



anuário antropológico

v. 46 • nº 3 • setembro-dezembro • 2021.3

Dossiê “Nojo, humilhação e desprezo: Uma antropologia das emoções hostis e da hierarquia social”

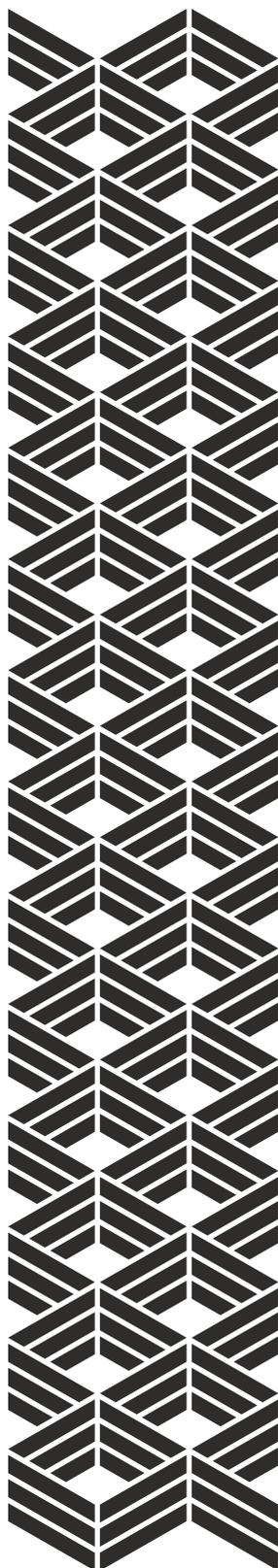
Antropologia das emoções hostis

Hierarquia

Exclusão moral

Filosofia

ISSN 2357-738X



anuário antropológico

v. 46 • nº 3 • setembro-dezembro • 2021.3

Dossiê “Nojo, humilhação e desprezo: Uma antropologia das emoções hostis e da hierarquia social”

Antropologia das emoções hostis

Hierarquia

Exclusão moral

Filosofia

ISSN 2357-738X

Linha editorial

Anuário Antropológico é um periódico fundado em 1977 por Roberto Cardoso de Oliveira que, atualmente, lança números quadrimestralmente pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de Brasília (PPGAS/UnB). Publica artigos originais, ensaios visuais e bibliográficos, resenhas de livros e filmes e outros textos de natureza acadêmica que apresentem pesquisas empíricas de qualidade, diálogos teóricos relevantes e perspectivas analíticas diversas. A Revista publica textos em português, inglês, espanhol ou francês. Uma vez triados pela Equipe Editorial, os textos são encaminhados a pareceristas externos para avaliação em regime de anonimato.

Equipe Editorial

Kelly Silva (Editora-Chefe)

Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, Brasil

Alberto Fidalgo Castro (Editor Associado)

Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, Brasil

Guilherme Moura Fagundes (Editor Associado)

Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, Brasil

Henyo Trindade Barretto Filho (Editor Associado)

Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, Brasil

Conselho Editorial

Andréa de Souza Lobo

Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, Brasil

Carla Costa Teixeira

Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, Brasil

Carlos Alexandre Barboza Plínio dos Santos

Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, Brasil

Carlos Emanuel Sautchuk

Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, Brasil

Christine de Alencar Chaves

Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, Brasil

Cristina Patriota de Moura

Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, Brasil

Daniel Schroeter Simião

Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, Brasil

Guilherme José da Silva e Sá

Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, Brasil

Henyo Trindade Barretto Filho

Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, Brasil

João Miguel Sautchuk

Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, Brasil

José Antônio Vieira Pimenta

Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, Brasil

José Jorge de Carvalho

Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, Brasil

Juliana Braz Dias

Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, Brasil

Kelly Cristiane da Silva

Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, Brasil

Luis Abraham Cayón Durán

Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, Brasil

Luís Roberto Cardoso de Oliveira

Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, Brasil

Luiz Eduardo de Lacerda Abreu

Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, Brasil

Marcela Stockler Coelho de Souza

Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, Brasil

Sílvia Maria Ferreira Guimarães

Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, Brasil

Soraya Resende Fleischer

Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, Brasil

Stephen Grant Baines

Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, Brasil

Wilson Trajano Filho

Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, Brasil

Conselho Científico

Alicia Barabas (*Instituto Nacional de Antropología e Historia, México*)

Antônio Augusto Arantes Neto (*Universidade Estadual de Campinas, Brasil*)

Carmen Rial (*Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil*)

Cecília Maria Vieira Helm (*Universidade Federal do Paraná, Brasil*)

Claudia Fonseca (*Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Brasil*)

Cristina Sánchez-Carretero (*CSIC - Instituto de Ciencias del Patrimonio, Espanha*)

Francisco Ferrándiz Martín (*CSIC - Instituto de Lengua, Literatura y Antropología, Espanha*)

João de Pina Cabral (*Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa, Portugal*)

Josildesth Gomes Consorte (*Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, Brasil*)

Luiz Fernando Dias Duarte (*Museu Nacional/Universidade Federal do Rio de Janeiro, Brasil*)

Mara Viveros (*Universidad Nacional de Colombia, Colômbia*)

Mariza Peirano (*Universidade de Brasília, Brasil*)

Michael Fischer (*Massachusetts Institute of Technology, Estados Unidos*)

Miguel Bartolomé (*Instituto Nacional de Antropología e Historia, México*)

Myriam Jimeno (*Universidad Nacional de Colombia, Colômbia*)

Raimundo Herald Maués (*Universidade Federal do Pará, Brasil*)

Roberto DaMatta (*Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Brasil*)

Roberto Motta (*Universidade Federal de Pernambuco, Brasil*)

Rosana Guber (*Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, Argentina*)

Satish Deshpande (*University of Delhi, Índia*)

Virginia García Acosta (*Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, México*)

