e nos relatos nas entrevistas, para a compreensão do que poderia ter sido relegado à terceira margem pela ordem normativa tradicional: a história cotidiana de um grupo de mulheres (Dias, 1992). Esse esforço interpretativo procura contribuir com os estudos de gênero e suas interfaces com outros temas, como o da sociabilidade, para estabelecer outras perspectivas e novas formas de fazer e saber.

A Análise do Discurso

O presente estudo investiga as repercussões orais, textuais e visuais das participantes da Feira das Manas como indicadoras das realidades vividas pelo grupo, por meio da Análise de Discurso na perspectiva de Eni Orlandi (2015). Esse modelo de análise é uma alternativa às formas tradicionais de pesquisa textual, pois propõe o entendimento de um plano discursivo que articula linguagem e sociedade, interpretando a partir do contexto sociocultural. A AD decorre da percepção de que a linguagem não é neutra, é parte da interação e da construção da realidade. A partir da linguística, do materialismo histórico e da psicanálise, analisa textos escritos e falados, imagens e símbolos expressos por indivíduos ou grupos (Gonçalves, 2016).

O sentido da fala de uma pessoa tem abrangência sócio-histórica e cultural e pode ser orientada por fatores complexos, pois, para além da língua, há uma formação ideológica que envolve os posicionamentos das pessoas. Portanto, a percepção das circunstâncias materiais de existência é apenas parcialmente suficiente para a compreensão das evocações discursivas dos membros de um grupo. Para analisar o conteúdo subjetivo da fala e da expressão não verbal, é necessário conhecer os sujeitos que falam e o sentido dado por cada um a seu discurso, antes mesmo de realizar qualquer interpretação. Torna-se premente conhecer o arcabouço ideológico por meio do qual os sujeitos navegam simbolicamente. Nos discursos, pode-se perceber e identificar a influência de fatores coletivos, bem como dissonâncias entre padrões de comportamento, uma vez que todos podem exercer sobre outros indivíduos influência comportamental (Orlandi, 2015).

O presente estudo procura refletir sobre as condições anteriores e atuais da produção discursiva do grupo observado por intermédio da experiência científica. Seguindo a perspectiva de Orlandi (2015), a abordagem apresenta os discursos das participantes, os mecanismos de interação expressos e as estratégias de empoderamento utilizadas pelas integrantes da Feira das Manas.

Método e instrumentos da pesquisa

A pesquisa exposta neste artigo buscou estabelecer um método de produção de dados e de análise adequados ao grupo pesquisado. No entanto, alguns dos padrões metodológicos ancestrais das ciências humanas, isolados, não seriam suficientes para a composição de dados em estudos, em especial, da análise do discurso, tendo em vista a perspectiva de gênero. Há, muitas vezes, necessidade de aderir a novas modelagens a fim de produzir conhecimento para a área, dada a especificidade de suas questões e a sutileza de seu objeto. Utilizar antigos parâmetros para tratar temáticas de gênero poderia configurar-se como a substituição de um sistema de dominação por outro (Dias, 1992).

Segundo o sociólogo estadunidense Wright Mills, “é por meio da imaginação sociológica que os homens esperam, hoje, perceber o que está acontecendo no mundo e compreender o que está acontecendo com eles, como minúsculos pontos de cruzamento da biografia e da história, dentro da sociedade” (Mills, 1965, p. 12). Essa percepção se expressa mais claramente por intermédio da fala e de todo o percurso empenhado, no qual o locutor baseia sua expressão, consciente ou não de seus desejos, tradições, valores e necessidades, nem sempre explicitamente verbalizados. Ler as entrelinhas do discurso é parte da promessa intelectual da sociologia, nesse sentido. Utilizar o amparo metodológico para realizar inferências válidas é uma capacidade viabilizada pela sistematização da conduta do cientista.

Para conceber um método adequado à Análise de Discurso do grupo observado, considerou-se o fenômeno abordado como as ações intencionais de indivíduos com arcabouços imaginários e ideológicos semelhantes, que têm finalidades específicas cujos sentidos podem ser mais bem investigados, uma vez que as comunicações e as divulgações do grupo expõem um modelo de empoderamento feminino. O início das atividades de pesquisa foi antecedido pela aprovação da pesquisa no Comitê de Ética em Pesquisa (CEP).

Os dados da pesquisa que deu origem a este artigo foram produzidos entre janeiro de 2020 e dezembro de 2022, e sua estrutura foi construída por um processo de bricolagem metodológica (Denzin & Lincoln, 2006). Buscamos adequar os instrumentos de pesquisa por meio de netnografia e etnografia. Captar o discurso das participantes da Feira das Manas exigiu a observação de diversos canais de comunicação. O grupo utiliza fortemente as redes sociais como veículos de um discurso verbal e não verbal. Este último se expressa principalmente por intermédio de imagens na página do grupo no Instagram. Para tanto, utilizamos técnicas da netnografia para verificação e catalogação das interações do grupo (Kozinets, 2014; Polivanov, 2014). Esse modelo foi adotado, em primeiro lugar, porque as Manas são um coletivo de mulheres que iniciou sua atividade a partir das redes sociais.

O grupo foi fundado em uma comunidade do Facebook exclusivamente composta por mulheres, chamada “Indique uma Mana no Tocantins (IUMT)”. O IUMT é uma rede de apoio entre mulheres, e o acesso a ela se dá exclusivamente por convite. Nesse ambiente, reuniram-se pequenas produtoras, que na época tinham dificuldade de inserção nos espaços de vendas disponíveis na cidade e, por isso, planejaram uma feira. As Manas abriram um perfil coletivo no Instagram, o @feiradasmanaspmw, para divulgação da primeira feira e das participantes do grupo. Nele há vasta gama de registros do discurso coletivo desenvolvido pelas participantes, seja nos comentários realizados ou nas imagens publicadas.

A pesquisa *on-line* em comunidades adequa-se a grupos cuja existência e interação não dependem exclusivamente da Internet, embora sejam importantes para o desenvolvimento de suas atividades e, em especial, para a percepção de comportamentos discursivos que colaboram para a formação identitária do grupo. Atualmente, muitos grupos sociais interagem na Internet e, nessas ocasiões, expõem valores e comportamentos significativos para comunicar sua conduta, o que torna o fazer netnográfico parte relevante dos estudos dos coletivos humanos (Garcia, Standlee, Bechkoff & Cui, 2009).

A netnografia foi fundamental para o desenvolvimento da pesquisa, pois o início de sua execução coincidiu com o advento da pandemia de COVID-19, em março de 2020. Na ocasião, os instrumentos de produção de dados foram remodelados em atendimento ao contexto e adaptados ao meio digital, às redes sociais e aos aplicativos de comunicação digital. Pudemos observar as atividades digitais desenvolvidas pelas Manas, que mantiveram um fluxo de feiras *on-line* e realizaram reuniões por meio de aplicativos de comunicação. No WhatsApp, nos foi dado acesso ao grupo em que estão presentes todas as feirantes, que utilizamos para a formação de um grupo de foco (Kozinets, 2014), com a finalidade de instrumentalizar a pesquisa enquanto não havia possibilidade de realizar observações em campo.

Outra parte dos dados produzidos pela pesquisa foi obtida a partir de observações de campo, características do fazer etnográfico (Geertz, 1989; Peirano, 2014). Esse processo de campo gerou diários descritivos e interpretativos das feiras e de reuniões realizadas pelas participantes. As observações em campo ocorreram nas edições oficiais e extraoficiais da feira, após o término do isolamento social, devido à pandemia de COVID-19, na cidade de Palmas/TO, e durante as reuniões das Manas para o planejamento de suas atividades. Foram observadas 22 edições de feira em 2021 e 2022, em pontos turísticos ou de grande concentração de pessoas na cidade. A maior parte dos eventos que acompanhamos ocorreu na Orla da Praia da Graciosa, no Parque Cesamar ou no Parque dos Povos Indígenas, duas vezes ao mês, de maneira itinerante.

A imersão no campo proporcionou mais interação e aproximação com as participantes da pesquisa e colaborou para enriquecer o conhecimento sobre a articulação do grupo, fornecendo informações e pautas abordadas nas entrevistas. A vivência e a escuta atenta, por diversas vezes, proporcionaram a observação de situações que posteriormente se transformaram em tópicos e questionamentos nos momentos das entrevistas, propiciando maior entendimento sobre as estruturas sociais e simbólicas que permeiam o discurso das participantes (Eckert & Rocha, 2008).

As observações das interações durante os momentos de feira e nas reuniões foram relevantes, pois essas ocasiões representam momentos ritualísticos do grupo, nos quais os comportamentos e os discursos, os ditos e os não ditos que colaboram para orientar as condutas dos indivíduos enquanto integrantes do grupo, são expressos “livremente”.

A realização de entrevistas semiestruturadas compôs outra fonte de informação. A seleção das entrevistadas foi feita por amostragem intencional, baseada na seleção de indivíduos que poderiam acrescentar, negar ou confirmar informações à pesquisa (Marconi & Lakatos, 2002). O tamanho da amostra das entrevistas foi construído pela técnica de amostragem em bola de neve. Trata-se de um tipo de amostragem não probabilística, que consiste em captar indivíduos que se adequem ao perfil desenhado para a realização da pesquisa, ou que tenham sido indicados por entrevistados anteriores. A realização, a transcrição e a leitura das entrevistas desencadearam um processo de avaliação da condução e direcionaram a busca de novas entrevistadas (Flick, 2004; Vinuto, 2016).

As 21 entrevistas foram realizadas com base em um roteiro semiestruturado, que continha temas e perguntas que colaboravam para o desenrolar da interação com as entrevistadas (Flick, 2004). Todas as entrevistas foram gravadas e imediatamente transcritas com fidelidade a todos os aspectos da fala, com pausas e demais verbalizações das entrevistadas e da entrevistadora. Após a transcrição, todas as informações foram inseridas em um software adequado para a manipulação de dados qualitativos, Atlas.ti, fundamental à organização de todo material, tendo em vista o grande volume de informações produzidas.

A fase de análise de todo o conteúdo discursivo foi composta pela descrição do grupo e pela interpretação do discurso. Para Orlandi,

É necessário introduzir-se um dispositivo teórico que possa intervir na relação do analista com os objetos simbólicos que analisa, produzindo um deslocamento em sua relação de sujeito com a interpretação: esse deslocamento vai permitir que ele trabalhe no entremeio da descrição com a interpretação (Orlandi, 2015, p. 60-61).

A partir da delimitação do *corpus* discursivo, realizamos a interpretação do discurso com o arcabouço acadêmico disponível.

A feira e as Manas: somente uma questão de gênero?

A Feira das Manas surgiu como uma forma de contestar as imposições de gênero, em especial as imputadas às pequenas produtoras que se viam apartadas do comércio local, inclusive do circuito de feiras da capita. A iniciativa de formação do grupo de pequenas produtoras e artesãs surgiu em uma comunidade do Facebook chamada “Indique uma Mana no Tocantins (IUMT)” e rapidamente se tornou um meio de empoderamento social e econômico de mulheres na cidade de Palmas/TO. A comunidade é um ambiente que estimula a união e a cooperação entre mulheres. A publicação que deu origem à feira ocorreu no dia 28 de novembro de 2018. Nela, uma das participantes propôs a criação da feira.

Meninas, queria jogar uma ideia para o grupo. Fazer uma feira só com produtos feitos por nós mulheres lá na praça dos povos indígenas. Pensei que nessa época de Natal poderíamos incentivar a compra do pequeno produtor e não aumentar mais lucros das grandes empresas (Ex-feirante 1, fundadora e ex-coordenadora do grupo da Feira das Manas, em publicação no histórico da comunidade Indique uma Mana no Tocantins, Facebook).

A feira nasceu de uma convocação ao empoderamento econômico, muito característica do movimento feminista, que buscou direcionar as mulheres para lutar contra a opressão relacionada ao modelo econômico, em especial associado a outras características excludentes. Para as ativistas sociais, tanto quanto para as cientistas que tratam de gênero enquanto categoria de análise, o tema do feminismo não consiste apenas em alcançar a igualdade legal, mas também em promover a igualdade de fato. Este trabalho pretende refletir sobre os discursos que subsidiam a Feira das Manas e como eles se relacionam com os pensamentos feministas.

Apesar de a movimentação em torno da constituição da feira na publicação no IUMT ter gerado cerca de 70 comentários, além de republicações, e fomentado uma primeira tentativa de fazer a feira em 2018, esta não pôde ocorrer. O pedido de autorização para a realização de um evento antes do Natal daquele ano foi negado pela administração pública, segundo relatos das feirantes. A mobilização para a elaboração de um projeto para formalizar o pedido das autorizações cabíveis integra um discurso coeso reproduzido pelas fundadoras do grupo como parte do empenho pela efetivação das atividades. A reunião das mulheres em torno do ideal empoderador foi uma saga expressa em sua fala

como uma luta de superação empenhada pelas primeiras participantes, bem como pelas demais.

Decidimos fazer uma reunião no Cesamar [parque da cidade]. Marcamos de no dia “tal” para conversar. O grupo [comunidade da rede social] tem mais de quatro mil pessoas, quatro mil mulheres e foram dez mulheres só [à reunião]. Dessas dez, cinco não quiseram participar. Decidimos montar a feira só nós cinco (Feirante 15, 54 anos, vende bolos e sucos e coordena a Feira das Manas).

A partir daquele momento, as Manas passaram a ter *corpus*, motivação, objetivo e discurso coeso e perfis nas redes sociais. O Instagram passou a ser seu principal meio de divulgação coletiva e um importante veiculador do discurso do grupo. O levantamento netnográfico observou diversas publicações que demonstravam, seja por meio da imagem, ou da linguagem, o caráter agregador e empoderador da feira. A Figura 1, que convida outras mulheres a expor, reflete esse modelo de atuação e transmite diversas mensagens ao mesmo tempo. Nela, a utilização de uma releitura da imagem da pintora Frida Kahlo serve de fundo para o convite para expositoras.



Figura 1. Reprodução de publicação do perfil Instagram da Feira das Manas, em 4 de janeiro de 2019.

Fonte: Instagram Feira das Manas (2019).

A arte popular transformou a imagem da pintora mexicana Frida Kahlo (1907-1954) em um símbolo de resistência ao patriarcado. O descompromisso em seguir padrões socialmente impostos às mulheres marcou a trajetória de vida da artista. Muitas de suas obras surrealistas fazem alusão a temas tipicamente femininos. Sua imagem foi rapidamente associada aos movimentos feministas, em especial na América Latina. A

história da luta emancipadora da pintora, seu descompromisso com padrões sociais, a sua irreverência, seus questionamentos às convenções estéticas e sua contraposição ao patriarcado são mensagens não textuais transmitidas às novas ingressantes da feira.