Revisão

Gislene Maria Barral Lima Felipe da Silva

Secretaria Executiva

Laise Tallmann

Projeto gráfico

Laila Santanna

Pedro Joffily de Araújo

Diagramação

Áporo Editorial

Diagramação em Open Edition

Stefano Alfarelos

Supervisão editorial

Editoras do Anuário Antropológico

Departamento de Antropologia, sala AT - 40/29

Instituto de Ciências Sociais

Universidade de Brasília

70910-900 – Brasília, DF

Fone: (61) 3107-1560

revista.anuario.antropologico@gmail.com

Nominata de pareceristas

1. Andréa de Souza Lobo

Universidade de Brasília – Brasil

2. Artionka Manuela Góes Capiberibe

Universidade Estadual de Campinas – Brasil

3. Carmen Silvia Rial

Universidade Federal de Santa Catarina – Brasil

4. Daniel De Lucca Reis Costa

Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira – Brasil

5. David E. Sutton

Southern Illinois University – Estados Unidos

6. Eduardo Mattio

Universidad Nacional de Córdoba – Argentina

7. Elisete Schwade

Universidade Federal do Rio Grande do Norte – Brasil

8. Heloisa Buarque de Almeida

Universidade de São Paulo – Brasil

9. Iracema Hilário Dulley

Institute for Cultural Inquiry – Alemanha

10. Jerônimo da Silva e Silva

Universidade Federal do Sul e Sudeste do Pará – Brasil

11. Júnia Marúsia Trigueiro de Lima

Universidade Federal de Campina Grande – Brasil

12. Livio Sansone

Universidade Federal da Bahia – Brasil

13. Lorenzo Gustavo Macagno

Universidade Federal do Paraná – Brasil

14. Luiz Eduardo de Lacerda Abreu

Universidade de Brasília – Brasil

15. Luiz Henrique de Toledo

Universidade Federal de São Carlos – Brasil

16. Maria de Fatima Lima Santos

Universidade Federal do Rio de Janeiro – Brasil

17. Maria Filomena Gregori

Universidade Estadual de Campinas – Brasil

18. María Mercedes Gómez

Saint Mary's University – Canadá

19. Maria Rosário Gonçalves de Carvalho

Universidade Federal da Bahia – Brasil

20. Miguel Vale de Almeida

Instituto Universitário de Lisboa – Portugal

21. Natália Bouças do Lago

Universidade Estadual de Campinas – Brasil

22. Prash Naidu

Arcadia University – Estados Unidos

23. Roberta Bivar Carneiro Campos

Universidade Federal de Pernambuco – Brasil

24. Roberto Marques

Universidade Regional do Cariri – Brasil

25. Sonia Missagia de Matos

Universidade Federal do Espírito Santo – Brasil

26. Tatiana Helena Lotierzo Hirano

Universidade de Brasília – Brasil

sumário

DOSSIÊ

- Apresentação do Dossiê “Nojo, humilhação e desprezo no fazer social”** 09
Nojo, humilhação e desprezo: Uma antropologia das emoções hostis e da hierarquia social
María Elvira Díaz-Benítez, Kaciano Gadelha e Everton Rangel
- À queima-roupa: rebaixamento, prazer e desejo em casos de violência policial contra travestis** 30
Roberto Efrem Filho
- Shot at close range: demeaning, pleasure, and desire in cases of police violence against travestis** 49
Roberto Efrem Filho
- Do abjeto ao não-enlutável: o problema da inteligibilidade na filosofia de Butler** 67
Carla Rodrigues e Paula Gruman
- Nojo, humilhação e vergonha no cotidiano de usuários de crack em situação de rua** 85
Taniele Rui
- Disgust, humiliation and shame in the everyday life of homeless crack users** 108
Taniele Rui
- Um passado mal-acabado: políticas de rebaixamento étnico-racial da população cigana** 130
Nathalia Ferreira Gonçales
- De tutsi a inyenzi: humilhações, desprezos e violências na experiência interétnica ruandesa** 149
Caroline de Oliveira Mendonça
- Dá tamaquaré pra ele! Humanos e animais entre poder e humilhação na Amazônia Paraense** 167
Bruno Rodrigo Carvalho Domingues
- A monstruosidade da humilhação: Uma etnografia entre mulheres agredidas com agentes químicos** 187
María Elvira Díaz-Benítez
- The Monstrosity of Humiliation: An ethnography among women who've been attacked with chemicals** 207
María Elvira Díaz-Benítez

anúário antropológico

v. 46 • nº 3 • setembro-dezembro • 2021.3

RESENHAS

227

Happy Old Year. Nawapol Thamrongrattanarit, 113', Thailand, 2019.

Carolina Castellitti

233

VIEIRA, Suzane; VILLELA, Jorge (org). Insurgências, ecologias dissidentes e antropologia modal. Goiânia: Editora da Imprensa Universitária, 220. 349 p.

Luiza Dias Flores

table of contents

SPECIAL ISSUE

- Presenting the Special Issue “Disgust, Humiliation, and contempt: An anthropology of hostile emotions and social hierarchy”** 09
María Elvira Díaz-Benítez, Kaciano Gadelha e Everton Rangel
- Shot at close range: demeaning, pleasure, and desire in cases of police violence against travesties** 30
Roberto Efrem Filho
- Shot at close range: demeaning, pleasure, and desire in cases of police violence against travesties (English)** 49
Roberto Efrem Filho
- From the object to the ungrievable: the problem of intelligibility in Butler’s philosophy** 67
Carla Rodrigues e Paula Gruman
- Disgust, humiliation and shame in the everyday life of homeless crack users** 85
Taniele Rui
- Disgust, humiliation and shame in the everyday life of homeless crack users (English)** 108
Taniele Rui
- An Unfinished Past: Politics of Ethno-racial Subjugation Among Romani Population** 130
Nathalia Ferreira Gonçalves
- From Tutsi to Inyezi: humiliation, disdain, and violence in the interethnic Rwandan experience** 149
Caroline de Oliveira Mendonça
- Give him “tamaquare”! Humans and animals between power and humiliation in the Pará State, Amazon, Brazil** 167
Bruno Rodrigo Carvalho Domingues
- The Monstrosity of Humiliation: An ethnography among women who’ve been attacked with chemicals** 187
María Elvira Díaz-Benítez
- The Monstrosity of Humiliation: An ethnography among women who’ve been attacked with chemicals (English)** 207
María Elvira Díaz-Benítez

anúário antropológico

v. 46 • nº 3 • setembro-dezembro • 2021.3

REVIEWS

Happy Old Year. Nawapol Thamrongrattanarit, 113', Thailand, 2019.

Carolina Castellitti

227

VIEIRA, Suzane; VILLELA, Jorge (org). Insurgências, ecologias dissidentes e antropologia modal. Goiânia: Editora da Imprensa Universitária, 220. 349 p.

Luiza Dias Flores

233



dossiê

v. 46 • nº 3 • setembro-dezembro • 2021.3



Apresentação do Dossiê “Nojo, humilhação e desprezo: Uma antropologia das emoções hostis e da hierarquia social”

Presenting the Special Issue “Disgust, Humiliation, and contempt: An anthropology of hostile emotions and social hierarchy”

DOI: <https://doi.org/10.4000/aa.8898>

María Elvira Díaz-Benítez

Museu Nacional / Universidade Federal do Rio de Janeiro, Pós-Graduação em Antropologia Social, Departamento de Antropologia, Rio de Janeiro, RJ – Brasil

Professora no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional/UFRJ, co-coordenadora do NuSEX – Núcleo de Estudos em Corpos, Gênero e Sexualidade do mesmo Programa e diretora da Kalela, coleção de antropologia, da Editora Papéis Selvagens.

ORCID: 0000-0002-4007-7681

mariaelviriadiaz@mn.ufrj.br

Kaciano Gadelha

Universidade Federal do Rio Grande – Brasil

Professor Adjunto de Sociologia no Instituto de Ciências Humanas e da Informação na Universidade Federal do Rio Grande (FURG), Rio Grande - RS, coordenador do Núcleo de Estudos Afro-Brasileiros e Indígenas da FURG e membro do NuSEX do PPGAS/Museu Nacional. Doutor em Sociologia pela Universidade Livre de Berlim (2014).

ORCID: 0000-0001-5943-0791

kacianogadelha@gmail.com

Everton Rangel

Museu Nacional / Universidade Federal do Rio de Janeiro – Brasil

Doutor em Antropologia Social pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro (PPGAS/MN/UFRJ). Integra o Núcleo de Estudos em Corpos, Gênero e Sexualidades – NuSEX, do Museu Nacional e o Laboratório de Antropologia do Estado, regulação e políticas públicas (Documenta) do Programa de Pós-graduação em Sociologia e Antropologia do Instituto de Filosofia e Ciências Sociais (IFCS/UFRJ). Atualmente, é professor substituto de antropologia social no Instituto de Humanidades e Letras (IHLM) do Campus dos Malês, Bahia, da UNILAB.

ORCID: 0000-0002-1819-3432

era.rangel@gmail.com

A antropologia das emoções constitui um campo consolidado de pesquisa e reflexão nas ciências sociais. Em artigo recente, Ceres Victória e Maria Claudia Coelho (2019) analisam os modos como as emoções passaram a constituir uma área autônoma de estudos na antropologia na década de 1980, sob a influência de Michelle Rosaldo, Catherine Lutz e Lila Abu-Lughod. A importância dessas autoras estrangeiras é imensurável no que se refere aos modos como se organizou a disciplina no Brasil, muito especialmente a partir da noção de “contextualismo”, que indica que mais do que possuidoras de características essenciais, as emoções precisam ser interpretadas de acordo ao contexto de sua enunciação, sendo capazes de organizar “micropolíticas”, isto é, alterar as relações de poder nas interações. Ao trabalho de Maria Claudia Coelho e Claudia Rezende, autoras de “Antropologia das emoções” (2010), que hoje podemos considerar um livro fundamental na nossa formação acadêmica, somam-se esforços pioneiros, como o do antropólogo Mauro Khoury. No referido artigo, Victória e Coelho (2019) mencionam outros autores nacionais que têm participado desse esforço: Cinthia Sarti, Octávio Bonet, Jane Russo, Susana Durão e Rachel Aisengart Menezes. Além das iniciativas de Adriana Vianna, que tem pensado a relação entre emoções e processos de Estado; Luiz Fernando Dias Duarte, em suas pesquisas sobre o mundo nervoso das camadas trabalhadoras e suas análises sobre o individualismo contemporâneo; e Gilberto Velho, que há muito ensinou que toda antropologia sobre a gramática dos *projetos* é em si uma antropologia das emoções.

Este dossiê visa contribuir com esse campo de estudos. Nosso ponto de partida é um interesse comum por estudos de gênero, raça, corpos e sexualidade. Quando dizemos “nosso”, nos referimos ao trabalho individual de cada um dos organizadores deste dossiê e à convergência dos mesmos no grupo de estudos que articula as pesquisas de mestrandos e doutorandos de diversos programas¹. Fruto desse encontro foi a disciplina que Kaciano e María Elvira ministraram em 2017, no PPGAS/Museu Nacional, intitulada “Humilhação, nojo e desprezo no fazer social”. Naquele momento nos perguntávamos: Quais tessituras do social são compostas por práticas que envolvem o desprezo, o nojo e a humilhação? Por que propor uma análise a partir destas categorias?

Responder a essas perguntas implica aceitar o incentivo da antropologia das emoções e de abordagens que procuram interpretá-las extrapolando seu aspecto meramente psicológico para que se adentre na dimensão relacional de sua produção e em sua dimensão fenomenológica. Essas abordagens vão ao encontro de nossas etnografias que têm como vieses principais de análise as relações de gênero, raça e sexualidade, e sua articulação, isto é, a *interseccionalidade* que como método e teoria se consolidou nas propostas dos feminismos negros, decoloniais e do Terceiro Mundo.

Uma antropologia que se interessa pelos modos como se articulam os diversos marcadores sociais da diferença, e os modos como essa articulação é produzida e vivida nos planos da experiência, nos convidou inevitavelmente a voltarmos para a compreensão das emoções. A escolha pelo nojo, humilhação e desprezo não é fortuita, mas decorrente de constatações etnográficas que apreendemos ao lon-

1 Referimo-nos ao Núcleo de Estudos em Corpos, Gênero e Sexualidade do PPGAS/Museu Nacional, UFRJ.

go de nossas pesquisas com sujeitos racializados, interações interétnicas, minorias sexuais e de gênero ou pessoas inferiorizadas em função de classe e território.

Propomos que nojo, desprezo e humilhação são categorias úteis para a análise de marcadores sociais da diferença, mas sobretudo da desigualdade, porque existe um lugar social em que gênero, sexualidade, raça e classe são construídos e reconhecidos a partir de atos vexatórios e de rebaixamento. Acreditamos ser possível interpretar como esses marcadores sociais são construídos por meio das práticas da humilhação e, paralelamente, através das emoções suscitadas pelo ato de humilhar/desprezar e de sentir-se humilhado, desprezado ou mesmo com nojo de pessoas, coletividades e corpos. Assim, humilhação, nojo e desprezo são pensados como caminhos para a interpretação das gramáticas do racismo, da homofobia, da transfobia, bem como das situações em que são ativadas e atualizadas as hierarquias de gênero e de classe.

Vimos percorrendo diversos autores para os quais as emoções são caminhos para a interpretação das relações de poder (Lutz; Lughod, 1990) e que insistem que há emoções que nos designam um lugar nas hierarquias sociais e dizem respeito a atitudes morais (Kolnai, 2013; Miller, 1993, 1997; Katz, 2013; Nussbaum, 2006). Nojo, humilhação e desprezo pertencem a esse grupo de emoções a partir do qual é possível interpretar exercícios hierárquicos da diferença. Entre as emoções que nos convocam, a humilhação é a que tem recebido maior atenção de parte de pesquisadores de diversas áreas (Katz, 2013; Lindner, 2001; Miller, 1993; Nussbaum, 2006), talvez pela sua proximidade com outro tema de enorme importância no pensamento social, a *violência*. Assim, de forma indireta, sobre humilhação também têm realizado interpretações Frantz Fanon (1968); Judith Butler (2004); Giorgio Agamben (2008) e Achille Mbembe (2017), para mencionar apenas alguns dos mais influentes. Em todas essas análises, a humilhação é interpretada como uma prática de rebaixamento e inferiorização.

Nojo e desprezo denotam respostas de rechaço e afastamento a algo ou a alguém, o que se manifesta de diversos modos. Um desses modos de manifestação é a humilhação, que, por sua vez, pode ser um ato produzido por outras atitudes emocionais: ódio, medo, raiva, soberba ou, inclusive, desejo. Em nossas pesquisas percebemos, por um lado, que a tríade nojo, humilhação e desprezo conformam aquilo que Coelho (2010) tem chamado de *dinâmicas* ou *complexos emocionais*, isto é, um conjunto de emoções que se conformam mutuamente e se articulam umas às outras não sendo produtivo analisá-las isoladamente.

Por outro lado, percebemos que nas experiências pontuais, cada uma dessas emoções conforma novos complexos com outras emoções. Por exemplo, Díaz-Benítez (2019), em análise sobre a vivência da humilhação em relações de gênero, demonstra como a emoção de se sentirem humilhadas para as mulheres que acompanhou era construída através de culpa, medo, gratidão, esperança, arrependimento e nojo de si. E assim como vários outros autores (ver, por exemplo, Simião, 2006), percebeu que era necessário abandonar a analítica *per se* da violência para poder esticar os sentidos do que entendemos como violência, e adentrar de modos mais miúdos nas maneiras como os fenômenos se apresentam

às experiências.

O interesse de compreender as formas como estas emoções existem, são construídas e percebidas nas experiências bebe de outra fonte inspiradora para nosso trabalho: a filosofia de Aurel Kolnai. Este pensador, influenciado pela fenomenologia realista de 1920, argumenta que as qualidades anímicas podem derivar umas das outras e serem originadas a partir de suas combinações. Seu trabalho mais conhecido, defendido originalmente como tese de doutorado na década de 1930, se baseou na análise de três emoções: nojo, soberba e ódio. Sua metodologia consistiu na delimitação do fenômeno a estudar, colocando-o em contraste com outros similares, para extrair seus traços essenciais. Sua influência foi o método da redução eidética, que “consiste em analisar um fenômeno da experiência, identificando suas características essenciais frente a fenômenos similares, descrevendo-os e estudando-os até chegar a captar os momentos constitutivos do mesmo” (Vendrell, 2013, p. 9).

O nojo é uma emoção capaz de suscitar juízos morais. Despreza-se e humilha-se aquilo para o qual se levantou um juízo moral. O nojo é uma emoção *reativa*, insiste Kolnai, que acontece no corpo, e se manifesta por meio do desprezo. Ambas, nojo e desprezo, ratificam que aquele sujeito ao qual a emoção se dirige pertence a uma categoria inferior ou é inferiorizável. Por tal, quem sente nojo ou despreza, se define como superior perante o objeto.

Ainda que, em um primeiro momento, consideremos essas três emoções enquanto práticas de rebaixamento, a complexidade que as atravessa não nos permite situá-las apenas no plano do negativo. Sabemos que tais práticas podem ir de um polo a outro dos binômios prazer-desprazer e reconhecimento-anulação. Haveria espécie de “valor” ou “gozo” na produção do rebaixamento via desprezo, nojo e humilhação. Esse gozo tem sido chamado por Díaz-Benítez (2015) de *prazer pela hierarquia*. Há também usos políticos do nojo, a humilhação e o desprezo ou roteiros e relações que via prazer reimaginam essas emoções e fazem a dobra pelo gozo do negativo. Ao longo deste dossiê algumas pistas serão oferecidas nesse sentido.

Nojo, humilhação e desprezo: algumas chaves para sua compreensão

Diversos pensadores têm se dedicado à análise dessas três emoções/atos diretamente ou têm se aproximado das mesmas devido à análise de emoções correlatas ou como desdobramento de pesquisas em temáticas sócio-históricas, tais como guerra, política, colonialismo, totalitarismo, escravidão, pobreza, desigualdade, gestão de populações, encarceramento, conjugalidade, sexualidade, entre outras. Por exemplo, o estudo da humilhação, comenta o historiador Edgard Salvadori de Decca (2005), nas ciências humanas e sociais é recente, tendo a ascensão do nazismo como dispositivo principal de reflexão. Segundo o autor, foi essa experiência que levou a uma interpretação da humilhação em sua dimensão coletiva visando à compreensão de psicologia, emoções e comportamentos de massa, incentivando, por sua vez, análises que diferenciariam o sentimento da humilhação de outros,

como trauma e vergonha.

O desprezo, por sua vez, tem sido analisado sob diversos vieses e em relação a outras categorias. Podemos enumerar as ideias sobre *repugnância*, que ganharam centralidade no estudo de Martha Nussbaum; a análise sobre *ódio* e *aversão* desenvolvida pelo já citado Aurel Kolnai; as ideias sobre *precariedade* e *reconhecimento*, que tal como desenvolvidas por Judith Butler têm ganhado ampla relevância nas ciências humanas; ou as ideias sobre *antinegritude*, fundamentais no pensamento afropessimista dos Estados Unidos (Wilderson III, 2021). Já o nojo tem sido uma temática relevante principalmente na filosofia com desdobramentos frutíferos no universo das artes. Iniciaremos nossa reflexão com essa emoção, amarrando ao longo de nossa breve exposição apenas alguns autores que nos permitem apresentar melhor uma agenda de pesquisa e cientes de que o universo de pensamento ao redor dessas emoções é infinitamente maior.