Segundo Orlandi (2015, p. 40), “na relação discursiva, são as imagens que constituem as diferentes posições”. A adoção da imagem de Frida Kahlo representa a adesão a um determinado tipo de comportamento e uma certa intencionalidade das Manas. O caráter emancipatório de mulheres que a feira demonstra é uma dessas intencionalidades. A legenda da publicação fornece as informações necessárias ao cadastro de novas participantes. A participação de expositoras exclusivamente mulheres não é diretamente explicitada nessa publicação, mas é cordialmente exposta no convite ao público para a primeira feira. A Figura 2 mostra a divulgação do primeiro evento, em 19 de janeiro de 2019, que reafirma o caráter de empoderamento feminino e independência ao patriarcado, declarando a participação somente de expositoras mulheres, porém convidando também os homens a prestigiarem o evento enquanto frequentadores e, claro, consumidores, por se tratar de uma atividade comercial.



Figura 2. Reprodução de publicação do perfil Instagram da Feira das Manas, convidando o público a participar da primeira edição do evento, em 19 de janeiro de 2019.

Fonte: Feira das Manas (2019).

É importante perceber o recebimento da mensagem pelo receptor principal: o público da feira. A adesão à ideia de uma feira exclusivamente formada por vendedoras é reforçada não apenas pela imagem, mas também pela legenda. Ao lado da foto, além da legenda, nos comentários, o caráter libertário e empoderador da feira fica explicitado. A mensagem de empoderamento transmitida foi decodificada, e o discurso empreendido pelas participantes é veiculado e aceito pelo público. Essas primeiras publicações são

significativas, pois são arcabouço da expressão gráfica e discursiva daquilo que compõe, substancialmente, a identidade coletiva do grupo. Para Orlandi (2015, p. 41), “as identidades resultam desses processos de identificação, em que o imaginário tem sua eficácia”. Imagem, legenda e comentários feitos pelas participantes são um componente importante, um enunciado para si e para os demais sobre quem são as Manas. Nas publicações da feira, não há qualquer dissonância de discurso, nem no perfil da feira, nem nos comentários dos seguidores da página

Quanto à presença de feirantes do sexo masculino, as feirantes são rigorosas em não permitir, apesar de já haverem recebido solicitações nesse sentido. Foi relatado que, por diversas vezes, foram questionadas se expositores homens poderiam participar. Em todas as ocasiões, foram informados de que não poderiam. Durante a vivência de campo, presenciei uma das coordenadoras instruindo uma feirante de como proceder caso necessitasse se ausentar temporariamente de sua banca. Em casos como esse, as feirantes são orientadas a pedir ajuda umas às outras, ou a uma das coordenadoras do grupo, jamais ao esposo ou aos filhos do sexo masculino que porventura estejam próximos dela.

Após o primeiro ano, a feira consolidou uma imagem pública, uma logomarca e um padrão de comportamento que colaboram para entender a ordem discursiva do grupo. A partir de 4 de setembro de 2019, nas redes sociais e nos eventos formais, a feira ganhou uma nova logomarca (Figura 3), presente nas publicações, na camiseta usada por todas as mulheres do grupo durante as feiras e exposta em banners e placas que fazem a divulgação de sua imagem.



Figura 3. Logomarca adotada pela Feira das Manas.

Fonte: Imagem cedida à pesquisadora pela coordenação da feira.

Durante o processo de observação dos eventos da feira, uma das participantes declarou que a elaboração da logomarca foi uma tarefa bastante desafiadora por dois motivos. O primeiro deles foi encontrar uma profissional de design para realizar a proposta, pois o grupo se mostrou avesso a ter uma marca desenhada por um homem. Conforme a justificativa que nos foi dada, sendo este um movimento que busca empoderar mulheres, deveria manter-se fiel a esse propósito, priorizando a contratação de serviços do público feminino, conforme o relato. O segundo desafio exposto foi elaborar uma imagem que transmitisse o que a feira representa, não apenas mantendo a diversidade das *personas* que compõem as Manas no desenho, como também representando as diversas faixas etárias das integrantes da feira (Figura 4). O grupo intencionalmente confere um sentido à sua trajetória. Esse sentido, impresso no discurso, segundo Orlandi (2015), é fruto de uma postura política, ou seja, o que deve ser dito pelos integrantes de um grupo em meio a um determinado contexto sócio-histórico que dá à fala o sentido, ou direcionamento. A imputação de um sentido é sempre ideológica, pois reside no efeito que a fala, a imagem ou qualquer outro componente discursivo pretendem causar.

Um ano após sua fundação, o grupo era composto por 40 expositoras e coordenado por 5 participantes. Nesse momento, as Manas se apresentam enquanto movimento e projetam crescimento e continuidade.



Figura 4. Reprodução de publicação do perfil Instagram da Feira das Manas, em 13 de janeiro de 2020, um ano após o início das atividades.

Fonte: Feira das Manas (2020).

A apresentação do grupo de pequenas produtoras, que até então era composto majoritariamente por artesãs, enquanto movimento social, aproxima o grupo das bandeiras simbólicas da luta das mulheres brasileiras, reforçando o caráter sócio-político de suas manifestações públicas.

As feministas, como expressão de uma das vertentes deste movimento, traduzem a rebeldia das mulheres na identificação de sua situação de subordinação e exclusão do poder, e buscam construir uma proposta ideológica que reverta esta marginalidade. Sua concreção se dá a partir da construção de uma prática social que negue aqueles mecanismos que impedem o desenvolvimento de uma consciência como ser autônomo e que supere a exclusão (Soares, 1994, p. 15).

No Brasil, a pauta feminista se aproxima das associações de luta pelos direitos humanos, dos sindicatos e dos partidos políticos progressistas e elabora propostas para mudar a realidade social das mulheres. A Feira simboliza essa perspectiva. Uma associação, ainda que informal, que objetiva, por meio da união, empoderar mulheres.

A feira é um projeto. Não é uma associação. É um projeto que vai se renovando. Todos os dias mulheres saem, mulheres entraram e mulheres retornam. Mulheres que estão ali só pela experiência. Mulheres que não estão ali para vender. Mulheres que não estão somente por causa da renda, o que elas vendem na feira não faz diferença. Mulheres que estão ali para vender, porque a partir da feira mudaram de vida. Mulheres que adquiriram estima e que não tinham nenhuma. A gente não quer uma feira parada, só para vender. Longe disso! Mas muito longe disso! A nossa feira é uma feira que realmente tem um propósito. E objetivos! Nosso objetivo é ter uma socialização muito maior do que a gente já tem (Feirante 15, 54 anos, vende bolos e sucos e coordena a Feira das Manas).

O discurso elaborado e replicado tem uma função. Para a AD, o que é emitido por um sujeito busca solidificar o conjunto das representações e formas imagéticas que dão coesão às práticas do grupo. O emissor do discurso, ou autor, tem um papel, não é um sujeito passivo sobre o qual a ideologia se impõe. Segundo Orlandi, o discurso “funciona de modo a assegurar a permanência de uma certa representação. Para isso, diríamos, há na base de todo discurso um projeto totalizante do sujeito, um projeto que o converte em autor” (Orlandi, 2015, p. 72).

Para as Manas da feira, o empoderamento está relacionado à causa da autonomia econômica e representatividade social, como exprimem os relatos transcrito. Diversas são as maneiras de estabelecer relação imagética entre discurso e prática, e uma das mais verbalizadas foi a ideia de pertencimento e acolhimento, porém há outras interfaces, detectadas na pesquisa que foram percebidas.

A construção da retórica da união e da sociabilidade no discurso das Manas

A expressão verbal das Manas é um importante relato histórico sobre a adesão de mulheres a movimentos de empoderamento. É fundamental reconstruir sua história com base na vida cotidiana, uma vez que os documentos históricos e livros constantemente revela somente a história dos homens. Para entender os discursos de empoderamento feminino e sua importância, é fundamental perceber as interlocutoras enquanto personagens e narradoras da própria história e sua visão de mundo, conforme esclarece Lagarde (1996).

Relatar a história das mulheres vai muito além de determinar o papel desempenhado por indivíduos do sexo feminino em uma determinada sociedade, pois essa perspectiva exclui a possibilidade de que esses indivíduos influenciem de alguma maneira o desenvolvimento econômico ou tecnológico das sociedades, encarando as mulheres como performances em um papel secundário. O registro do feminino ao longo da história, e, em especial, antes da aparição do gênero enquanto categoria de estudo das ciências, se além às vidas cotidianas, e a busca por fatores sociais é feita nas análises desses registros e na interpretação de seu contexto. Assim se chega à compreensão da memória do feminino (Perrot, 1989). A ideia de utilizar a feira como meio de integrar-se à cidade, por diversos meios, é recorrente no relato sobre a história da feira narrado pelas participantes.

Eu estava desbravando, eu estava começando a costurar e eu estava fazendo “na raça” mesmo. Quando vi a oportunidade [da feira], eu falei: “vou me cadastrar!”. Teve algumas meninas que estavam falando nos comentários [da página do Facebook]: “Mas Palmas nem população tem para essas coisas, vai ficar só a gente lá! E ninguém vai comprar nada!”. Aí eu pensei: “Que coisa, né?! Mas pode acontecer! Bora ver? Vamos tentar!”. E aí persistimos (Feirante 8, 30 anos, vende bonecas e acessórios em tecido na Feira das Manas).

O termo “desbravar”, utilizado junto à expressão “na raça”, atribui significado de superação das dificuldades encontradas ao iniciar uma nova atividade. A persistência ante a instabilidade momentânea e a incerteza de sucesso reforçam o sentimento de coesão enquanto fator de sociabilidade do coletivo. Essa formação discursiva é recorrente, sua repetição é comum em formações discursivas de grupos. Segundo Orlandi, a repetição histórica “permite o movimento porque historiciza o dizer e o sujeito, fazendo fluir o discurso, nos seus percursos, trabalhando o equívoco, a falha, atravessando as evidências do imaginário e fazendo o irrealizado irromper no já estabelecido” (Orlandi, 2015, p. 54). Para as Manas, as narrativas surgiram relacionadas à realização pessoal e com a ideia de rompimento de barreiras sociais por meio da vinculação ao grupo.

Cada pessoa constrói sua cosmovisão sobre o feminino na sociedade, tendo por base seu arcabouço sociocultural e suas experiências pessoais. O estabelecimento dos primeiros laços com a feira e a transformação identitária para o empoderamento, segundo relatos de muitas delas, se deram ainda na primeira participação. A visita ao ambiente informal, no qual mulheres confraternizavam, independentemente de ali estabelecerem um espaço de vendas, foi decisiva para a permanência de muitas das participantes. Sobre o ambiente da feira, as declarações expressam a forma como o grupo se articula de maneira solidária e afetuosa.

As meninas são ótimas! É igual eu falei pra coordenadora. Eu estava querendo ir embora, porque é difícil, aqui é só a gente, não tem ninguém, né? E depois que eu comecei na feira me deu outro ânimo. É excelente estar aqui com as meninas. (Feirante 18, 30 anos, vende laços de fita e acessórios infantis e coordena a Feira das Manas).

E o que me atraiu para a feira foi porque eu tava meio naquele negócio de voltar pra Belo Horizonte. Minha loja tá dando certo, mas sinto muita falta da família. Aí, a feira me acolheu. Então, eu fiquei muito amiga de uma Mana também e me supriu essa falta da minha família de longe (Feirante 19, 42 anos, vende pinturas sobre tela na Feira das Manas).

Sendo Palmas/TO uma cidade planejada como um projeto de urbanização do interior do Brasil, faz-se necessário refletir como o lugar é compreendido pelas Manas. Aos cidadãos, como nomeou o historiador francês Michel de Certeau (2014), os “praticantes ordinários da cidade”, cabem a leitura e a análise da forma urbana. As pessoas, para além do poder público e dos agentes econômicos, têm a capacidade de deixar suas marcas no espaço que habitam. O conceito de cidade sustentável e sua relação com a qualidade da vida de seus habitantes foram amplamente usados tanto no setor imobiliário, quanto por gestores públicos, que utilizaram a imagética da cidade como mecanismo de atração de novos habitantes, fundada em 1989 (Teixeira, 2009). A maioria das Manas é parte desses recém-chegados, e a necessidade de acolher e ser acolhida em um grupo social que dê significado e sensação de pertencimento, permeia toda sua lógica discursiva, como demonstram os trechos de entrevistas abaixo.

Eu vim de fora, mas toda grande cidade é constituída de pessoas que vêm de fora. Que têm ideias diferentes. São cabeças diferentes. Que fazem realmente uma cidade crescer. Principalmente em uma capital. Eu não me senti acolhida aqui. Quando eu tive a oportunidade de acolher, eu me coloquei no lugar da pessoa e pensei: “A forma que eu me senti, eu não quero que você se sinta. Então vamos acolher as mulheres e vamos, a partir da nossa união, fazer diferença. Começar a fazer alguma coisa nova aqui na cidade” (Feirante 19, 42 anos, vende pinturas sobre tela na Feira das Manas).

Hoje ela [a feira] é uma parte muito importante pra mim. É uma parte que eu posso doar às pessoas, né? E não é só pelo trabalho. Eu posso me doar no convívio com as outras mulheres. Outras Manas. E ver a situação de cada uma e tentar ajudar de alguma forma, nem que seja com uma palavra, com um carinho, ou alguma coisa (Feirante 17, 68 anos, vende bolos e biscoitos decorados e coordena a Feira das Manas).

Nas cidades modernas, a solidão e o isolamento são uma percepção bastante comum. Porém, formações discursivas (Orlandi, 2015) como essas destoam das intencionalidades urbanísticas dos gestores públicos, uma vez que os modelos de planejamento urbano têm arcabouço ideológico bastante limitado. A modernidade se constituiu de tal forma que as relações entre as pessoas se fragilizaram, a ruptura é uma das possibilidades discursivas. A individualização da sociedade moderna é parcialmente estabelecida pelo modelo de vida das grandes cidades e pelos rígidos padrões de comportamento impostos pelo modelo econômico e social de vida. Convivência, socialização e associação coordenam, nas cidades contemporâneas, os processos de sociabilidade (Simmel, 2006). A crescente individualização na modernidade é o principal fator de distanciamento das pessoas.

Isso possibilita ao indivíduo passar rápida e facilmente de um meio moral a outro, e encoraja a experiência fascinante, mas perigosa, de viver ao mesmo tempo em vários mundos diferentes e contíguos, mas de outras formas amplamente separados. Tudo isso tende a dar à vida citadina um caráter superficial e adventício; tende a complicar as relações sociais e a produzir tipos individuais novos e divergentes (Park, 1976, p. 61).

As Manas se percebem como um grupo de mulheres que manifesta em seu discurso o caminho usado para subverter a situação de solidão, individualização e exclusão da esfera pública a que muitas estão submetidas: a união. A unidade do grupo, enquanto símbolo, é um forte produtor de sentidos (Orlandi, 2015), pois aparece na fala das integrantes como um processo que atua na estrutura o grupo, não somente no nível discursivo, mas também na materialidade das ações. A estabilidade de vínculos proporcionada pela relação das participantes da feira foi verbalizada por várias delas nas entrevistas.