Em seu importante ensaio sobre o nojo, Aurel Kolnai propõe um entendimento dessa emoção com base na fenomenologia de Husserl. Segundo Kolnai, a fenomenologia contribuiria em definir a característica unívoca do nojo, diferenciando-o de outras emoções, como a angústia, por exemplo. Assim, seu ensaio parte desde uma busca pelo significado do nojo até o estabelecimento de princípios da intencionalidade e da relação do nojo com os objetos, ou seja, com aquilo que pode ocasioná-lo. Kolnai parte da ideia de que o nojo nunca se relaciona com o inorgânico. O nojo sempre se relaciona com algo que é da ordem do orgânico, da deterioração da matéria orgânica, sua putrefação, viscosidade, etc. O texto de Kolnai passa por muitas das imagens do nojo, ainda que o autor insista em sair de uma definição imediata demais ou simplista, como a redução do nojo à ânsia de vômito. Sob esse véu, aspectos morais e também da própria materialidade física das coisas vão dando corpo à experiência de repulsa que caracteriza o nojo.

Em contraste com outras emoções, o nojo se apresenta mais fisiológico que a cólera e a angústia. Kolnai faz uma grande digressão de aproximações e distanciamentos do nojo com a angústia. Em ambas as emoções, o aspecto corporal está presente e também se relaciona com sentimentos de defesa. Na comparação com o desagrado, o nojo se sobressai pois nem toda sensação de desagrado vem acompanhada de nojo. O ponto fisiológico se faz aí pertinente porque nem tudo aquilo que desagrada ou que pode ser condenado moralmente é capaz de provocar nojo, essa reação que tem no corpo quase que uma dimensão performativa. Quanto aos aspectos da sua intencionalidade e objetividade, o nojo se dirige para o exterior. Kolnai afirma que mais do que provocador, o nojo é algo que perturba.

Emoções como o nojo e o desprezo precisam de uma *base cognitiva* para ter lugar, que pode ser produto de uma percepção, uma fantasia, um juízo ou uma suposição. Vale a pena reter essa ideia sobre as bases cognitivas, pois mais do que nos levar a interpretações sobre particularidades psicológicas, ela pode servir para analisar imaginários coletivos e relacionais que, em se tratando de emoções que marcam hierarquias, não raramente redundam em estigmatizações, separações, políticas do rebaixamento, atitudes hostis e violências. Contudo, mesmo o nojo tendo como uma de suas características primordiais a reação corporal de

desprezo e afastamento, ele possui uma qualidade paradoxal: aquilo que repele pode simultaneamente atrair, ideia também presente em *The anatomy of disgust*, de William Ian Miller (1997). Há axiologicamente uma ambivalência implícita em que rechaço e fascinação podem se conjugar em relação ao objeto do nojo, e nesse sentido, a estrutura do nojo tem uma clara analogia com a estrutura do desejo. O nojo é sempre proximidade, presença e realidade. O desprezo, por sua vez, se configura como uma reação a uma emoção hostil, sendo uma decorrência (se despreza aquilo que gera ódio, aquilo que gera nojo). Simultaneamente pode ser um dispositivo: aquilo que se despreza é submetido a humilhação.

No campo da investigação estética, Winfred Menninghaus (2003) propõe uma teoria e história do nojo articulando contribuições da filosofia, da literatura, da psicanálise e das artes naquilo que seriam as bases filosóficas para o entendimento dessa emoção. O nojo assim definido aparece como uma emoção relacionada a uma repulsão violenta que diz sobre a presença e proximidade de algo intolerável que provoca uma reação orgânica (no sentido mais carnal do que meramente fisiológico) na forma de uma estranha sensação. O nojo se relaciona com esse algo que toma e invade o corpo sensível da pessoa, a presença intrusiva de algo que se esboça para além do julgamento de valor, mas que em muitas das ocasiões se relaciona com a dinâmica inconsciente em que se fixam as ordens morais. Além disso, é no registro do juízo estético, ou seja, de uma experiência das sensações, que uma teoria sobre o nojo pode ser esboçada, já que esse é também o campo de pesquisa do autor. Mas como esboçar essa teoria se o discurso estético da modernidade que fundamenta a experiência da fruição foi construído em relação com o belo e o sublime, banindo o nojo da esfera de apreciação? Nas tramas dessa base filosófica, Menninghaus amplia e trabalha nos limites do estético enquanto reduzido a uma dimensão do belo e do sublime para evidenciar um outro domínio da experiência estética que diz dessa atração/fascinação inconsciente pelo desenho daquilo que está relacionado ao horror, ao abjeto e ao repulsivo. Enquanto proximidade de uma gramática das sensações intrínseca à experiência do vivente que consiste também em uma experiência da decomposição orgânica, a relação com o que se repele, se dejeta, enfim, evidencia a onipresença e ambivalência do nojo em toda experiência estética que se faz assim sentir.

No domínio de uma política das emoções articulada com os campos do desejo, do erótico e da relação de prazer/desprazer, Menninghaus chega às considerações de autores como Freud, Kristeva, Bataille, Nietzsche e outros. Nesse ponto, o nojo emerge como emoção que articula ordens morais, políticas, sociais e de subjetivação, um ponto que vai ser marcante nas teorizações sobre o nojo no século XX, principalmente se pensarmos, dentre as várias contribuições, aquela que traz a psicanálise acerca da sexualidade e do recalque das pulsões nas formações da neurose e da perversão, contribuindo especificamente com um aspecto inconsciente da relação entre nojo e repressão/recalque abordado por Menninghaus em um capítulo que ele dedica ao trabalho de Freud. A leitura de Menninghaus sobre a contribuição da psicanálise para novos entendimentos acerca do nojo em muito recorda a análise de Norbert Elias sobre o processo civilizatório como sublimação

da violência e recalçamento das pulsões, especialmente no que se refere às zonas erógenas, às sensações do olfato e do tato. Menninghaus combina sua análise tanto com a leitura do mal-estar na civilização quanto com as considerações de Freud acerca do aspecto polimorfo das pulsões que se expressaria seja pelo rompimento da barreira do nojo no caso das perversões, seja nas neuroses em que o nojo exhibe uma complexidade das fantasias amarradas em uma determinada formação sintomática. Em Freud, Menninghaus encontra as bases para uma nova teoria do nojo no campo da arte, na medida em que a compreensão da arte pela psicanálise a entende como lugar onde se opera com a suspensão do nojo, transformando o repulsivo em elemento poético e rompendo a barreira da repulsão. Assim vamos nos aproximando da relação do nojo como elemento inclusive para pensar a transgressão em arte.

Do nojo passamos ao conceito de abjeção formulado por Julia Kristeva (1982). A autora problematiza o abjeto num momento anterior ao qual a ordem simbólica se instaura demarcando fronteiras e bordas corporais na diferenciação do eu-Outro. A imagem mais arcaica que a psicanalista e teórica literária elege para definir a abjeção se refere ao nojo alimentar: a boca que fala e come é também a boca que repele o alimento abjeto. A teoria da abjeção de Julia Kristeva encontrará eco em todo um conjunto de manifestações da arte contemporânea que vem a trabalhar com toda a carga de afecção em torno da abjeção explorando objetos, sensações e experiências que transgridem o palatável. O abjeto na arte funciona assim como uma ação que desmantela as ordens normativas que regulam os corpos e os sentidos no espaço da experiência estética: desde trabalhos mais clássicos em que o abjeto contesta a sacralização do objeto de arte, como no famoso “Merda de Artista”, de Piero Manzoni, até os trabalhos nos campos da arte feminista, queer e pós-pornô, em que o abjeto movimenta toda a crítica e desconstrução da normatização dos corpos e da abjeção das sexo-dissidências, uma outra política das emoções se instaura enquanto potência antinormativa. Uma leitura nessa direção será o trabalho de Judith Butler sobre os atos corporais subversivos e a abjeção das sexualidades dissidentes em *Problemas de gênero* (2003) e *Corpos que importam* (2019), ao retomar o conceito de abjeção em Kristeva.

Ao articular os estudos sobre o nojo com a questão da abjeção social, a escritora Rocío Santiesteban (2008) o entende enquanto uma emoção socialmente construída, articulada com outras nas dinâmicas de subalternização e hierarquização, que passou a investigar no contexto peruano em vários momentos da história recente daquele país em que se deram distintas formas de violência. Assim, o nojo atua, segundo a autora, como um fator combinado a outras emoções (desprezo, ódio, humilhação, rechaço) nas dinâmicas de violência e regimes de exceção bem como na espetacularização do sujeito, do abjeto em formas ritualizadas de exercício do poder (no caso dos programas televisivos analisados pela autora em que se espetacularizam morbidamente a pobreza e vulnerabilidade das classes populares). Os limites do nojo se mobilizam de acordo com os discursos autoritários que produzem o outro enquanto dejetado em um processo definido pela autora por “basurización simbólica”. Desse modo, o nojo se relaciona com as diferentes for-

mas de exclusão e discriminação. O nojo se torna o signo do excesso necessário para a desumanização do outro, sua desfiguração corporal e nos crimes contra as mulheres e genocídios que caracterizam a guerra suja.

O excesso é uma categoria fundamental tanto para a construção das emoções e atos que ocupam nossa atenção como para a compreensão de seus efeitos sociais e sua transformação em gramáticas de violência e exclusão. O excesso e o que ele faz com as emoções é importante nos dois autores que têm se dedicado ao estudo da humilhação que escolhemos aqui para tecer este diálogo.

O primeiro é o ensaio *Massacre Justo*, de Jack Katz (2013). Originalmente escrito em 1988 como parte do livro *Seductions of crime*, oferece um olhar interessante sobre situações em que sentimentos de humilhação rapidamente se transformam, a ponto de extrapolar em assassinatos. Primordial desse artigo é a capacidade do autor para analisar a situação em si, ou os modos como aquele que pratica o crime define a situação no preciso momento em que o vive. *Definição da situação* é uma premissa de George Herbert Mead, chave no interacionismo simbólico, e implica, em casos como os analisados por Katz, o afastamento teórico e metodológico de ideias preconcebidas sobre a psicologia ou as motivações do assassino. Os exemplos reunidos por Katz permitem-lhe argumentar que há na execução desses atos, por parte do vitimador, a defesa de uma versão do bem que é moralmente significativa. O chamado é a perceber que há no homicídio comum uma forma moral que define a experiência e a faz inteligível, ou ao menos possibilita sua explicação. A vivência da humilhação nesses casos se coloca no âmbito daquilo que excede uma visão sobre o que se considera justo e procura um ponto de extinção da emoção que decorre no crime. Particularmente interessante é o modo como Katz demonstra o quanto essa emoção opera em temporalidades velozes junto de outras emoções, e está aberta a transformações igualmente instantâneas. Sensação de se sentir insultado, presença de outras pessoas na cena tornando esse insulto público e comentários provocadores que são assumidos como desafios a um valor atuam como dispositivos emocionais para a irrupção de um ato de morte em arranjos relacionais de proximidade ou intimidade. Nesse tipo de contingências, a ira transforma a experiência da humilhação, ambas emoções que podem ser vivenciadas pelo sujeito como estando compelido por forças que não consegue controlar. A certa altura do ensaio, o autor diz:

[...] A humilhação e a ira são sentimentos holistas, vivenciados como algo que transcende os limites corporais. Na humilhação, a pessoa é tomada por um desconforto intolerável. A humilhação a força a sentir-se como alma, a ganhar uma intensa consciência de que seu ser é espiritual e não está protegido por limites físicos entre o interno e o externo [...] a humilhação toma conta da alma invadindo o corpo inteiro. O corpo humilhado é insuportavelmente vivo; a essência do ser está humilhada [...] O assassino irado não precisa se perder em ira; só precisa reconhecer que já se perdeu em humilhação [...] Dizendo de outra forma: quando uma pessoa fica irada, confirma sua humilhação ao transcendê-la (Katz, 2013, p. 236, 237).

Há uma dimensão fenomenológica na explicação de Katz sobre a humilhação que nos parece de enorme relevância. De fato, quando ele descreve as emoções, o faz por meio de metáforas sobre temperaturas, cores, posicionalidades (para cima/para baixo), e estados da matéria (líquido/gasoso). Exemplos como “a ira é vermelha, quente e explosiva”, “a ira sobe em sentido da cabeça”, “a humilhação puxa para abaixo”, “reduz a estatura de quem a sente”, entre outras, insistem na compreensão das emoções em sua dimensão corporal e tal como se apresentam à experiência.

O trabalho de Katz é muito mais rico do que aqui podemos mencionar. Destacamos alguns pontos que acreditamos serem fundamentais para um tipo de análise sobre as emoções que evite explicações *per se* sobre as mesmas ou sobre noções mais estruturais, como é o caso da violência.

Um dos livros de maior fôlego na analítica da humilhação foi escrito pelo jurista William Ian Miller. *Humiliation and other essays on honor, social discomfort and violence*, de 1993, levanta ponderações fundamentais para a compreensão das gramáticas da violência, heroísmo, honra, psicologia e historicidade da humilhação. Para a nossa economia argumentativa, vamos nos centrar em alguns dos assuntos que nos parecem mais rentáveis: a ligação profunda entre as emoções e as respostas corporais, as formas da linguagem para a expressão das emoções e suas relações com a cultura, e figuras da humilhação que em suas formas expressivas devem ser analisadas em relação e distanciamento de domínios similares. O autor propõe examinar o domínio da humilhação como sendo diferenciável da vergonha (*shame*) e do constrangimento ou embaraço (*embarrassment*). Ainda, propõe a interpretação de duas facetas da humilhação: uma com H, que anuncia um extremo e estaria mais próxima de analíticas sobre campos de morte, tortura ou diversas perversões, para se centrar na humilhação familiar e pública, aquela que admite um *h* minúsculo, e é decorrente de interações cotidianas, afrontas menores a nossa autoestima e respeito próprios. Esta última forma de humilhação com *h*, estaria mais próxima dos embaraços ou constrangimentos (inclusive do campo do divertimento e do humor) e longe das experiências ou narrativas de grandes violências.

O exercício realizado por Miller evoca grandemente o método de Kolnai: o entendimento de uma emoção a partir do que ela não é, das diferenças minuciosas, os modos como os contextos em que elas são vividas alteram seus significados e os efeitos no corpo. Para dar alguns exemplos, podemos apreender a diferença dos modos como em uma “cultura do *honor*”, a vergonha se localiza como um domínio da humilhação, menos como um sentimento e mais como um *estado social* – o envergonhado nesses casos, para se sentir humilhado, não precisa de ser visto por outrem, mas apenas sentir que os valores que respeita socialmente foram infringidos – e vergonha em discursos diários e corriqueiros, em que se afasta da humilhação. No primeiro – e sabemos isso por uma longa literatura antropológica –, a vergonha se associa mais a ideias como honra, respeito e reputação, enquanto em expressões como “*what a shame*”, a vergonha não denota

necessariamente nem humilhação, nem constrangimento. Assim, Miller discorre sobre a humilhação como um sentimento interno, um fato social, e um estado existencial, se preocupando, aliás, pelas atitudes humanas de evitação da mesma. Um desses mecanismos de evitação é a humildade, que pode proteger os sujeitos da humilhação dependendo dos modos como seja articulada, e a auto-humilhação como estratégia de antecipação, que, dependendo do contexto, tem o poder de constranger os outros, ou de fazer que o outro se engaje em respostas correlatas, como é o caso do pedido de desculpas.

Em sua descrição, Miller reflete também sobre rituais de iniciação que partem de gramáticas da humilhação. Esse tipo de ritual, pondera o autor, concebe a humilhação como um teste para a possível obtenção da honra e da incorporação de um sujeito como membro de um grupo, ou podem oportunizar a integração do sujeito no grupo, mas a partir de sua imputação de um *status* mais baixo. O que o autor aponta é que nos rituais de humilhação está presente a encenação das hierarquias: sujeitos em posição de rebaixamento como prelúdio para sua elevação, ou sujeitos em situações de equidade que, via ritual humilhativo, têm o seu ser diminuído. E é nesse caminho de ideias que adentra em humilhações com H, como a tortura, insistindo em que esta arroga um extremado rebaixamento do sujeito, mas mesmo assim conservando dele sua humanidade, pois esse resto de humanidade é fundamental para que a humilhação seja possível: os torturadores “sabem que as pessoas que torturam são seres humanos e é por isso que os torturam, na esperança de revelá-los como não sendo aquilo que sabem que são. Não há emoção em fazer um rato agir como um rato. A emoção está em tornar um humano um rato” (Miller, 1993, p. 166).

19

Emoções hostis e uma agenda de pesquisa

De modo breve desejamos neste aparte explicitar algumas pautas que guiam uma agenda etnográfica em nojo, humilhação e desprezo.