A sociabilidade do grupo e sua capacidade agregadora foram colocadas à prova durante os anos de 2020 e 2021, quando o mundo sofreu com a pandemia de coronavírus (COVID-19). As Manas passaram por diversas situações de dificuldades e não puderam se encontrar para realizar feiras ou em reuniões de planejamento. Ainda assim, a retórica de unicidade manteve-se constante nos discursos, conforme podemos observar na publicação da Figura 5 e nas entrevistas realizadas ao término do pior período de pandemia.



Figura 5. Reprodução de publicação do perfil Instagram da Feira das Manas, em 14 de maio de 2020.

Fonte: Feira das Manas (2020).

Não poder ir à feira interagir com as outras artesãs, não poder divulgar o nosso trabalho, é deprimente, é triste (Feirante 6, 61 anos, vende peças decoradas de MDF na Feira das Manas).

Segundo relatos, a feira dá às Manas um sentido de pertencimento tão importante quanto o empoderamento econômico gerado pelo retorno financeiro do comércio pelos canais de venda disponíveis no grupo. Nela há o acolhimento das recém-chegadas à Palmas/TO, que ainda não se sentiam parte da comunidade local. Na lógica da dinâmica urbana, a rua, as praças e as áreas verdes em que ocorrem as feiras são usualmente um lugar em que somos anônimos. Para as feirantes, esses ambientes são locais de trocas de experiências, diversão, sociabilidade e pertencimento. Na feira, laços são criados entre as feirantes e com seus fregueses, e a sociabilidade é desenvolvida tal qual uma habilidade (Vedana, 2013). A sociabilidade é transposta para a ordem discursiva como alegria, solidariedade e camaradagem, explicitadas nas expressões orais em grande parte das entrevistas de forma recorrente, e observadas no acompanhamento ao grupo durante as reuniões para planejamento e em diversos encontros promovidos para confraternização. Nas ocasiões de feira, a interação informal e festiva das Manas, entre si e com os frequentadores é constante, mas ocorre sobretudo durante as edições especiais, nas quais há apresentações artísticas, oficinas e brincadeiras, como no registo fotográfico abaixo.



Figura 6 Registro fotográfico durante a realização da Feira das Manas em outubro de 2022, na Praia da Graciosa, em Palmas/TO.

Fonte: Arquivo pessoal (2022).

A fotografia é bastante representativa do grupo, composto por mulheres de diferentes faixas etárias, classes sociais e descendências étnicas. A mais jovem Mana tem apenas 14 anos, é uma pintora que, com sua mãe, expõe suas obras para a venda. A integrante mais idosa tem 67 anos, é confeitadeira e faz biscoitos decorados e panificação. Esses dois extremos etários são parte do grupo, cuja média de idade é de 54 anos. Durante as observações e as entrevistas, várias dessas mulheres manifestaram que escolheram as atividades do ramo da economia criativa por ter se mostrado uma maneira mais rápida e fácil para empoderar-se economicamente, pois são atividades que realizavam em suas vidas cotidianas e dominavam as técnicas de execução. Além disso, muitos relatos demonstraram que as feirantes utilizam a produção de peças artesanais e alimentos como forma de expressar sua criatividade e relaxar da rotina de trabalho ou de cuidados com o lar ou com os filhos. Foi relativamente comum, durante os momentos de observação, testemunhar uma feirante se responsabilizar pela banca de sua vizinha de feira, enquanto esta visita outras bancas ou confraterniza com outras feirantes, como na imagem acima.

Esse calor humano, essa energia que as amigas têm, o contato com os trabalhos diferentes, de outras artesãs é e que é maravilhoso. É tão gratificante a gente conhecer outras pessoas, que têm um objetivo e que têm dons manuais, igual a mim. Para mim, a feira é como ir a uma festa, é um encontro, é uma alegria muito grande. E o bom é a diversidade, não só de trabalho, mas de pessoas (Feirante 3, 44 anos, vende bonecas de pano na Feira das Manas).

A gente sempre se abraçou muito, sempre conversou e sempre foi muito alegre, com circo, com cantora. A feira, para quem participa como feirante,

é um evento para rever as amigas e participar de um dia muito ativo e muito feliz (Feirante 15, 54 anos, vende bolos e sucos e coordena a Feira das Manas).

É importante ressaltar que todo discurso apresenta aquilo que está explicitado (o que foi dito) e o que não foi comunicado oralmente (ou não dito), mas está implícito no discurso ou é parte de componentes comportamentais e/ou culturais (Orlandi, 2015). Buscar o que não foi expresso, mas está presente no intertexto, é parte da análise do discurso. O não dito pelas Manas é o processo de solidão e isolamento causado pela dedicação exclusiva ao lar e à família em um lugar (cidade) novo, no qual uma teia de relações sociais ainda não foi bem estabelecida, ou está ausente. A busca pela sociabilidade (Simmel, 2006; Vedana, 2013) se reflete no discurso de união, de pertencimento e de solidariedade, nas falas das feirantes, ou quando expressam como é uma alegria se sentir acolhida no grupo da feira. Percebemos que a sociabilidade é um dos fatores de integração entre as participantes que as mantem unidas e coesas. Outro fator advém do empoderamento social e econômico, que é discutido a seguir.

A feira: meio de emancipação de pequenas produtoras e artesãs

As Manas se veem como empreendedoras autônomas e não enquanto feirantes, na acepção tradicional do termo. Assim como as mulheres observadas por Mayara Silva (2021) na feira do Ver-o-Peso (Belém/PA), elas ressaltam sua capacidade de empreender e ser autônomas, embora sejam trabalhadoras informais de um setor bastante marginalizado e precarizado.

Atividades relativamente comuns no Brasil, as feiras de produtos artesanais se popularizaram nos aglomerados urbanos, integrando a dinâmica de produção e venda de bens culturais. A maior parte agrega à venda de artigos artesanais diversos produtos de consumo consciente (sebos e brechós), mercadorias industrializadas e alimentos de tipos variados, para consumo imediato ou doméstico (Vieira, 2014).

A Feira das Manas foi um mecanismo agregador das mulheres que viviam individualmente a realidade desse ramo da economia. Em um primeiro momento, atraiu, em sua maioria, artesãs com histórias de vida semelhantes ao relato abaixo.

Eu comecei a trabalhar com artesanato depois que tive filho, desde que tava grávida e depois, com uma criança pequena e eu não tinha como trabalhar fora, porque queria me dedicar a cuidar da minha filha. Eu queria uma forma de trabalho mais flexível, para ter mais tempo para ficar com ela, eu comecei a investir em artesanato (Feirante 11, 30 anos, vende bonecos em crochê na Feira das Manas.)

Às práticas manuais que produzem bens de uso e consumo é dado o nome de artesanato. O fazer artesanal subordina o uso de equipamentos e ferramentas, moldando a matéria-prima à vontade artística do artesão. O indivíduo tem domínio total da produção e imprime no fruto de seu trabalho fatores simbólicos, culturais e estéticos, valores, costumes e crenças individuais e/ou do grupo com qual se identifica (Lima, 2005).

Tradicionalmente, desde a infância, às meninas se destinam as atribuições de cuidados domésticos e com a prole, que são facilmente percebidas nas brincadeiras e nos brinquedos infantis. Esse tipo de preparo para a fase adulta se reflete nas famílias e no mercado de trabalho, e explica a proximidade de mulheres com o artesanato.

A vida moderna requer que sejam executadas atividades domésticas além das atividades laborais. Esse “segundo turno” engloba uma série de estratégias de gerenciamento da profissão e dos afazeres domésticos para as mulheres. Tal negociação pode ser conflituosa, requerendo a construção de uma identidade relativamente coerente para o indivíduo, que, além das atividades laborais, necessita cuidar da casa, dos filhos e manter uma relação afetiva no ambiente doméstico (Hochschild & Machung, 1998).

Hoje eu vejo que, como mãe, o quanto que a feira deu um impacto na maternidade. Quando eu tive meu filho, eu saí do mercado de trabalho, porque, após a licença-maternidade, eu fui despedida. Ou melhor, gentilmente retirada da minha função. Então eu não sabia o que eu iria fazer, porque, depois que eu o tive, eu fiquei espalhando currículo e não adiantava nada. Minha sogra tinha uma máquina em casa, e ela costurava pouco. Eu falei: “Pô, vou me aplicar” e fiquei pesquisando sobre a área da costura. Vi que é sempre bem aproveitado em todas as áreas possíveis, é uma grande variedade de coisas que dá para fazer (Feirante 8, 30 anos, vende bonecas e acessórios em tecido na Feira das Manas).

O mercado de trabalho afasta mulheres com filhos. O mais tradicional modelo de unidade familiar, sobre o qual os estudos de gênero se erigiram, se refere à família nuclear, em que a distribuição de poder é desigual entre homens e mulheres, e as atribuições domésticas se centralizam nelas (Sorj, 1992). A história das mulheres vai muito além de determinar o papel desempenhado por indivíduos do sexo feminino em um tempo social. Essa visão exclui a possibilidade de que elas influenciem, de alguma maneira, o desenvolvimento econômico ou tecnológico dos povos, colocando-as em papéis secundários ou de subalternidade.

Nesse sentido, o artesanato também pode ser uma estratégia de resistência econômica ou complementação de renda. Enquanto trabalho informal, a manifestação artística artesanal se caracteriza, em cada local do país, em relação a componentes históricos e regionais.

Então, eu sempre trabalhei, e sempre tive um dinheirinho meu, né? E sempre foi muito bom pra mim. Mas pra muitas mulheres essa não é uma realidade. As mulheres são criadas pra ser bonequinha, né? Aquela bonequinha de estimação que a mamãe faz tudo e ela fica lá no pedestal. E depois, quando ela se vê no mundo, ela fica perdida, porque ela não sabe como ela vai fazer e o que que ela vai fazer. Como é que ela vai proceder para se manter? Se ela perde aquele círculo em ela vive, ela fica sem chão. Muitas mulheres foram criadas assim (Feirante 17, 68 anos, vende bolos, biscoitos decorados e panificação sem glúten e coordena a Feira das Manas).

A inserção no mercado de trabalho não retirou obrigações socialmente destinadas à mulher com relação a afazeres domésticos e cuidados com filhos. Sendo assim, muitas buscam ocupações que, ao mesmo tempo, propiciem renda e ocasionem flexibilidade para a realização de outras atividades, ou que lhes permitam permanecer no lar. O artesanato, a panificação, a confeitaria e a venda de pequenos produtos são atrativos para as mulheres, mesmo as que não se encontram em situação de desemprego (Martelo & San Román, 2007).

A dinâmica laboral do fazer artesanal é associada às práticas manuais tradicionalmente atribuídas às mulheres. A formação de redes de apoio entre pequenas produtoras é uma maneira de as artesãs se adaptarem às novas tendências de mercado. A gestão solidária é um mecanismo eficaz para a inserção das redes de artesanato e pequenos comerciantes locais, aumentando, assim, a estabilidade econômica de grupos socialmente marginalizados e de pessoas em situação de desemprego e que têm baixa renda e/ou escolaridade (Lira; Gonçalves & Cândido, 2007).

A retórica discursiva das integrantes da feira reflete esse reposicionamento global de pequenas redes de produtores, unindo mecanismos produtivos ao discurso empoderador do feminismo. Movimentos como esse colaboram para rearranjar o jogo de forças econômicas e sociais, em especial com foco nas dinâmicas da diversidade. A Feira Cultural da Diversidade LGBTQIAP+, organizada pela Parada LGBTQIAP+, de São Paulo, há mais de 20 anos, alia a promoção dos direitos humanos à geração de renda para empreendedores LGBTQIAP+. A Feira Preta, iniciada em 2002, é outro exemplo de como se alia a visibilidade de pautas sociais e econômicas. Exclusiva para empreendedores negros, este é um importante mecanismo de político e social que, além do evento presencial, mantém uma loja *on-line* que atende todo o Brasil. Esses e outros projetos procuram criar uma rede de apoio para pessoas que, usualmente, encontram resistências para competir no comércio urbano tradicional. Para as Manas, um grupo exclusivamente feminino, representa uma forma de receber e dar apoio a pequenas comerciantes informais e, assim, empoderá-las.

Pensa numa feira que tem bancas, mas que tem dois lados, que tem o lado social. Você vai encontrar na feira mulheres que fazem um trabalho com excelência, mas não tinham oportunidade de vender. [...] É um ambiente muito agradável, onde todo mundo tem o mesmo pensamento: o crescimento e o fortalecimento da outra. Ninguém está pensando só em si (Feirante 15, 54 anos, vende bolos e sucos e coordena a Feira das Manas).

A importância da feira é a relevância do objetivo, que é ser uma feira motivadora e do empreendedorismo feminino (Feirante 7, 39 anos, vende panos de prato bordados e decorados na Feira das Manas).

A gente pretende trabalhar pra dar oportunidade de outras mulheres entrarem na feira e concretizarem seus negócios (Feirante 14, 47 anos, vende bolsas e necessaires personalizadas e coordena a Feira das Manas).

A integração da mulher à sociedade não pode prender-se à instituição de leis que garantam a paridade de direitos. Para que o direito de fato se materialize em uma sociedade igualitária, é necessário apoio e colaboração para que todas tenham autonomia. O empoderamento feminino está condicionado à integração econômica das mulheres na sociedade, como também é uma plataforma que possibilita autonomia e autodeterminação, libertando-as das amarras historicamente impostas pelo patriarcado (Sardenberg, 2018). As falas das feirantes acima são apenas três exemplos da relevância de se empoderar economicamente as mulheres. Há um certo consenso discursivo nesse ponto.

Parte do “não dito” (Orlandi, 2015) é que a liberdade de ação das mulheres no espaço público está relacionada a fatores sociais e políticos que imputam, conforme o sexo/gênero de nascença, determinados padrões de comportamento. O processo de emancipação feminina demanda a resignificação do que é ser mulher para si e para os demais. O sofrimento íntimo de muitas mulheres, que se dedicaram exclusivamente ao papel socialmente atribuído a elas como mães e esposas e sentem-se incompletas, foi relatado pela acadêmica e ativista feminista estadunidense Betty Friedan (1971). O processo de emancipação das Mulheres confere uma condição que, por vezes, desconheciam desejar. O empoderamento econômico dá a elas o apoio necessário para completar o processo emancipatório.

Emancipar mulheres é um discurso presente na Feira das Manas desde sua fundação. As publicações do grupo no Instagram reforçam a prática discursiva das participantes ao mesmo tempo que pretendem conduzir o público ao esclarecimento sobre a importância desse projeto (Figura 7).