Os limites de abordagens estabilizadas

Partiremos de duas categorias, *violência* e *abjeção*, para exemplificar o que está em jogo.

Um trabalho etnográfico de uma fenomenologia das emoções implica a desnaturalização do que entendemos por violência. Insiste na necessidade de observar e interpretar os modos como os sujeitos – em certas circunstâncias de interação, respondendo a certos contextos e aos jogos de moralidade – conseguem sentir e nomear suas experiências. Assim, partimos de aceitar que nem todo ato agressivo é configurado por aquele que o vive como violência (tampouco necessariamente para aquele que o executa), e que para que a interpretação do ato como violência aconteça, é necessária uma transformação no âmbito das emoções e um trabalho subjetivo moral (Simião, 2006) que, às vezes, somente acontece em temporalidades posteriores.

Humilhação é uma emoção/ato costumeiramente evocada em situações que implicam processos de inferiorização, estigmatização, agressão e produção de desigualdade. Importa, portanto, descrever os modos como a humilhação opera (suas coreografias e gramáticas), seja dando sentido e forma à categoria escorregadia da violência, seja afastando-se dela e dando vida a outros processos subjetivos e sociais. Por isso mesmo, é preciso também estar atentos à desnaturalização da humilhação, isto é, importa compreender quando ela se transforma em outras emoções (quais complexos emocionais conforma) ou quando é vivida e nomeada pelos sujeitos na chave de sensações e emoções que não nos parecem óbvias: constrangimento, vergonha, vexame, ironia, ridículo, mágoa, etc.

Deve-se destacar que esta ênfase fenomenológica não nega a importância da interpretação da violência a partir de pautas sociológicas mais abrangentes (afinal de contas, prezamos a apropriação de conceitos como racismo estrutural, crime de ódio, violência de gênero, homofobia), apenas insiste na pertinência de olhar para os modos como as emoções informam as formas e os sentidos que os sujeitos dão (e como nomeiam) a situações contingentes, atentando para a polissemia das categorias analíticas de uso recorrente (violência) e chamando atenção às maneiras como os nossos interlocutores dão inteligibilidade a elas e/ou as refutam a partir de emoções como o desprezo, o nojo e a humilhação.

O mesmo acontece com a abjeção. Apreendemos com Judith Butler (2003) que o abjeto é o exterior constitutivo da norma, aquilo que se localiza para além dos limites do inteligível. Chama a atenção o impacto desta categoria nas mais diversas análises, em que passa a denominar indubitavelmente o monstruoso, o sujo, o dissidente, ou o transgressor. Deve-se notar, porém, que Jorge Leite Jr. (2012) chamou atenção ao quanto “monstro” é uma noção que, mesmo fazendo alusão a um sujeito que se localiza fora dos mais diversos limites, não é abjeto porque é uma categoria de reconhecimento e inteligibilidade social. No tipo de análise que segue de perto as emoções, é preciso decompor teorias estabilizadas, como aquela da abjeção, e ver de que forma ou não elas se vinculam a alguns processos que estamos designando a partir das categorias (ao mesmo tempo, êmicas e analíticas) nojo, humilhação ou desprezo, visando entender aproximações, afastamentos e diferenças, ou inclusive entender as mesmas problemáticas sociais por outros caminhos. Nesse sentido, vale nos perguntarmos mais frequentemente sobre as maneiras como o rebaixamento incurso à humilhação, antes de conformar o ininteligível, faz subjetividades e corpos putrefatos, degradados, porém ainda humanos e ainda a serem destruídos sempre e uma vez mais. É porque estamos interessados nesse resto de humanidade, no estatuto social do resto, que nos perguntamos sobre as aproximações e os distanciamentos entre as noções de abjeção e violência e os processos implicados no nojo, no desprezo e na humilhação.

O peso da corporalidade: entre emoções reativas e atos dirigidos à carne no fazer da desigualdade

Destacamos novamente a importância da dimensão corporal para a análise

das emoções em atravessamento com a interseccionalidade. Por um lado, a marcação da diferença não raro é colocada na linguagem do nojo: a cheiros, secreções/substâncias e proximidade com sujeitos que nesse ato são inferiorizados (sujeitos racializados, minorias sexuais, pessoas em condições de pauperização física). Vale a pena perceber quando essas emoções reativas se configuram no plano das sensações, dos humores, e quando respondem a sentimentos internalizados. Do mesmo modo, há gestos de criação de fronteiras e evitação (étnicas, raciais, sociais, de gênero e sexualidade) que também tomam como pauta as diferenças corporais. Na construção histórica do racismo, a diferença de cor de pele é uma das características mais marcantes, e com ela vêm atitudes hostis para outros atributos do corpo, como o cabelo. Chamamos a atenção a outras dimensões corporais “menores” que criam fronteiras: a qualidade dentária, a estatura, ou a higiene, apenas para mencionar os artigos de Nathalia Gonçales, Caroline Mendonça e Taniele Rui, que aparecem neste dossiê.

Por outro lado, atitudes e atos de desprezo e humilhação frequentemente são dirigidos ao corpo daquele que se deseja rebaixar. Estamos falando de formas humilhantes de violentar, marcar, extinguir a vida e/ou seguir violentando, mesmo depois de matar. É essa dimensão orgânica da humilhação, que se constrói em e através da carne e se materializa de formas estéticas (às vezes com fundamentos pedagógicos), que nos permite concatenar etnograficamente experiências de temporalidades dissimiles (por exemplo, castigos e humilhações de ex-escravizados a experiências contemporâneas de agressões físicas vividas por pessoas negras); e sujeitos diversos (em raça, classe, gênero, sexualidade, corporalidade e território) relacionados entre si por sua posição desigual em relação a normas e hegemonias.

21

Arte, prazer e política na humilhação, o nojo e o desprezo

Práticas artísticas e demais dispositivos estéticos políticos contemporâneos têm contribuído para estratégias de saída de uma gramática normativa e higienizadora das emoções que constroem corporalidades ao regime binário racializado e genderizado de produção da diferença. Assim, se formulam novas imaginações políticas, para além da imagem do mundo tal como o conhecemos e também da obediência a uma positividade tóxica, geradora de várias dinâmicas de exclusão, segregação e estruturação de um mundo de inimizade. A mobilização da gramática das emoções hostis a seu limite nos revela as ambiguidades e complexidades das relações entre desejo, prazer e transgressão. Jack Halberstam (2019), por exemplo, fala de uma arte queer do fracasso e de uma baixa teoria na deserção das gramáticas do sucesso através do programa de formas radicais da passividade, do masoquismo e da recusa.

Em um conjunto de ações, manifestam-se forças de redistribuição da violência (Mombaça, 2020). Propõe-se, então, problematizar a pureza da cisheteronormatividade colonial e do racismo no seu trabalho necropolítico, em que o excesso da morte e do sangue adquirem um aspecto luxuoso (Mbembe, 2017), pelo transbordar dos fluxos materiais e corpóreos considerados abjetos. No contexto *sudaca* das

ações performativas e políticas de coletivos sexo-dissidentes e desobedientes de gênero, contestam-se a colonialidade e higienização das identidades dissidentes. Por exemplo, as performances do Coletivo Coyote abordadas por Gonçalves (2019) trabalham com um conjunto de materiais considerados nojentos de forma perturbadora, o que nos permite “pensar uma política de resistência contra as trajetórias mortíferas do poder que marcam nossos tempos. Nesse corpo sujo reina notadamente o contágio, a infecção, a putrefação e a transmissão do risco” (Gonçalves, 2019, p. 175). A urina, o sangue, as fezes, as secreções corporais aparecem nas ações diretas das estratégias anticoloniais, pós-pornôs e pornoterroristas. Os limites do nojo nessas ações são esgarçados, mostrando os terrores normativos que fizeram da manutenção da abjeção o roteiro de uma ritualística das ficções modernas de poder que estruturam esse mundo e são desmontados e postos em xeque através de estratégias de desmantelamento das fantasias coloniais. No trabalho anticolonial da performance, a descolonização implica também a *desculonização* no trabalho em performance de Pêdra Costa (Gadelha, 2018). Estamos, portanto, insistindo na importância de seguirmos nos perguntando sobre os trabalhos políticos realizados pelas emoções hostis não somente como reatualização do mundo tal como conhecido, mas também como atos de contestação, que podem se dar no campo da arte e além.