Figura 7. Reprodução de publicação do perfil Instagram da Feira das Manas sobre empoderamento feminino coletivo em 21 de fevereiro de 2020.

Fonte: Feira das Manas (2020).

Este é um grupo de mulheres com discurso muito bem elaborado em torno do empoderamento feminino (Sardenberg, 2018). Essa elaboração explícita é parte do contexto interdiscursivo do grupo.

O interdiscurso é todo o conjunto de formulações feitas e já esquecidas que determinam o que dizemos. Para que minhas palavras tenham sentido é preciso que elas já façam sentido. E isto é efeito do interdiscurso: é preciso que o que foi dito por um sujeito específico, em um momento particular se apague na memória para que, passando para o “anonimato”, possa fazer sentido em “minhas” palavras (Orlandi, 2015, p. 33-34).

A articulação interdiscursiva do empoderamento de mulheres se baseia na geração de renda enquanto promotora da estabilidade econômica, e, para as feirantes, resultou em sociabilidade e emancipação. O peso da imposição de padrões culturais, em especial sobre as mães de família e esposas, e o sentimento de que o espaço doméstico limitava seus destinos uniram as Manas.

Considerações finais

As Manas performam um discurso coeso, mesmo sendo um grupo em constante mudança devido ao fluxo contínuo de renovação das integrantes. O que é constante e consistente está em seu discurso, que é dito e no que não foi dito, que ecoa as concepções sobre as desigualdades de gênero na sociedade, consorciado à contraposição ao modelo econômico excludente. Ao planejar e conceber uma organização exclusivamente feminina, que busca dar empoderamento econômico a mulheres em um modelo alternativo ao consumo de bens e serviços provindos de grandes conglomerados econômicos, a feira colabora para o fortalecimento das pequenas produtoras e comerciantes regionais.

A sociedade erigida sobre o binarismo de gênero, além de normalizar apenas as relações entre homens e mulheres, os transforma em dois polos opostos, imaginários e divergentes, padronizando as performances dos indivíduos. As Manas adequaram-se para romper com esse modelo por meio da desconstrução da lógica patriarcal. Produziram à sua maneira um associativismo informal e rotativo de colaboração feminina que se funda em laços que transcendem a materialidade das relações comerciais.

Cada uma das mulheres, foco desta pesquisa, se uniu ao grupo buscando empoderamento econômico e autonomia e recebeu uma rede de sociabilidade e apoio. Estes são os objetivos coletivos das Manas. A subversão da ordem patriarcal foi resultante dessa busca e é parte da construção simbólica do grupo desde seu evento fundador.

A intencionalidade exposta pelo discurso das Manas, em sua totalidade, não contempla apenas o ideário feminista. Sua formação discursiva também coloca a feira como um poderoso meio de sociabilidade e interesse recíproco, conforme George Simmel (2006), sociólogo alemão. A feira se tornou um importante ambiente de interações sociais que as aproxima umas das outras. A intensidade das emoções e das relações estabelecidas é ampliada pelo sentimento de reciprocidade, que promove a integração das mulheres. A sociabilidade e o empoderamento feminino são as duas principais vias de sustentação discursiva do grupo, mantendo-o coeso e estimulando nas participantes o sentimento de pertencimento.

Referências

Almeida, Heloísa Buarque; Szwako, José (2012). *Diferenças, Igualdade*. São Paulo: Berlendis & Vertecchia.

Carvalho, Sérgio Resende (2004). Os múltiplos sentidos da categoria “empowerment” no projeto de Promoção à Saúde. *Cadernos de Saúde Pública*, 20(4), pp. 1088-1095.

Castro, Francisco Gómez; Figueiredo, Luiz Eduardo (2016). A economia criativa como proposta de valor nos modelos de negócio. *Navus: Revista de Gestão e Tecnologia*, 6(3), pp. 111-122.

Certeau, Michel (2014). *A invenção do cotidiano 1: Artes de fazer* (22. Ed). Petrópolis: Vozes.

Denzin, N. & Lincoln, Y. (2006). *O planejamento da pesquisa qualitativa: Teorias e abordagens*. Porto Alegre: Artmed.

Dias, Maria O. L. S (1992). Teoria e métodos dos estudos feministas: perspectiva histórica e hermenêutica do cotidiano. In A. Costa & C. Bruschini (eds.), *Uma questão de gênero* (pp. 39-53). Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos.

Eckert, Cornelia & Rocha, Ana L. C. (2008). Etnografia: Saberes e práticas. *Illuminuras*, 9(21).

Feira das Manas (2019). Se você trabalha com vendas de produtos artesanais, é mulher e tem interesse de participar desse projeto lindo faça sua inscrição! [...] As vagas são limitadas, então aproveite (recuperado em 30 de janeiro de 2023). Disponível em: <https://www.instagram.com/p/BsOPrreFLZt/>

____ (2019). A Feira é das Manas, mas todo mundo tá convidado a ir nos prestigiar, viu? Simbora que é amanhã! (recuperado em 30 de janeiro de 2023). Disponível em: <https://www.instagram.com/p/Bsy6OKPgpG-/>.

____ (2020a). Quem aí ta com saudades? Estamos só na projeção da nossa próxima edição! [...] Falando em amor, fiquem com algumas de muitas lindas fotos tiradas na nossa última edição do ano!. (recuperado em 30 de janeiro de 2023). Disponível em: <https://www.instagram.com/p/B7RgbiWluM-/>.

____ (2020b). Vamos sim, porque juntas somos mais fortes. Ajude e marque aí nos comentários as pessoas amigas que são empreendedoras ou pequenas empresas que você indica os produtos e serviços (recuperado em 30 de janeiro de 2023). Disponível em: <https://www.instagram.com/p/CAL4rmjFHB7/>.

____ (2020c). Nossa Feira das Manas é um coletivo de mulheres que se apoiam, e buscam a cada dia agregar novas mulheres (recuperado em 30 de janeiro de 2023). Disponível em: <https://www.instagram.com/p/B81Nxm3lyln/>.

Flick, Uwe. (2004). *Uma introdução à pesquisa qualitativa* (2. Ed). Porto Alegre: Bookman.

Foucault, Michel (1979). *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Edições Graal.

____ (1996). *A ordem do discurso*. São Paulo: Loyola.

Friedan, Betty (1971). *A mística feminina*. Rio de Janeiro: Vozes.

Friedman, John (1996). *Empowerment: Uma política de desenvolvimento alternativo*. Porto: Oeiras, Celta.

Garcia, Angela C.; Standlee, Alecea; Bechkoff, Jennifer & Cui, Yan (2009). Ethnographic Approaches to the Internet and Computer-Mediated Communication. *Journal of Contemporary Ethnography*, 38(1), pp. 52-84.

Geertz, Clifford (1989). *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC.

Gonçalves, Anderson T. P. (2016). Análise de conteúdo, análise do discurso e análise de conversação: Estudo preliminar sobre diferenças conceituais e teórico-metodológicas. *Administração: Ensino e Pesquisa*, 17(2), pp. 275-300.

Hochschild, Arlie & Machung, Anne (1998). *The Second Shift: Working Families and the Revolution at Home*. Nova York: Penguin.

Kozinets, Robert V. (2014). *Netnografia: Realizando pesquisa etnográfica online*. Porto Alegre: Penso Editora.

Lagarde, Marcela (1996). *Género y feminismos: Desarrollo humano y democracia*. Madrid: Horas y Horas.

Lima, Ricardo G. (2005). *Artesanato: Cinco pontos para discussão*. Brasília: IPHAN.

Lira, Waleska; Gonçalves, Geuda & Cândido, Gesinaldo (2007). Alianças estratégicas para o desenvolvimento sustentável. *Sociedade & Natureza*, 19(2), pp. 217-232.

Marconi, Marina; Lakatos, Eva M. (2002). *Técnicas de pesquisa*. São Paulo: Atlas.

Marinho, Paloma Abelin Saldanha & Gonçalves, Hebe Signorini Gonçalves (2016). Práticas de empoderamento feminino na América Latina. *Revista de estudios sociales*, (56), pp. 80-90.

Martelo, Emma Z. & San Román, Blanca S. (2007). Las artesanas, sus quehaceres em la organización y en el trabajo. *Revista Ra Ximhai*, 3(3), pp. 591-620.

Mills, Charles W. (1965). *A imaginação sociológica*. Rio de Janeiro: Zahar.

Orlandi, Eni (2015). *Análise de discurso: Princípios e procedimentos* (12. Ed.). Campinas: Pontes.

Park, Robert (1976). A cidade: Sugestões para a investigação do comportamento humano no meio urbano. In O. Velho (ed.), *O fenômeno urbano* (3. Ed) (pp. 13-28). Rio de Janeiro: Zahar Editores.

Peirano, Mariza (2014). Etnografia não é método. *Horizontes Antropológicos*, 42, pp. 377-391.

Perrot, Michelle (1989). Práticas da memória feminina. *Revista Brasileira de História*, 9(18), pp. 9-18.

Polivanov, Beatriz B. (2014). Etnografia virtual, netnografia ou apenas etnografia? Implicações dos conceitos. *Esferas*, 1(3), pp. 61-71.

Sardenberg, Cecilia Maria Bacellar (2018). O pessoal é político: Conscientização feminista e empoderamento de mulheres. *Inclusão Social*, 11(2), pp. 15-29.

Scott, Joan (1995). Gênero: Uma categoria útil de análise histórica. *Educação & Realidade*, 20(2), pp. 71-99.

Simmel, Georg (2006). A sociabilidade. In G. Simmel (ed.), *Questões fundamentais da sociologia: Indivíduo e sociedade* (trad. Pedro Caldas) (pp. 59-81). Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

Silva, Mayara de Oliveira (2021). *Nas veredas da sobrevivência: Mulheres no setor da feira do Ver-o-Peso em Belém do Pará*. Dissertação de Mestrado, IFCH/Universidade Federal do Pará, Belém, PA, Brasil.

Soares, Vera (1994). Movimento feminista: Paradigmas e desafios. *Revista de Estudos Feministas*, n. especial, pp. 11-24.

Sorj, Bila (1992). O feminismo na encruzilhada da modernidade e pós-modernidade. In A. Costa & C. Bruschini (eds.), *Uma questão de gênero* (pp. 15-23). Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos.

Vedana, Viviane (2013). Fazer a feira e ser feirante: A construção cotidiana do trabalho em mercados de rua no contexto urbano. *Horizontes Antropológicos*, 19(39), pp. 41-68.

Vinuto, Juliana (2016). A amostragem em bola de neve na pesquisa qualitativa: um debate em aberto. *Temáticas*, 22(44), pp. 203-220.

Vieira, Geruza S. O. (2014). *Artesanato: Identidade e trabalho*. Tese de Doutorado, PPGS/ Universidade Federal de Goiás, Goiânia, GO, Brasil.

Teixeira, Luís F. C. (2009). A formação de Palmas. *Revista UFG*, 11(6), pp. 91-99.

Recebido em: 11 de fevereiro de 2023.

Aceito em: 20 de junho de 2023.

Feira das Manas: empoderamento feminino, emancipação, união e sociabilidade nos discursos de pequenas produtoras em Palmas/TO

Resumo

O presente artigo realiza Análise de Discurso (AD) nas manifestações públicas e entrevistas com um grupo de mulheres, pequenas produtoras do ramo da economia criativa, da “Feira das Manas”, que se organizaram em busca de empoderamento econômico e social. A pesquisa se utiliza da netnografia (Kozinets, 2014), da etnografia e de entrevistas semiestruturadas para a produção de dados e dos pressupostos da AD para compreender, para além do dito, o não dito e o sentido do que foi percebido a partir dos dados produzidos. Notamos que são fundadores da coesão entre as participantes fatores como: o empoderamento feminino, a emancipação, a união e a sociabilidade. Os vínculos sociais mantidos no grupo se transformaram em componente central de sua união, mudando as suas vidas de maneira inesperada, redirecionando a atividade da feira e dando sentido para existência das Manas, para além do empoderamento feminino e econômico.

Palavras-chave: análise de discurso; empoderamento feminino; sociabilidade; mulheres; economia criativa; feira de artesanato.

Feira das Manas: female empowerment, emancipation, union and sociability in the speeches of small producers in Palmas/TO

Abstract

This article performs Discourse Analysis (DA) in public demonstrations and interviews with a group of women, small producers in the creative economy branch, from “Feira das Manas”, who organized themselves in search of economic and social empowerment. The structure uses netnography (Kozinets, 2014), ethnography and semi-structured interviews to produce data and DA budgets to understand, beyond what is said, what is not said and the meaning of what was perceived from the data produced. We note that they are founders of cohesion between participating factors such as: female empowerment, emancipation, union and sociability. The social bonds pleaded in the group became a central component of their union, changing their lives in an unexpected way, redirecting the activity of the fair and giving meaning to the existence of the Manas, beyond female and economic empowerment.

Keywords: discourse analysis; female empowerment; sociability; women; creative economy; craft fair.

Demarcando territórios epistêmico, cosmológico e geográfico: a escrita de autoria indígena

Thais Viana Barbosa

Mestranda em Antropologia Social/Universidade Federal de São Carlos

<http://orcid.org/0000-0002-7985-5858>

thais.viana@estudante.ufscar.br

Considerações iniciais

“POVOS NA UNIVERSIDADE”

A visão de mundo
Que na aldeia aprendi
E que trago na alma
É Identidade.

Um tempo profundo
Um rio fecundo
Um canto forte
Resistência que quero mostrar
Nas penas, pulseiras, cocar.

E a cidade cobra sem piedade
Mas como fazer
Se a universidade não me permite ser?
Pataxó, Mura, Kambeba, Guarani.

É preciso desconstruir e permitir
Uma interculturalidade
Um respeito à diversidade
Nessa casa de saber

Porque na minha universidade-aldeia
Onde o rio corre à vontade
O pesquisador não vai sofrer.

Vai ser bem recebido
Vai comer e vai beber
Conhecer nosso sagrado
Ter respeito no seu querer.

Assim queremos que a universidade
Com nossa nação venha fazer
Se despir do preconceito
Entender que sou um legado
Que meu fumo enrolado
Afugenta todo mal
É preciso entender nosso tempo
Para sair do seu quadrado.
Também faço ciência
Sou terra, sou água
Segue manso meu rio.

Quero saudar meus ancestrais
Nessa selva de pedra
Antes de sentar para aprender
Bater meu maracá
Pedir licença para partilhar
Porque isso é ciência milenar.

Não sou objeto
Penso e existo.

Não me deixe na invisibilidade
Estou na cidade
Mas minha aldeia levo comigo
Na forma de pensar a universidade
Vamos sentar e a fumaça compartilhar
Fumaça do saber.
(Kambeba, 2020, p. 116-117).