Sobre o dossiê

Em seu artigo, Roberto Efrem parte das cenas em que a homofobia sofrida pela população LGBT é publicamente nomeada para nos propiciar um mergulho no interior do que chamou imagens de brutalidade, visando descrever os movimentos através dos quais a humilhação, o nojo e o desprezo se coadunam e assim atuam. Se os interlocutores de Efrem têm como um de seus objetivos converter publicamente violência em crime, o autor olha para essa conversão, nem sempre bem-sucedida, atentando ao conteúdo das narrativas orais e processuais que dão vida à brutalidade. Isso implica afirmar que os sentimentos hostis se articulam através de gramáticas, isto é, não estão fora da linguagem, e os ritmos através dos quais se apresentam são muitas vezes coreográficos. A título de exemplo, que se considere o relato de Lua, uma travesti que recusou a cantada de um policial que por isso a atacou atrás de um bar: “[ele] começou a rasgar minha roupa, eu comecei a gritar, ele colocou um cano da arma no buraco do meu nariz, queria colocar na minha boca, passou por aqui e foi descendo, esfregou no meu peito ainda. Aí, quando chegou na minha perna, deu um tiro à queima roupa”.

O caminho percorrido pela arma desse policial no corpo de Lua remete à história da vulnerabilização de um sujeito coletivo que luta para afirmar a homofobia. Essa história é a condição de possibilidade dos gestos que parecem visar menos exterminar do que rebaixar até o ponto em que o espírito seja degradado e o corpo marcado por um buraco de bala. O movimento da humilhação é circular: faz subjetividades fazendo corpos, ou o inverso. Há nisso gramaticalidade, pois a forma da violência que se volta à Lua requer um modo conhecido e repetitivo de

rebaixamento, aquele que pressupõe a sexualização e a disponibilidade sexual de trans e travestis. Há também gênero quando o cano da arma é uma força estatal masculina, cujo movimento enquadra o corpo do outro como um território da humilhação e faz desse corpo um índice, nas palavras do autor, das emoções, quicá desejos, sentidas pelo agressor. Se a prática da humilhação pode produzir um nó poroso entre a violência sexual, estatal e letal, o nojo pode ser uma emoção acionada na tentativa de explicar a aversão a corpos trans e travestis, que, concomitantemente, podem ser sexualmente desejados por quem os degrada. Efreem sugere que a noção de nojo de si pode se voltar contra a homossexualidade ao estigmatizá-la como a causa da violência e ao tratar a figura do homossexual como redutível à própria sexualidade. Os argumentos sobre o nojo enquanto aversão internalizada, explorados pelo autor a partir do caso de um “serial killer de travestis”, indicam a rentabilidade da análise da subjetividade implicada nessa emoção. Caminho este seguido neste dossiê por Carla Rodrigues e Paula Gruman em artigo que trata da noção de abjeção na obra de Judith Butler. Seria o nojo de si uma contraparte necessária do processo de fundação do sujeito através da abjeção?

A temática da fronteira é introduzida pelas autoras não somente para insistir que o abjeto resulta de um processo psicossocial que regula os limites e a estabilidade daquilo que é socialmente inteligível, como também para demarcar que a “ex-pulsão” do intolerável que caracteriza a abjeção assombra ao sujeito tanto a partir do exterior quanto do interior: como se o ato de recusar a parte de si intolerável permanecesse marcando o sujeito que diz não ser aquilo que rejeita e “termina” passando a existir no rastro que essa rejeição deixa em sua fundação. As autoras sustentam que o abjeto é um excluído paradoxal que pode assumir a forma de um horror a si mesmo, um nojo internalizado que viabiliza o sujeito através de uma identificação que, embora refutada, já aconteceu. Pensemos no caso da heterossexualidade descrita por Butler como uma identificação com a homossexualidade que se realizou e, no entanto, não pode ser afirmada sem ameaçar a integridade do sujeito normativo. A dissolução psicótica seria uma dessas ameaças, visto que o reconhecimento dessa relação velada e fundamental entre o sujeito e o abjeto imporá a entrada no campo do social daquilo que não pode nele adentrar – foraclusão – sem questionar o próprio processo de constituição do sujeito. Em outras palavras, o que está em jogo é a admissão de que todo “eu” é constituído por um “não-eu” com o qual pode ser nutrida uma relação de nojo que, por sua vez, aterroriza o sujeito de dentro e de fora e, ainda assim, lhe permite alguma estabilidade. O nojo de si parece ser um sentimento residual de um duplo movimento de formação (interno/externo), que, ao operar nos termos na norma, aloca aquele que é considerado sujeito em condição de ter uma vida que conta como humana e, em contraposição, enquadra o outro abjeto como tendo uma vida que, desde o nascimento, não conta como tal.

As formulações acima sugerem que nos perguntemos sobre as práticas regulatórias através das quais se instaura e reafirma o que conta ou não como um corpo humano. Para Butler, corpos não preexistem às normas que regem a sua

materialização e governam os seus limites instáveis. Lembrando a preocupação de Mary Douglas (1976) com a homologia entre as fronteiras corporais e sociais, a autora sugere que o abjeto pode ser tanto aquilo que foi expelido do corpo quanto um corpo expelido da ordem social. Nos dois casos, o abjeto está vinculado a um trabalho de purificação realizado pelos senhores da ordem e à poluição capaz de ameaçar o social e os sistemas classificatórios, o que nos leva a indagar sobre os poderes e as fraquezas da pureza e da poluição e, mais detidamente, sobre as condições de existência dos corpos que habitam as margens e transitam nas fronteiras entre o humano e o dejetivo. No caso dos usuários de craque, conta Taniele Rui neste volume, os limites do social são continuamente produzidos através da humilhação direcionada ao corpo que, repetidamente tratado como lixo humano, assume a classificação que lhe foi imposta e se envergonha de assim sê-lo. “Olha a minha situação”, dizem os usuários na tentativa de justificar o porquê de se esconderem quando veem alguém que conhecem. Trata-se de uma locução que explicita que a vergonha é contraparte da humilhação e que sinaliza que entre os usuários, antes de desprendimento e recusa totalizante das normas, há preocupação com a autoimagem e com o que os outros vão pensar.

Como pode o lixo ser humano? A ambivalência deriva justamente do fato da humilhação ser uma prática de rebaixamento cujo objetivo pode não ser o de expelir o sujeito-excremento completamente para fora do terreno social, e sim o de conservá-lo nos limites tensos entre interno e externo, sujeitando-o à constante degradação e fazendo-o agir como se já não fosse humano, embora o próprio torturador saiba que ainda o é. Há uma dimensão de excesso, incompletude e repetição que pode estar atrelada à humilhação, de tal modo que em algum momento e espaço o excesso pode refrear e conservar um resquício de humanidade, sempre ainda a ser decomposto. O lixo humano é aquele que foi tornado resto e, a duras penas, tenta conservar a esperança de não o ser; como se voltasse para si o olhar normatizador e, ao mesmo tempo, fosse capaz de enxergar no corpo que se esconde alguma humanidade. Nesse sentido, cabe perguntar se a vergonha não vela uma forma de esperança advinda da própria ideia de que ainda há algo humano em si, há um futuro, há uma possibilidade de que se possa um dia se apresentar ao outro de maneira mais próxima aos termos das normas de reconhecimento. Se a vergonha aponta para o futuro na medida em que é uma forma de esperança, a humilhação é um presente tornado castigo – sufoca, libera a respiração e então sufoca novamente. Esse movimento coreográfico da humilhação é o mesmo que a abjeção? Parece haver diferenças e semelhanças entre o ato de rebaixar e preservar um resto de humanidade e o ato de expelir o abjeto conservando dele apenas o rastro de uma identificação primeva contra a qual o sujeito se investe.

Em seu artigo, Taniele Rui defende ainda que o complexo emocional humilhação-vergonha atua no interior de tecnologias de governo que regulam diferencialmente o reconhecimento e a comoção, ou seja, a autora sugere que o rebaixamento do outro é produzido não somente através de relações interpessoais, como também de formas propriamente estatais de administração (Rangel, 2020; Lago, 2019). Caminho seguido neste volume por Nathália Gonçalves ao argumentar que

o cotidiano da população cigana residente no bairro Font de la Pólvora, na Catalunha, está marcado por práticas administrativas produtoras de precariedade, como apagões produzidos por cortes de energia elétrica constantes e localizados. A ideia de que o não-fazer estatal é uma modalidade de ação chama atenção para o modo como se faz Estado fazendo condições precárias de existência. A humilhação tem um papel central nisso porque através dela se produz, no plano ordinário, a racialização de corpos e territórios. O rebaixamento racial opera através da “lógica do curral” (Mbembe, 2018), que mantém o outro à distância, segregado em um bairro erguido sobre 10.000 litros de esgoto e, por isso mesmo, obrigado a conviver com o mau cheiro. A humilhação é uma tecnologia de governo que, neste caso, não assume uma forma espetacular, mas se realiza através dos pequenos e rotineiros gestos de degradação do território, sua infraestrutura e dos corpos que ali circulam. Viver sem luz e sobre o esgoto é existir como um excedente populacional.