Este trabalho propõe uma reflexão interdisciplinar a respeito da autoria indígena nos âmbitos da Ciência, das Artes e da Literatura. Como recurso político-discursivo, as produções indígenas demarcam territórios cosmológicos, geográficos e epistêmicos nos mais diversos âmbitos da sociedade não-indígena. À vista disso, o embasamento bibliográfico deste artigo é majoritariamente composto de publicações de indígenas acadêmicos sob a prerrogativa de que não há sujeitos mais preparados para abordar a recente temática da escrita de autoria indígena senão os próprios indígenas inseridos na academia e na política interétnica.

Perpassando pelo entendimento latino-americano de corpo-território, bem como pelos conceitos de memória, oralidade e escrita, o presente texto nos conduz em direção à escrita de autoria indígena como um processo de extensão das lutas políticas - pelos corpos e territórios indígenas - em um contínuo processo de evocação da oralidade pela escrita. As tradições orais são reafirmadas e atualizadas em um exercício teórico e conceitual de cri(ação) epistêmico-cosmológico indígena, que tece cosmografias de mundos outros e possíveis.

Com isso será apresentada uma breve reflexão teórica intercalada com poesias de Márcia Wayna Kambeba/Omágua (2018, 2020), que elucidam, grandiosamente, ao que se propõe o Movimento Literário Indígena Contemporâneo, reforçando o argumento de que a autoria indígena “é a própria história dos povos indígenas contadas nas lendas, e da oralidade dos anciões repassada para o modernismo, que a complementa com a linguagem escrita, seja na língua etno-materna, seja na língua pátria” (Potiguara, 2023, p. 59). Há em cada publicação indígena uma agitação de linguagens e vozes múltiplas (humanas e não-humanas) que, pelo resgate da memória ancestral, elaboram cosmografias de mundos outros que se traduzem em Ciência indígena.

Corpo-territorializações indígenas

“TERRITORIALIDADE”

A terra em sua importância
Carrega os filhos do sol
Gesta a cultura na singularidade da aldeia
Com a nossa peculiaridade
Territorializamos a geradora da vida.

Na forma de apanhar o jenipapo
Na batida dos pés no chão
No ritual de cortar o cabelo
Nos grafismos típicos de cada nação

Impregnamos nossa afirmação.

O território é por assim dizer
Um espaço geográfico
Onde realizamos nossas atividades
Onde rememoramos nossa cultura.

De onde tiramos nosso sustento
Que pode ser partilhado e celebrado.
Por isso, ele se faz tão importante
Tão essencial, e simbólico
E a territorialidade é o resultado dessas práticas.

Está viva em cada sonho, em cada renascer
No florir de nossas crianças, em cada amanhecer
No adeus aos nossos anciões
Na certeza que entendendo sua importância
Vamos manter a chama da luz
No fogo sagrado, uma chama que reluz.

E aquece-nos do frio do preconceito
Na imortalidade do que representa
A cultura material e imaterial
Presente na força ancestral.

Não esquecendo que a territorialidade
Está também no conhecimento do pajé
Em cada narrativa, na escrita do meu pensar
E é a memória do meu lugar
E o lugar da minha memória.
(Kambeba, 2020, p. 52-53).

Na compreensão latino-americana, o conceito de território encontra-se, frequentemente, em diálogo com os movimentos sociais e com as lutas identitárias de grupos minoritários, de maneira que o território aparece como uma ferramenta de luta política. Em razão do passado colonial, no qual a exploração de indígenas e africanos originou uma profunda relação de poder, os corpos não são mais tratados “de modo neutro e universal, pois tem raça, sexualidade e gênero - além, é claro, de idade (faixa geracional) e classe socioeconômica” (Haesbaert, 2020, p. 77).

Dessa forma, toda relação colonial de poder pressupõe uma relação entre corpos distintos - ou melhor, entre corporeidades cujas linguagens ultrapassam o próprio corpo. Cada corpo ou conjunto de corpos é, assim, dotado de um universo simbólico característico que se encontra em profundo e ininterrupto processo de territorialização. Cada corpo como um território e cada território como corpo. A conceituação de território por um viés decolonial latinoamericano transita:

[...] por diversas escalas, mas com um eixo na questão da defesa da própria vida, da existência ou de uma ontologia terrena/territorial, vinculada à herança de um modelo capitalista extrativista moderno-colonial de devastação e genocídio que, até hoje, coloca em xeque a existência dos grupos subalternos, especialmente os povos originários. Desdobram-se assim desde os territórios do/no corpo, íntimo, até o que podemos denominar territórios-mundo, a Terra como pluriverso cultural-natural ou conjunto de mundos - e, conseqüentemente, de territorialidades - aos quais estamos inexoravelmente atrelados (Haesbaert, 2020, p. 76).

A abordagem do território como concepção de espaço-poder, que abarca a dimensão simbólico-cultural na construção de diferentes identidades étnicas, tem sido adotada entre grupos que foram subalternizados - em especial pelos povos indígenas e quilombolas no Brasil - sob uma perspectiva decolonial do poder e anti-hegemônica. Mulheres indígenas e ecofeministas¹ enfatizam que o território está relacionado à escala primordial do corpo - o corpo-território - de forma que o processo de territorialização indígena é entendido aqui como um processo “corporal onde corpos e fluidos femininos contagiam, direcionam e regulam a interação indígena com e entre o território, e seus constituintes” (Barboza et al., 2019, p. 504).

A construção das corporeidades indígenas no Brasil é assim entendida como um complexo de afecções, afetos e capacidades de indivíduos e grupos, no qual o *ponto vista da pessoa*² se efetua no corpo. Nesse sentido, as corporeidades indígenas estão ligadas ao agenciamento de potências, afecções e modos de ser de uma determinada corporalidade, em sua relação com o território e seres não-humanos. É o ponto de vista imbricado à diferença corpórea que possibilita a construção de pessoas, isto é, o modo como o corpo é culturalmente construído é também o modo como o ponto de vista é concebido, de forma que a sócio-lógica indígena sul-americana apoia-se numa concepção fisiológica de pessoa.

Nessa perspectiva, a dinâmica entre as categorias corpo e território indígenas - num processo de *corpoterritorialização*³ - relaciona-se diretamente com “os seres intangíveis, agências não humanas que possuem intencionalidade análoga a dos humanos” (Viveiros

1 Ver em: Cruz Hernández (2017).

2 Ver em: Seeger, da Matta e Viveiros de Castro (1979) e Viveiros de Castro (2018).

3 Ver em: Barboza, Tukano e Waiwai (2019).

de Castro, 1998, p. 471). Os territórios indígenas representam, assim, uma emblemática arena relacional de seres humanos e não-humanos, que são evocados pelas diversas cosmologias acerca dos fluídos corporais. As corpo-territorializações indígenas são processos que envolvem, assim, as esferas cosmológica e política, pela demarcação de terras, de seus mundos e do bem-viver⁴, nos quais as corporeidades indígenas acionam e atualizam as memórias ancestrais. Como ressalta a intelectual indígena Márcia Wayna Kambeba/Omágua (2020):

O território é fundamental para o desenvolvimento de práticas culturais, sociais, políticas, sagradas, necessárias ao bem viver de um indivíduo, de um povo, criando teias, ligando pontes, partilhando saberes. Todos somos um território porque em nós, a cada momento, algo novo chega e contribui para o enriquecimento pessoal e coletivo. Nesse ensinar e aprender, os povos indígenas resistem séculos e continuam se territorializando no corpo físico e espiritual para manter viva a chama da ancestralidade (Kambeba, 2020, p. 42).

À vista disso, a relação que os povos indígenas possuem com o território não dá conta da terra como matéria; é uma relação que perpassa por elementos ancestrais do próprio território, numa sócio-lógica corpo-cosmológica. Os corpos indígenas falam através de seus territórios por meio dos grafismos, cantos, histórias orais, pajelanças e espiritualidades, que acionam e atualizam as memórias. Linguagens corporais são, portanto, atravessadas e afetadas pelos territórios e seus múltiplos agentes, humanos e não-humanos, que compõem os modos de vida indígenas.

Memória, oralidade e escrita

“ORALIDADE”

Sente, minha velha
 Conte suas narrativas
 O passado fortalece o presente
 No rasto marcas de vivências
 Na escrita atenciosa estão sinais
 De nossa existência

4 Bem viver é uma filosofia indígena sul-americana de entendimento do modo de estar no mundo. É orientada por cosmovisões e pelas relações com os territórios. Segundo Ailton Krenak (2020, p. 6-8): é uma expressão que nomeia um modo de estar na Terra, um modo de estar no mundo. Esse modo de estar na Terra tem a ver com a cosmovisão constituída pela vida das pessoas e de todos os outros seres que compartilham o ar com a gente, que bebem água com a gente e que pisam nessa terra junto com a gente. Esses seres todos, essa constelação de seres, é que constituem uma cosmovisão. [...] O Bem Viver pode ser a difícil experiência de manter um equilíbrio entre o que nós podemos obter da vida, da natureza, e o que nós podemos devolver. É um equilíbrio, um balanço muito sensível e não é alguma coisa que a gente acessa por uma decisão pessoal. Ver em: Krenak (2020).

Conte, minha velha
Tua luta para sobreviver
Caminho do nosso povo
Através dos teus olhos se pode ver
O medo, segredo
Que a história não registrou
E quieta quis esconder

Repita minha velha
Quantas vezes quiser
Narrativas escritas na alma
São ecos de mulher

Que atravessam gerações
E eternizadas em nosso ser
Viram poesias, contos, canções
Valorizando a memória das anciãs.
(Kambeba, 2023, p. 74)

Condenados ao *epistemicídio*⁵, os povos indígenas tiveram seus mundos assaltados pela colonização e relegados a “outrem”. Seja na escrita clássica de José de Alencar (1829-1877), seja no célebre quadro “A Primeira Missa no Brasil” (1861), do pintor Victor Meirelles; ou mais recentemente, na obra *Macunaíma* (1928) de Mário de Andrade e no Movimento Antropofágico (1920) de Oswald de Andrade e Tarsila do Amaral, os mundos indígenas foram folclorizados e romantizados. Construindo uma imagem colonial do índio, as artes e literaturas, historicamente, reforçaram as violências coloniais uma vez que sujeitaram corpos e histórias indígenas aos campos do exótico e/ou do imperfeito.

Nesse contexto de apagamento histórico, cultural e epistêmico, as populações indígenas no Brasil passaram a empregar a escrita alfabética, bem como a educação formal, como instrumentos de combate ao racismo, ao mesmo tempo em que reivindicam direitos políticos e sociais. Além do mais, a adoção da escrita alfabética tem possibilitado a (re)tomada da soberania de suas narrativas, cindindo com “com a visão oficial da História que engessou, e engessa, as ações e as vozes dos sujeitos históricos indígenas” (Dorrigo et al, 2020, p. 239). A escrita formal alfabética indígena tem protagonizado a narração de histórias, de memórias e de modos de vida, ao demonstrar que a autoria dos povos originários é “um dos ativismos mais fundamentais pelo qual se engajam para sua própria

5 Para Sueli Carneiro (2023), o epistemicídio é um elemento constitutivo do dispositivo de racialidade, que dá nome ao processo de destituição da racionalidade, da cultura e da civilidade do Outro ao longo da história ocidental. Ver em: Carneiro (2023).

autonomia intelectual, social e cultural” (Dorrigo et al, 2020, p. 239). Kaká Werá (2017) - escritor, ativista e intelectual Guarani - ao pensar esse movimento de instrumentalização política da escrita indígena afirma que:

A tradição indígena é uma tradição literária, é uma tradição poética, é uma tradição artística. Os nossos contadores de história são imprescindíveis na coesão das comunidades. Todas as culturas indígenas prezam os seus narradores, os chefes narrativos, os contadores de história. Eles que dão a coesão pela memória. Então traduzir isso para a escrita era uma questão de habilidade técnica. Uma questão de aprender a ler e escrever, de aprender a codificar o pensamento, o conhecimento, na linguagem escrita. É como aprender uma nova língua (Werá, 2017, p. 26).

A tradição oral indígena, portanto, se fez e se faz presente pelas palavras dos (as) pajés, dos (as) xamãs, das rezadeiras e dos mais velhos e velhas das comunidades, de forma que a escrita de autoria indígena, ao reverberar essas vozes ancestrais, denuncia séculos de violências contra estes corpos-territórios. Em um fluxo de conhecimentos e de *narrativas de origem*⁶, a escrita de autoria indígena - dentro e fora da academia - desponta enquanto mais uma estratégia político-discursiva capaz de “preservar e dar continuidade à permanência da memória” (Primo dos Santos Soares, 2021, p. 6). Para a indígena antropóloga⁷ Karipuna - Ana Manoela Primo dos Santos Soares (2021) - a apropriação da escrita pelos povos indígenas no Brasil ressignifica e demarca esse *campo de poder*⁸, em um movimento que é de memória, mas também de oralidade e escuta.

Memória ancestral e oralidade atravessam a prática da escrita porque os conhecimentos indígenas são compartilhados coletivamente, aquilo que é transcrito - em língua-materna ou para o português - foi adquirido nos territórios através das rodas de

6 É adotado aqui o termo narrativas de origem, ao invés do emprego do jargão antropológico mito(s) e mitologia (s), em consonância com as críticas decoloniais indígenas, principalmente no que toca o Movimento Literário Indígena e a recusa à colonialidade do termo “mito”.

7 Utiliza-se aqui o termo “indígena antropóloga” ao invés de “antropóloga indígena” porque há consenso entre alguns indígenas intelectuais de que a palavra indígena deve vir à frente, visto que a identidade étnica é o principal marcador social destes sujeitos. Ver em nota: Karipuna (2021).

8 A escrita formal alfabética foi e ainda é utilizada como parâmetro para o conhecimento científico, de forma que as sociedades com outras formas de linguagem, ao serem consideradas ágrafas - por antropólogos e historiadores - depararam-se com um tipo de poder e dominação via letramento. Assim, a prática e o uso da escrita pelas sociedades euro-americanas têm subjugado povos outros, condenando-os ao epistemicídio e ao apagamento histórico e cultural. Isso se deve, em boa parte, às teorias evolucionistas do século XIX, que, pautadas em um *falso cientificismo* biologizante, projetaram sobre as populações do globo um tipo singular de progresso, circunscrevendo a diversidade das culturas humanas a uma linearidade evolutiva e à ideia de raça. À vista disso, o uso da tecnologia da escrita constituiu, por muito tempo, “uma divisão básica das culturas humanas” (Finnegan, 2006, p.62) de modo que, quando se desejava fazer uma distinção histórica entre os povos humanos, comumente, historiadores utilizaram a escrita formal alfabética como critério e adotavam termos como “sociedades não-letradas” ou “sociedades pré-letradas” para referirem-se aos povos não-brancos, que outrora a antropologia classificou como primitivos, bárbaros ou aborígenes. Ver em: Finnegan (2006).

contação de histórias, no escutar os conhecimentos dos (as) antigos (as) sobre as narrativas de origem e os seres não-humanos. Em complementaridade aos conhecimentos orais, a escrita de autoria indígena demarca o território da escrita frente à colonialidade do saber e às diversas formas de tutela da sociedade não-indígena. Ancestralidade e oralidade são evocadas em um exercício teórico e conceitual de criação epistêmico-cosmológico pela escrita.

Escrevendo e corpo-territorializando narrativas

O eu-narrador indígena é um sujeito histórico capaz de dar conta de suas ancestralidades ao mesmo tempo em que reivindica o território da escrita como espaço em que a História será recontada pelos, outrora assim chamados, povos sem História. Apresentando-se enquanto estratégia político-discursiva, as produções indígenas reverberam mundos outros e manifestam a intrínseca relação entre corpos e territórios ancestrais, na elaboração de suas epistemologias, sejam elas orais ou escritas.

Conceição Evaristo (2007) - linguista e escritora negra brasileira - retrata sua escrita como uma arquitetura de símbolos que exprimem sua vivência e trajetória marcadas pelo racismo e pela discriminação. À vista disso, ela conceitua a escrita *subalterna*⁹ como *escrevivência*, isto é, a escrita de sua vivência enquanto mulher negra. Ao dar conta de dimensões morais, políticas e coletivas, esse conceito faz da escrita de sujeitos históricos movimentos políticos de denúncia e resistência. Escrevendo suas vivências e trajetórias, o eu-narrador estende ao texto suas percepções de mundo - sublimadas pela colonização - bem como os processos discriminatórios que envolvem corporeidades e lugares de origem. Fazendo ver histórias subalternizadas, a escrevivência adquire um caráter coletivo dos grupos que foram racializados pela colonização e cujas vozes foram caladas.

A indígena antropóloga rionegrina Francineia Bitencourt Fontes (2020), em seu artigo “Minha escrevivência, experiências vividas e diálogo com as mulheres indígenas do Rio Negro - Amazonas/Brasil”, afirma que seu papel como intelectual e indígena mulher é garantir a transmissão de seus conhecimentos ancestrais, para evitar que estes caiam no esquecimento ou se dissolvam na história. Ao escrever e vivenciar seu território junto de suas parentas indígenas, essas mulheres são capazes de demarcar novos espaços, circulando suas epistemologias e conhecimentos tradicionais frente à colonialidade do Estado e da Ciência.

Essa escrita indígena é experienciada em afetos, diálogos, escutas, vivências e cuidados nos e/com corpos-territórios. Mobilizando memória, oralidade e escrita,

9 Ver em: Spivak (2010).

intelectuais, artistas e escritores indígenas delineiam territórios epistêmicos, cosmológicos e geográficos na sociedade não-indígena e, como destaca Célia Correa Xakriabá (2018), é essencial que pessoas indígenas demarcuem - com urucum e jenipapo - o território da Ciência com as epistemologias nativas, contribuindo assim para a descolonização de corpos e mentes neste espaço que contribuiu e ainda contribui com processos discriminatórios.

Escrita de autoria indígena

“TUXAUA KAMBEBA”

[Homenagem ao Tuxaua Valdomiro Cruz]

Na minha caminhada, muitas coisas eu vi.
O choro triste e o lamento de dor
Ainda permanecem em minha memória
De um povo com o qual fiz a minha história
Para que hoje possam escutar seu grito
Seu clamor.

Quando jovem, muitas lutas travei
Valente guerreiro me tornei
Na defesa do meu povo, me dediquei
Para alcançar grandes conquistas
O título de Tuxaua conquistei.

Hoje, mesmo com a idade avançada
Trago vivo na lembrança
As lutas pela terra, pela vida dos que restaram
Seguindo com fé, força e esperança
De manter a nossa cultura, ensinando as crianças.

Antes de chegar à velhice, muitas coisas ensinei
Cantos, danças, lendas, tudo isso repassei
Para que quando já cansado
E sem poder mais andar
Possam contar minha história, o meu legado
O que deixei
Lembrando-se de que Tuxaua Kambeba
Para sempre serei.
(Kambeba, 2018, p. 44).

Desde a Constituição de 1988, a escrita de autoria indígena tem despontado como um instrumento capaz de territorializar discursividades e epistemologias nos mais diversos âmbitos da sociedade não-indígena. Funcionando como um instrumento político-discursivo, a escrita indígena - seja ela voltada para a academia ou para a literatura - tem implementado processos dialógicos interculturais nos quais escritores e indígenas universitários, em um movimento decolonial, recontam e atualizam seus mundos.

É no resgate da memória coletiva e na força da oralidade¹⁰ que acadêmicos e escritores indígenas têm trazido à tona seus conhecimentos e experiências passadas e presentes para pensar as relações de alteridade. Um exemplo disso é o livro *Omerõ: construção e circulação de conhecimentos Yepamahsã (Tukano)* organizado pelo indígena antropólogo Tukano João Paulo Lima Barreto (2018), que esboça os princípios da epistemologia Tukano e delinea práticas cosmopolíticas indígenas do Alto Rio Negro pela ótica dos povos tradicionais. Em um *fazer antropológico diferenciado* (Baniwa, 2015, p. 283), os autores do livro, que pertencem a uma matriz cultural metodológica e epistemológica própria, demarcam um novo espaço de pensamento, numa *práxis e logos* tipicamente Tukano.

Por expressarem memórias, oralidades, conhecimentos e narrativas de origem, as publicações indígenas são repletas de coletividade porque aparecem como frutos de momentos de convivência nos territórios, na política interétnica e na relação com seres outros. Dessa maneira, a autoria indígena adquire contornos coletivos e autoetnográficos porque os conhecimentos são transmitidos e corporificados geracionalmente. Como afirma a acadêmica Karipuna (2022):

são nossas mais velhas, mas também os homens mais velhos, quem ativam os conhecimentos e memórias aprendidos com as/os antigas/os já falecidas/os para com as gerações mais recentes, mas que também ativam as histórias e memórias de suas infâncias e juventudes. [...]É através das/os antigas/os que se conhece a gente de antigamente, que dão forma a essas outras pessoas e tempos através da fala (Primo Soares Dos Santos, 2022, p.3).

Em vista disso, o processo de composição de dissertações, teses e livros por pessoas indígenas é marcado pelo diálogo com os sujeitos detentores dos conhecimentos tradicionais de cada povo originário, sendo esses os (as) avôs (as), anciões (ãs), velhos (as), pajés e xamãs, cujas trajetórias são atravessadas pela dinâmica entre corpos-territórios que em um conjunto de cuidados e restrições possibilitam o acesso aos saberes ancestrais.

10 Termo cunhado por Célia Correa Xacriabá em sua dissertação de mestrado, que diz respeito a potência e a importância da palavra falada e/ou cantada entre as populações indígenas. Ver em: Correa Xacriabá (2018).

Como observa-se nas publicações de Eliane Potiguara (2004), Francisco Apurinã (2019), Ana Manoela Primo dos Santos Soares (2022), Márcia Wayna Kambeba/Omágua (2020), João Paulo Lima Barreto (2018), Célia Correa Xakriabá (2018), Braulina Aurora Baniwa (2019), Sandra Benites (2018), entre tantos outros acadêmicos e escritores indígenas no país.

Ao reverberar diversas vozes, a escrita indígena envolve a costura de saberes coletivos e de trajetórias múltiplas que outrora foram silenciadas e subalternizadas pelo colonialismo. A memória narrada pelas lideranças é a matéria para a elaboração das epistemologias indígenas e de mundos possíveis. De forma que é nesse processo de passagem da oralidade para o escrito que as diversas formas de territorializações indígenas tomam contornos de resistência - pela palavra escrita - e assinalam, frente à Ciência e à sociedade não-indígena, suas cosmovisões, epistemologias nativas e direitos políticos.

Em uma tríplice torção da palavra *experiência-narrativa-memória* (Soares-Pinto et al, 2020, p. 176) se perfazem as bibliografias indígenas, e as epistemologias nativas são transmitidas pela escrita em um desenrolar de vozes humanas e não-humanas que compõem outros universos simbólicos e cosmológicos. Nesse movimento de circulação de saberes o “eu narrador não é apenas duplicado pelo efeito autobiográfico. Pode também ser habitado por uma multiplicidade de vozes que constituem um verdadeiro mosaico narrativo” (Kopenawa & Albert, 2015). Como assinala Márcia Wayna Kambeba/Omágua em seu livro *Saberes da Floresta* (2020):

A sabedoria dos povos originários nos fez grandes, no sentido de buscar estratégias de não usar somente a força física, mas de fazer da sua ciência e da sua flecha com ponta de taquaraçu letras e mensagens, que, proferidas, serão certas, atingindo o alvo na parte mais importante, que é o pensamento crítico e reflexivo; atingindo a mente para chegar ao coração (Kambeba, 2020, p.51).

As linguagens dos povos originários mostram-se, historicamente, como táticas de resistência às violências coloniais e de escapes às armadilhas do mono mundo euro-americano que se pressupõe universal. À vista disso, a presença indígena na academia perpassa por territorializações que circunscrevem na Ciência os modos de vida tradicionais e rompem com a distinção metodológica entre objeto cognoscível e sujeito cognoscente. Pois, como pontua a intelectual Maori Linda Tuhiwai Smith (2018[1999], p. 55), todo processo de coisificação (objetificação) pelo método científico, implica em processos de desumanização das populações tradicionais que ao serem tornadas objetos das ciências sociais e humanas, tiveram seus mundos enunciados por *outrem*, cujos olhares se fizeram,

por vezes, parciais e diacrônicos. Todavia, o que se tem afirmado neste trabalho “é que as novas maneiras de teorizar dos acadêmicos indígenas estão fundamentadas em um real sentido de - e sensibilidade para - o que significa ser uma pessoa indígena” (Smith, 2018[1999], p. 53). Assim, reiteram Célia Correa Xakriabá (2018) e Gersem Baniwa (2015), respectivamente:

O espaço que ocupamos (os indígenas) na universidade não foi apenas o que nos conformava em uma simples cadeira dentro da sala de aula. O maior desafio seria o de demarcar e reinscrever o espaço acadêmico segundo a nossa própria lógica e visões de mundo. *Mostramos que somos indígenas e que a história que contavam sobre nós consistia em uma história única, hegemonicamente construída, entretanto, agora reivindicamos também a oportunidade de construir histórias como contranarrativas, por meio da autonomia de contar a nossa própria versão.* E estamos nesse espaço também para demonstrar que a presença indígena não faz parte apenas de uma história passada (pretérita, como dizem os historiadores), pois somos protagonistas de uma história que está sendo tecida no presente (Correa Xakriabá, 2018, p. 50, grifo próprio).

O desafio afirmativo é continuarmos estimulando e promovendo condições de acesso e permanência exitosa de indígenas no ensino superior em geral e na antropologia em particular, para continuarmos ampliando nossas vozes, nossos pensamentos e nossos modos de fazer antropologia, e assim darmos nossa contribuição à tão necessária transformação da universidade, por dentro, de forma legítima, competente e sobretudo, coerente com nossa diversidade cultural, cosmológica e epistemológica da nossa humanidade (Baniwa, 2015, p. 243).

Por conseguinte, a escrita de autoria indígena é um desdobramento das lutas pelos corpos e territórios porque carrega em si conhecimentos cujas assinaturas compõem a fabricação de corpos e pessoas em ligação direta com os espaços e mundos que estas ocupam. Em outros termos, é impossível dissociar do exercício de escrita e criação indígena os modos de vida tradicionais, bem como as relações inter-cósmicas que compõem os corpos e os territórios, de tal maneira que quem escreve é antes um corpo falante que guarda na memória um conjunto de relações que se dão pela agitação de forças epistemológicas, cosmológicas e geográficas. Conforme pontua Célia Correa Xakriabá (2018, p. 35), o saber por se ancorar em corpos é agenciado pelas dinâmicas que envolvem a fabricação de pessoas e coletivos em sua estreita relação com os territórios. Isso porque a relação que os povos indígenas possuem com seus territórios - mesmo aqueles que foram expropriados pela colonização - não se resume a uma relação com terra enquanto matéria, “é uma relação ancestral do território como corpo e espírito” (Correa Xakriabá, 2018, p. 26).

Nesse sentido, as trajetórias e vivências dos povos originários são atravessadas por um conjunto de epistemologias que são corporificadas e reafirmadas pelas relações cosmológicas, expressas e transmitidas pela prática da oralidade em rodas de conversa, rezas e cantos. De forma que as diversas territorialidades indígenas se manifestam enquanto elementos primordiais de produção e elaboração dos saberes ancestrais, havendo uma espécie de triangulação entre as categorias território-oralidade-corpo na composição das ciências indígenas, sejam aquelas circunscritas às aldeias e ao bem viver, sejam aquelas expressadas na academia e/ou na literatura.

Logo, a autoria indígena - acadêmica e literária - é uma extensão do dinamismo entre corpos e territórios que na passagem da oralidade para a escrita compõem um movimento que localiza e atualiza os conhecimentos que são experienciados e territorializados pelos povos tradicionais, de maneira que não se abdica da multiplicidade de saberes e conhecimentos, mas se anuncia uma multiplicidade de vozes pelo exercício conceitual e teórico de transcri(a)ção epistêmico-cosmológico.

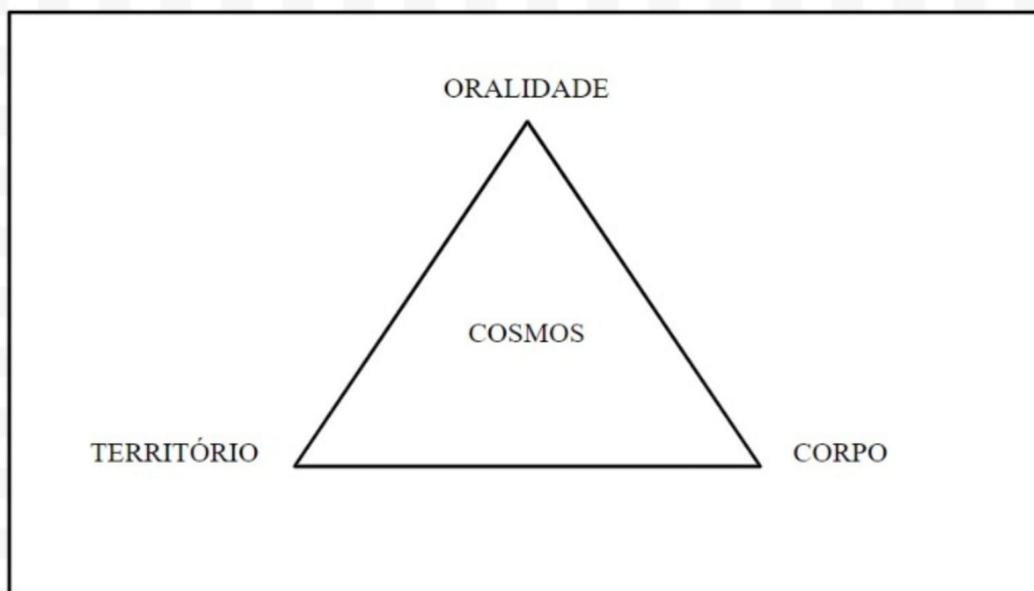


Figura 1. Triangulação território-oralidade-corpo na composição das epistemologias indígenas.

Fonte: Elaborado pelo autor (2023).

Considerações finais

“O PESO DO COCAR”

Pesa sobre meus ombros
A força que vem das penas
O fato de ser herdeira das plumas
Dos pássaros que livre ecoam
Ecos de liberdade
Do alto de uma velha samaúma

E que peso tem o cocar?
O peso de continuar a resistir
De não desanimar das lutas
E com todos procurar se unir
Criando redes de solidariedade
Fortalecendo a identidade.

O cocar tem valor de cultura
Sagrado, ciência, educação
Na cabeça é coroa
Representa cada nação
Na sua singularidade
Vivendo na aldeia e na cidade

Pesa sobre meus ombros
O saber dos ancestrais
O cocar que traz a força
Para os nossos rituais

Peço licença ao grande espírito
Para esse sagrado usar
E energizar meu ser mulher
Nas águas do rio, nas ondas do mar.

(Kambebe, 2023, p. 133-134)

A escrita de autoria indígena retoma, impulsiona e fortalece as epistemologias nativas em um movimento de reelaboração de mundos que outrora foram contados pelas lentes do colonizador. Acadêmicos e escritores indígenas vêm escrevendo suas próprias *Histórias* em um exercício de memória e de retorno aos conhecimentos ancestrais. Envolvendo uma profunda agitação de forças geográficas, epistêmicas e cosmológicas, a escrita de autoria indígena é um esforço teórico e conceitual que materializa na forma da

escrita formal alfabética os grafismos, os ritos, as danças em conjuntos de relações intercósmicas que compõem os mundos indígenas.

Como destaca a intelectual e escritora indígena Potiguara Graça Graúna (2020), a escrita de autoria indígena dá conta da ancestralidade, do caminho de volta às origens étnicas e do lugar indígena no mundo. Ao *escreverem* seus mundos e seus corpos-territórios nos âmbitos da Ciência, das Artes e da Literatura, artistas, intelectuais e escritores indígenas evocam a prática da oralidade e os conhecimentos ancestrais pela torção da palavra escrita. Ressignificando campos de poder, as vozes indígenas fazem ver mais cinco séculos de colonialismo, violências e processos discriminatórios, ao mesmo tempo em que reverberam suas epistemologias e modos de vida.

O que indígenas - acadêmicos, escritores e multiartistas - têm feito é territorializar o campo da escrita, tecendo um conjunto de *cosmografias*, isto é, ecoando seus mundos e seus constituintes pela reafirmação da memória ancestral. Costurando as vivências nos territórios, as narrativas de origem e as memórias dos mais velhos e velhas, autores indígenas anunciam suas ontologias em um real sentido para o que significa ser uma pessoa indígena. Em um compromisso político e epistêmico, a autoria indígena desfaz a colonialidade do saber e luta pelos direitos indígenas, por seus corpos e territórios.

Dessa forma, as publicações indígenas, ao mesmo tempo em que funcionam como dispositivos político-discursivos, resgatam conhecimentos tradicionais em uma dinâmica que envolve corpos, territórios, memórias e a prática da oralidade. É na articulação destas categorias que os autores indígenas elaboram de forma escrita suas cosmografias e reverberam múltiplas vozes humanas e não-humanas. Assim, todo “escritor indígena é o futuro antropólogo, aquele que vê, enxerga e registra” (Potiguara, 2023, p. 60) mundos, demarcando seus próprios territórios epistêmicos e cosmológicos sobre a Ciência. As cosmografias acadêmicas e artístico-literárias indígenas relampejam territorializações e promovem uma genuína abertura para o outro.

Referências

Aurora, Braulina (2019). A colonização sobre as mulheres indígenas: reflexão sobre cuidados com o corpo. *Interethnic@: Revista de Estudos em Relações Interétnicas*, 22(1), pp. 109-115. <https://doi.org/10.26512/interethnica.v22i1.20530>

Apurinã, Francisco (2019). *Do licenciamento ambiental à licença dos espíritos: os “limites” da rodovia federal BR 317 e os povos indígenas*. Tese de Doutorado, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social/Universidade de Brasília, Brasília, DF, Brasil.

Baniwa, Gersem (2015). “Os indígenas antropólogos”. *Desafios e perspectivas. Novos Debates: Fórum de Debates em Antropologia*, 2(1), pp. 233-243.

Barboza, M. S. L., Tukano, L. D. Y. & Waiwai, J. X. (2019). "Corpoteritorialização". Katukina: Lampejos etnográficos sob as perspectivas femininas indígenas. *Amazônia - Revista de Antropologia*. v.11 (2), pp. 503-547.

Barreto, João Paulo Lima (2018). *Waimahsã: peixes e humanos*. Manaus: EDUA (Coleção Reflexividades Indígenas).

Barreto, João Paulo; Azevedo, Dagoberto Lima; Maia, Gabriel Sodré; Santos, Gilton Mendes dos; Dias Jr., Carlos Machado; Belo, Ernesto; Barreto, João Rivelino Rezende; França, Lorena (2018). *Omerô: constituição e circulação de conhecimentos yepamahsã (Tukano)*. Manaus: Editora da Universidade Federal do Amazonas.

Benites, S. (2018). *Viver na língua Guarani Nhandeva (mulher falando)*. Dissertação de Mestrado, Museu Nacional/Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, RJ, Brasil.

Carneiro, Sueli. (2023 [2005]). *Dispositivo de Racialidade: A construção do outro como não ser como fundamento do ser*. Rio de Janeiro: Zahar Editora.

Correa Xakriabá, Célia. N. (2018). *O barro, o genipapo e o giz no fazer epistemológico de autoria Xakriabá: reativação da memória por uma educação territorializada*. Dissertação de Mestrado, Universidade de Brasília/Departamento de Sustentabilidade junto a Povos e Terras Tradicionais, Brasília, DF, Brasil.

Cruz Hernández, D. T. (2017). Una mirada muy otra a los territorios-cuerpos. *Solar*, 12(1), pp. 35-46.

Dorrigo, Julie; Danner, Fernando; Danner, Leno Francisco (orgs.) (2020). *Literatura indígena brasileira contemporânea: autoria, autonomia, ativismo* (recurso eletrônico). Porto Alegre: Editora Fi.

Finnegan, Ruth (2006). O significado da literatura em culturas orais. In: S. Queiroz (ed.), *A tradição oral*. Fale: MG.

Fontes, F. B. (2020). Minha escrivência, experiências vividas e diálogo com as mulheres indígenas do Rio Negro - Amazonas/Brasil. *Cadernos de campo*, 29(1), pp. 179-186. DOI: 10.11606/issn.2316-9133.v29i1p179-186

Haesbaert, Rogério. (2020). Do corpo-território ao território-corpo (da terra): contribuições decoloniais. *Revista GEOgraphia*, 22(48), pp. 75-90.

Kambeba, Márcia. W. (2018). *Ay Kakyri Tama: eu moro na cidade*. São Paulo: Jandaíra.

____ (2020). *Saberes da Floresta*. São Paulo: Jandaíra.

____ (2023). *De almas e águas kunhãs*. São Paulo: Jandaíra.

Karipuna, A. M. (2021). As perguntas das antropólogas: percepções sobre a demarcação do território da escrita e o costurar dos conhecimentos. *Novos Debates - Fórum de Debates em Antropologia*, 7, pp. 1-15.

Kopenawa, Davi & Albert, Bruce. 2015. *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami* (Tradução Beatriz Perrone-Moisés; prefácio Eduardo Viveiros de Castro). São Paulo: Companhia das Letras.

Krenak, Ailton (2020). Caminhos para a cultura do bem viver. In Bruno Maia (ed.), *Caminhos para a cultura do bem viver* (pp. 3-30). S1: Cultura do Bem Viver

Potiguara, Eliane (2019 [2005]). *Metade Cara, Metade Máscara* (3a Ed.). Rio de Janeiro: GRUMIN.

____ (2023). *O vento espalha a minha voz originária* (1a. Ed.) Rio de Janeiro: GRUMIN.

Primo dos Santos Soares, Ana Manoela (2021). As perguntas das antropólogas: Percepções sobre a demarcação do território da escrita e o costurar dos conhecimentos. *Novos Debates - Fórum de Debates em Antropologia*, 7, pp. 1-15.

____ (2022). A autoria coletiva e a autoetnografia: experiências em antropologia com as parentas Karipuna do Amapá. *Bol. Mus. Para. Emílio Goeldi*. 17(2), pp. 1-16.

Seeger, Anthony; da Matta, Roberto & Viveiros de Castro, Eduardo B. (1979). A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras. *Boletim do Museu Nacional Série Antropologia*, 32, p. 2-19.

Soares-Pinto, Nicole, Affonso, Ana Maria. R., & Benítes, Sandra (2020). Mulheres indígenas e suas coexistências - uma apresentação. *Cadernos de Campo*, 29(1), pp. 173-178. <https://doi.org/10.11606/issn.2316-9133.v29i1p173-178>

Spivak, Gayatri Chakravorty (2010). Pode o subalterno falar? (Trad. Sandra Regina Goulart Almeida, Marcos Pereira Feitosa, André Pereira Feitosa). Belo Horizonte: Editora UFMG.

Smith, Linda Tuhiwai. (2018 [1999]). *Descolonizando metodologias: pesquisa e povos indígenas* (trad. Roberto G. Barbosa). Curitiba: Ed. UFPR.

Viveiros de Castro, Eduardo (1998). Cosmological deixis and amerindian perspectivism. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 4(3), pp. 469-488. <http://dx.doi.org/10.2307/3034157>.

____ (2018). *Metafísicas canibais: elementos de uma antropologia pós-estrutural*. São Paulo: Ubu Editora.

Werá, Kaká (2017). *Tembetá – Kaká Werá*. Rio de Janeiro: Azougue Editorial.

Recebido em 24 de julho de 2023.

Aceito em 10 de janeiro de 2024.

Demarcando territórios epistêmico, cosmológico e geográfico: a escrita de autoria indígena

Resumo

Este trabalho suscita uma reflexão teórica acerca da recente temática da escrita de autoria indígena. Com o intuito de demonstrar que as produções acadêmicas e literárias dos povos originários são, para além de um dispositivo tático político-discursivo, um desdobramento das dinâmicas entre corpos e territórios capaz de agitar forças epistêmicas, cosmológicas e geográficas. A memória narrada pelas lideranças é a matéria para a elaboração das epistemologias indígenas e de mundos possíveis. De forma que o processo de passagem da oralidade para o escrito reverbera novas formas de territorializações indígenas que tomam contornos de resistência - pela palavra escrita - e, assinalam frente à Ciência, suas cosmovisões, epistemologias nativas e direitos políticos. Assim, é elaborado um conjunto de cosmografias.

Palavras-chave: autoria indígena; cosmografias; conhecimentos tradicionais.

Demarcating epistemic, cosmological and geographic territories: writing by indigenous authors

Abstract

This work raises a theoretical reflection on the recent theme of writing by indigenous authors. With the aim of demonstrating that the academic and literary productions of original peoples are, in addition to a tactical political-discursive device, an unfolding of the dynamics between bodies and territories capable of stirring epistemic, cosmological and geographical forces. The memory narrated by the leaders is the material for the elaboration of indigenous epistemologies and possible worlds. So that the process of passing from orality to writing reverberates new forms of indigenous territorializations that take on the contours of resistance - through the written word - and highlight Science, its worldviews, native epistemologies and political rights. Thus, a set of cosmographies is created.

Keywords: indigenous authorship; cosmographies; traditional knowledge.

Resenha [livre]

Alves, Elder P. M. (2020). Perfil socioeconômico e cultural dos estudantes da UFAL. Maceió: Edufal.

Brena Sirelle Lira de Paula

Mestranda em História/ Universidade Federal de Alagoas

<http://orcid.org/0000-0002-7849-7681>

brenasirelle@gmail.com

O livro *Perfil socioeconômico e cultura dos estudantes da UFAL* (2020) apresenta uma análise dos dados socioeconômicos e culturais dos discentes da Universidade Federal de Alagoas.

A importância dessa obra está no conteúdo e no banco de dados que ela possui. Tal material pode favorecer a criação de novos conhecimentos sobre a UFAL, assim como a prática de políticas públicas, a qual se torna impossível sem os dados estatísticos necessários.

Para combater a pobreza e a desigualdade, necessita-se criar estratégias que possibilitem melhorias e o bem-estar da sociedade. Entre os caminhos a serem explorados, as políticas públicas se apresentam como uma solução. Diante disso, entende-se que as “políticas públicas transformaram-se em grandes instrumentos para o reconhecimento de direitos e a superação de déficits, permitindo, assim, a redução da pobreza e da desigualdade” (Alves, 2020, p. 13). Sendo assim, tais ações se convertem em agentes fundamentais quando o assunto é o progresso da área social.

As políticas públicas do estado de Alagoas são compostas, sobretudo, pelo Sistema Único de Saúde (SUS), por meio dos postos de saúde, hospitais e, especialmente, o Programa de Saúde da Família (PSF), o qual possui 5800 agentes efetivos que cobrem cerca de 2,3 milhões de alagoanos de baixa renda. Além do SUS, existem as redes de ensino estadual e municipal, com aproximadamente um milhão de alunos matriculados. Também podem ser citadas as universidades públicas, que são uma alternativa para a superação

da pobreza e da desigualdade. Nesse sentido, 106 mil discentes estão matriculados nas Instituições de Ensino Superior (IES) públicas e privadas do estado. Desse montante, 39 mil são de universidades públicas, como a Universidade Estadual de Alagoas (UNEAL), a Universidade de Ciências da Saúde de Alagoas (UNICISAL) e a Universidade Federal de Alagoas (UFAL).

Em 2018, a UFAL tinha 28.994 estudantes (p. 27). Desse número, 71,1%, (20.596) frequentavam o campus A. C. Simões, em Maceió; 18,8% (5.455) estavam matriculados no campus Arapiraca; e 10,1% (2.943) eram do campus do Sertão (p. 28). A UFAL é umas das instituições brasileiras que mais vêm crescendo a cada ano. Em 2009, por exemplo, havia 17.278 estudantes matriculados. Percebe-se que, em um “intervalo de uma série histórica de 17 anos, o crescimento percentual foi de 160%. Nesse mesmo período, o crescimento médio anual foi de 9,4%” (Alves, 2020, p. 30).

Esse aumento do número de estudantes matriculados na UFAL veio seguido do acréscimo da população de classe baixa, principalmente em decorrência do funcionamento de algumas políticas públicas, como o sistema de cotas, o qual favoreceu o ingresso dessa classe tanto na UFAL como em outros IFES. Compreende-se, dessa forma, que a partir de 2018 ocorreu o aumento considerável do número de pobres e de pessoas em vulnerabilidade socioeconômica, estudantes pretos, pardos e homossexuais em relação ao percentual de alunos egressos de escolas públicas, de estudantes com alguma deficiência, dos que trabalham e dos que são pais e mães (Alves, 2020, p. 38).

Nos próximos capítulos, os autores discorrerem sobre alguns pontos cruciais para o crescimento da população estudantil, começando com a escolaridade dos pais. Os estudos sociológicos demonstram o quanto a escolaridade da família exerce influência na trajetória estudantil e na vida acadêmica. Assim, “os filhos dos pais menos escolarizados também se tornam menos escolarizados” (Idem, p. 40), ou seja, quanto maior o nível de escolaridade dos pais, maior é a chance de os filhos chegarem ao ensino superior. De acordo com o IBGE (2017 *apud* Alves, 2020, p. 43), entre os pais com o ensino fundamental incompleto, apenas 14,9% dos filhos alcançam o ensino superior. Quanto aos pais com fundamental completo e médio incompleto, esse percentual sobe para 26,2%. Já entre os pais com médio completo e superior incompleto, o percentual de filhos com ensino superior sobe para 42%. Como se vê, há uma escala evidente, a qual revela que, quanto maior a escolaridade de origem (pais), maior a escolaridade de destino (filho).

No caso da UFAL, as porcentagens também reforçam tais constatações. Nesse capítulo é demonstrada a diferença entre a escolaridade da mãe/pessoa considerada mãe, com a escolaridade do pai/pessoa considerada pai. Essa discrepância é percebida mais

nitidamente quando o nível de escolaridade aumenta, principalmente do ensino superior completo até a especialização, o mestrado e o doutorado. Desse modo, para o ensino superior completo, a mãe possui uma porcentagem de 16,2%, enquanto o pai detém 11,6%. Para aqueles que possuem pós-graduação, essa diferença é preocupante, pois as mães dispõem de uma porcentagem de 0,8%, enquanto a dos pais é de 4,3%, ou seja, o número de pais que têm pós-graduação é cinco vezes maior que o de mães.

No capítulo 4, intitulado *Renda Familiar*, os autores discorrem sobre a renda dos estudantes da UFAL. Tal assunto é fundamental em diversos aspectos da trajetória socioeconômica e cultural dos indivíduos. Há um conjunto de fatores e dimensões que determina a pobreza socioeconômica, como a escolaridade, ocupação dos pais, raça, gênero e região de nascimento. Entende-se que a questão financeira – além da psicológica – é essencial para se ter disciplina e concentração nos estudos (Alves, 2020, p. 49-50). Em 2018, na UFAL, dos 28.994 alunos, “23.195 pertenciam a famílias cuja renda *per capita* era de até um salário mínimo e meio, R\$1.567,50, em valores de 2020” (Idem, p. 49). Esse dado revela que a maioria dos alunos matriculados pertence a famílias pobres. Um salário mínimo e meio é muito pouco se for levada em conta a renda *per capita* familiar, ou seja, a soma do rendimento mensal da família dividida pelo número de membros. Em outras palavras, se uma família possuir quatro membros (pai, mãe, filho e filha, por exemplo), a renda *per capita* é de 391,90 por indivíduo, de maneira que esse valor diminui à medida que o número de membros familiares for maior.

Especialmente no Norte e no Nordeste, ao começar a frequentar uma universidade, um dos desafios dos estudantes oriundos de famílias pobres é a permanência (Alves, 2020, p. 54). A falta de apoio financeiro dificulta o foco nos estudos, de modo que muitas vezes é necessário que eles consigam uma renda extra e comecem a trabalhar. Além disso, há os estudantes que moram no interior, ou, até mesmo, fora do estado de Alagoas, o que consiste em outro desafio.

As ciências sociais nos ensinam que os seres humanos não dependem de suas heranças biológicas, de origem física ou racial, para que exista um sentido de superioridade entre as espécies, mas, sim, por meio de elementos socioculturais e socioeconômicos presentes na formação histórica de cada sociedade. Já em sociedades como a brasileira e a norte-americana, a discriminação está presente no cotidiano, haja vista a classificação dos indivíduos pela cor da pele e os traços fenotípicos. Isto significa que, diariamente, pessoas pretas e pardas sofrem preconceito étnico-racial, de maneira que tal fator dificulta o rendimento escolar e a mobilidade socioeconômica (Alves, 2020, p. 72-73).

No âmbito da UFAL, em 2018, 35% dos discentes ingressaram por meio de cotas sociais, educacionais e étnico-raciais. Entre essa percentagem, 20,7% ingressaram por meio de cotas étnico-raciais, destinada a pretos, pardos e indígenas. Um número significativo, principalmente se comparado com anos anteriores (Alves, 2020, p. 82-83).

A variável da moradia é abordada no capítulo 6 do livro. Ela faz parte do indicador social, por conta dos seguintes aspectos: local de residência; tipo de moradia; meio de transporte; tempo de deslocamento; e distância do trajeto até a universidade. Na UFAL, 70,1% dos estudantes moram no mesmo município do campus em que estudam, enquanto 29,9% residem fora. Dessa forma, existe a necessidade de migração durante os dias de aula. Tal prática resulta em déficit na vida acadêmica e estudantil, pois haverá mais cansaço e riscos em geral (Alves, 2020, p.89-90).

Os alunos com deficiência, por sua vez, estão em vulnerabilidade devido à dificuldade de fazer parte do espaço acadêmico. Tal camada da população é abordada no capítulo 7 do livro, intitulado *Deficiência*. O indicativo desses estudantes é extremamente útil para o mapeamento e concepção de novas políticas de acesso, mobilidade, bem-estar acadêmico e qualidade de vida. Na UFAL, um total de 5% afirmou possuir algum tipo de deficiência. Entre os campi, em 2018, o do Sertão apresentou um percentual de 6% de alunos que se declararam deficientes (Alves, 2020, p. 101-102). Entre os tipos de deficiência, sobressaem-se: baixa visão ou visão subnormal; cegueira; auditiva; surdez; surdocegueira; física; intelectual; deficiência múltipla; transtorno global do desenvolvimento; e altas habilidades/superdotação.

Já as questões sexuais, de gênero e orientação, são apresentadas no capítulo 8. Os dados e indicativos nacionais demonstram a relevância dessas questões na mobilidade educacional, no desempenho acadêmico e no bem-estar social. Em pesquisa feita pelo IBGE no ano de 2019, descobriram-se algumas razões pelas quais os jovens de 18 a 29 anos abandonavam os estudos. Entre os dados revelados, algo chama a atenção: 39,5% das mulheres afirmaram que não “concluíram o ensino médio por ter que cuidar dos afazeres domésticos, de crianças, adolescentes, idosos ou pessoas com necessidades especiais” (Alves, 2020, p. 105). Enquanto isso, apenas 0,9% dos homens abandonavam o ensino médio pela mesma razão. A população da UFAL é composta por maioria feminina. Em 2018, 54,1% eram mulheres, e 45,6%, homens. Desse número, 83,7% dos estudantes se declaravam heterossexuais; 5,9% homossexuais; 5,9% bissexuais; 2,5% preferiram não se classificar; 2,8% preferiram não responder; 0,5% pansexual; e 0,2 assexual.

A faixa etária também é tema de um breve capítulo do livro. Segundo Elder Alves, quanto mais jovens são os estudantes, maiores são as chances de conclusão do curso

(2020, p. 116). No caso da UFAL, cerca de 59,1% dos estudantes têm faixa etária entre 18 e 24, e 40,5% têm 25 anos ou mais.

O percentual de alunos solteiros entre a relação do estado civil é de 79,3%. Os casados, ou os que vivem em uma relação estável, são cerca 18,8%. Já os separados (1,7%) e os viúvos (0,1%) são uma minoria significativa. Quanto aos alunos que já são pais ou mães, o percentual é 16,2% maior que o restante das IFES: corresponde a 11,4% (ibidem, p. 119-120).

A variável sobre trabalho e renda é tema do capítulo 11. Em 2018, nas IFES, 29,9% dos estudantes trabalhavam. No caso da UFAL, porém, os estudantes trabalhadores correspondiam a um percentual de 36%. Nesse sentido, Elder Alves afirma que “o trabalho facilita o desempenho acadêmico, assim como pode sobrecarregar e comprometer o seu desempenho” (2020, p. 124).

A trajetória escolar pode ser compreendida como um fator que marca a vida acadêmica dos discentes. Em 2018, 80,7% entraram na UFAL por meio do Exame Nacional do Ensino Médio (Enem) e do Sistema de Seleção Unificada (MEC/Sisu). A grande maioria desses alunos vêm de escolas públicas, correspondendo a 54,3% dos casos (Alves, 2020, p. 139).

Um dado a ser destacado é que 81,1% dos estudantes da UFAL ingressaram na universidade por meio da primeira opção; já os da segunda opção correspondem a um percentual de 18,9%. Após o ingresso, cerca de 61% não trocariam de curso, enquanto 22,5% afirmam que mudariam, e 16,5% não sabiam responder. No âmbito da vida acadêmica, os indicativos da UFAL mostram que 38,2% dos estudantes dedicam menos de cinco horas diárias aos estudos; 34,3% tem uma dedicação entre cinco e dez horas; e 11,2% dedicam entre dez e 15 horas (Alves, 2020, p. 139-142).

O capítulo 14, intitulado *Saúde e Qualidade de Vida*, apresenta as dificuldades de saúde física e mental, cuidados médicos, odontológicos, acesso a serviços psicológicos, bem-estar, alimentação saudável e apropriada etc. Nota-se que 0,6% dos alunos fazem apenas uma refeição por dia; 6%, apenas duas refeições; e os demais fazem de três a seis refeições diárias. Além disso, 44,7% dos estudantes não praticam nenhum tipo de atividade física. Destaca-se, ainda, que 55,5% dos alunos só procuram o dentista quando apresentam algum problema, e 12,9% nunca vão (Alves, 2020).

O consumo de conteúdo cultural, como filmes, séries, livros, músicas, etc. também facilita a formação do conhecimento científico, potencializa a imaginação intelectual e fomenta a criatividade de modo geral, contribuindo, ademais, para o desenvolvimento acadêmico (Alves, 2020, p. 167). São mídias que têm potencial promissor, principalmente

em se tratando de obras literárias, cujo consumo é de 59,8% entre os estudantes, e filmes, com uma taxa de 46,1% (idem, p. 174). Outros parâmetros – como experiência em computação e domínio de línguas estrangeiras – são fundamentais para formar um estudante promissor. Nesse sentido, em 2018, descobriu-se que na UFAL somente 74,3% dos estudantes tiveram muita ou alguma experiência com computadores (Alves, 2020, p. 170). No quesito idiomas, porém, foi descoberto que 19,7% dos discentes possuíam domínio do inglês, e 39,7% não possuíam nenhum domínio. Esse dado é alarmante para a universidade, principalmente se levada em conta a carreira acadêmica dos discentes. Com relação ao espanhol, essa preocupação é ainda maior. Apenas 9% dos estudantes tinham domínio considerável, e 46% não tinham domínio algum. Tais números sinalizam para prejuízos futuros, como, por exemplo, nas provas de proficiência idiomática dos cursos de pós-graduação (Alves, 2020, p. 171).

Semelhantes dados são apenas uma pequena parte do que o leitor achará no livro *Perfil socioeconômico e cultural dos(as) estudantes da UFAL* (2020). Nessa obra, podem ser encontradas informações fundamentais, que certamente serão utilizadas em pesquisas sobre os estudantes da UFAL ou, até mesmo, para facilitar o desenvolvimento de políticas públicas e programas estudantis. Tais projetos futuros tornarão a vida acadêmica mais agradável e viável para qualquer perfil de estudante, o qual merece desfrutar de dignidade acadêmica. Para isso, no entanto, é necessário que os dirigentes das universidades tenham conhecimento de quem são seus alunos e tomem atitudes que visem a tornar a graduação um período cada vez mais prazeroso e de avanços acadêmicos para todos.

Referências

Alves, Elder P. M. (2020). *Perfil socioeconômico e cultural dos estudantes da UFAL*. Maceió: Edufal.

Recebido em 23 de fevereiro de 2023.

Aceito em 12 de setembro de 2023.

Nominata de Pareceristas deste número

Aline Fonseca Iubel (UFSCar)

Ana Clara Damásio (UnB)

Analú Garcia Borges (UFBA)

André Luiz de Souza Filgueira (UFPA)

Antônio Jeferson Barreto Xavier (UFRGS)

Bernardo Fonseca (UNICAMP)

Ciméa Barbato Bevilaqua (UFPR)

Claudia Turra Magni (UFPel)

Cristhian Moreira Brum (UFPel)

Eduardo Rocha (UFBA)

Esmael Alves de Oliveira (UFGD)

Felipe Aurélio Euzébio (Médicos sem Fronteiras)

Gabriela Pecantet Siqueira (UFPel)

Geruza Silva de Oliveira Vieira (UFMT)

Giovana Fagundes Luczinski (UERJ)

Gui Ruchaud (UFSC)

Guilherme Passamani (UFMS)

Guillermo Vega Sanabria (UFBA)

Gustavo Belisário (UFPB)

Ingrid Adrielle de Souza Freitas Santana (UFPel)

Joanalira Corpes Magalhães (FURG)

Keo Silva (UFSC)

Leandro Teofilo de Brito (UFRJ)

Leonardo Cardozo Vieira (FURG)

Louise Prado Alfonso (UFPel)

Luísa Maria Silva Dantas (UFPA)

Marcia Lika Hattori (INCIPIT-CSIC)

Marcos Castro Carvalho (UFRGS)

Mariana Kimie da Silva Nito (USP)

Marina Pereira Novo (UNICAMP)

Maurício André da Silva (MAE-USP)

Nina Acacio (UFSC)

Patricia Martins (IFPR)

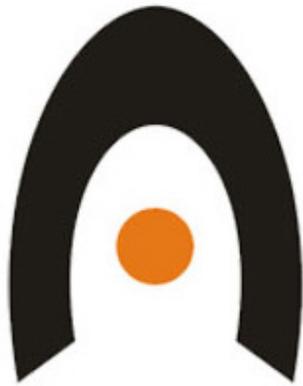
Sereno Gonçalves Repolês (UNIFESP)

Tamires Cristina dos Santos (UFSCar)

Tereza Cristina Barbosa Duarte (IFSul-Pelotas)

Thiago Barcelos Soliva (UFSB)

Vagner Barreto Rodrigues (UFPR)



antropologia **social**
programa de **pós-graduação**