O argumento de Gonçalves é tanto o de que as hierarquias raciais são estruturadas através da humilhação quanto o de que a humilhação racial é uma tecnologia produtora de uma forma particular de homologia entre o corpo e o território, aquela que existe quando o outro é rebaixado ao nível do solo e sua terra, que nada vale, o circunscreve – ao estilo de um gueto. Está em questão a produção de sujeitos e territórios racializados em um mundo que nega a raça como biologia e a afirma através da cultura, da religião, da etnia, das práticas estatais etc. O “princípio de raça”, diz a autora parafraseando Mbembe (2018), é um mecanismo capaz de forjar a divisão humana para fins de segregação e exclusão social. Nesse contexto, a humilhação evidencia que não basta recortar o território desenhando fronteiras e nem regular o fluxo de pessoas, pois é preciso também degradar, fazendo com que o rebaixamento se converta na delimitação do lugar físico e subjetivo do outro.

Se esgoto e cortes de luz podem ser instrumentos da humilhação racial em uma cidade europeia, o uso de facões, porretes e outras armas de curta distância durante o genocídio em Ruanda torna ainda mais gritante o modo como o rebaixamento é realizado e a lógica da raça opera. Caroline Mendonça, neste dossiê, revisita a história dos conflitos étnico-raciais nesse país para argumentar que o desprezo, a humilhação e o nojo são emoções que antecedem o genocídio e criam uma atmosfera de inimizade escalonada quando a matança acontece e os atos de crueldade sucedem, tal como cortar com facões os pés dos tutsis para retirar-lhes assim o orgulho pela altura e impedir fugas. Mendonça nos convida a pensar sobre a intensidade da humilhação, mais detidamente sobre o contexto histórico (colonização) em que os pequenos gestos cotidianos de inferiorização entre hutus e tutsis se avolumam e passam a compor uma política de aniquilação explícita. Não se trata, porém, somente de dizer que há entre os sentimentos hostis e a violência uma relação de intimidade, nem somente de dizer que existe um contínuo que vai da humilhação ao aniquilamento, pois importa à autora questionar a presença e a relevância da humilhação no curso mesmo do genocídio: a imagem dos pés cortados e dos corpos reduzidos de tamanho revela que não à toa se mata atormentando. Há nessa forma excessiva de aniquilação a presença de um trabalho moral, que é justamente o do rebaixamento subjetivo de uma coletividade em relação a

outra. Ainda que exista sentido nessa forma de humilhar, não devemos perder de vista a possibilidade do excesso se revelar como uma “zona cinzenta” (Levi, 1990) onde os atos de bondade e maldade se fundiram e a tentativa de racionalização ou explicação dos acontecimentos encontra-se impedida pela própria natureza excessiva do acontecimento. Esse tipo de triunfo da destruição repercute, avança em direção ao futuro, inclusive por intermédio dos instrumentos que, utilizados para provocar dor e matar, podem se tornar condutores de lembranças. Quando quem humilha e tortura enxerga o corpo do outro apenas como partes (Díaz-Benítez, neste dossiê), os objetos utilizados para retalhar, para fazer daquilo que se vê uma realidade, colam-se à memória dos que testemunharam ou apenas imaginam essa cena e a força necessária para colocá-la em ação, numa espécie de engajamento alucinado que faculta a fusão entre aquele que aniquila e o objeto que utiliza para assim fazer.

Substâncias químicas, como ácido e drogas, e instrumentos, como armas e facões, são objetos do interesse analítico dos autores reunidos nesta coletânea porque os complexos emocionais sobre os quais falam têm uma base material para além do corpo que os abriga e se retorce diante, por exemplo, de algo que desperta nojo. A relação entre materialidade e emoções hostis está presente no artigo de Bruno Domingues, mas de maneira diferente da que comparece nos trabalhos anteriormente descritos, pois o autor se distancia da produção de excessos e nos conta sobre a prática e o sentimento de humilhação que levam um “h” minúsculo por serem alvo de riso, ridicularização e até mesmo contestação. Na região amazônica, o homem enfeitado por um patuá atrativo é considerado uma canoa porque nunca vai a lugares que bem entende e é sempre direcionado por aqueles que o remam. Assim, a humilhação realiza-se através de uma linguagem de gênero normativa, pois está em jogo a ideia de que o “homem canoa” foi rebaixado de uma posição social ativa a uma passiva, tornando-se alguém que corre atrás, implora e se humilha, e de quem os outros se compadecem. Outra forma de uso dos patuás explorada por Domingues diz respeito à vingança: aquele que foi ofendido requisita um feitiço para que o humilhador sinta na pele as dores da vítima. Como sugere Lindner (2001), “toda humilhação gera um desejo de retaliação”, conclusão familiar aos antropólogos, uma vez que a bruxaria foi descrita por Evans-Pritchard (1976 [1937]) como um “sistema de acusações” no interior do qual há contraprestações que não deixam de lado as emoções.

Se, por um lado, Domingues descreve a maneira como os sentimentos hostis estão imbricados às relações entre humanos e não-humanos, por outro lado, está em foco a apresentação das particularidades do cosmoerotismo amazônico. Refere-se à participação de diversos seres e substâncias na composição de relações amorosas e eróticas passíveis de serem pensadas em termos tridimensionais: o mundo dos vivos, dos encantados e dos espíritos. Diz o autor, “ao mesmo tempo em que os humanos acessam o cosmos, o cosmos experimenta novamente as relações humanas”; ou seja, não se trata de uma afetação em sentido unilateral marcada pela ação humana e passividade dos não-humanos, pois tanto os primeiros quanto os segundos atuam uns sobre os outros. Dito de outro modo, Domingues

costura questões cosmológicas a processos sociológicos atendo-se à maneira como a humilhação forja e dramatiza relações hierárquicas de gênero no interior das quais os patuás ocupam lugar crítico.

Gênero é uma questão central também no artigo de María Elvira Díaz-Benítez neste volume. Assim como Domingues, a autora insiste que a humilhação faz gênero de modo assimétrico. Ela nos lembra, contudo, que no caso dos ataques com ácido na Colômbia é importante não definir as mulheres como vítimas *per se* desse tipo de violência porque elas podem ser também autoras, e o número de homens atacados também é alarmante; sendo, portanto, relevante expandir o campo de questões se perguntando sobre o ataque como um desfazimento do corpo/rosto que, antes de atentar contra a vida, atenta contra a qualidade de vida. O ser diminuído e desumanizado é direcionado às sombras: rosto amputado, morte física postergada, definhamento emocional atado à vergonha de ser visto. Dois conjuntos de casos são descritos: um é o dos ataques imprevistos e aleatórios, o outro é o que deriva das relações de intimidade. Enquanto o primeiro carrega a marca da fatalidade, algo quase kármico, o segundo, porque geralmente inscrito em cadeias de agressões, carrega um ar de previsibilidade. Entre os casais está em jogo, repetidas vezes, a realização do desejo de posse de maridos, namorados ou noivos em relação às companheiras submetidas por eles a toda sorte de rebaixamento. Possuir, diz a autora, é gerar no outro uma sensação de desapropriação de si engrandecida pelo encontro com o espelho, isto é, pela falência relativa do autorreconhecimento em função da desfiguração. Eu não sou mais eu. A humilhação que o ácido executa tem a ver com a dinâmica anterior ao ataque, o momento do evento em si e com a perda da face, que faz com que a monstrosidade se lance em direção ao futuro. Melhor dizendo, as cicatrizes visíveis repetem os atos de humilhação, lembrando que onde havia um rosto há agora absorção hiperbólica do que se entende como monstrosidade. A humilhação torna-se assim um estado do ser que luta para existir diante de si mesmo e do olhar dos outros. Ver um rosto e com ele não se identificar é realizar sempre e de novo a desumanização, é fazer da face daquela ou daquele que foi atacado uma porta aberta para os constantes e pequenos gestos de humilhação implicados a algo tão simples quanto uma saída à rua. Se aquele que se olha no espelho não se identifica com o que vê, estamos falando sobre uma recusa de si que opera tanto como tentativa desesperada de afastamento da monstrosidade quanto como um apego aos próprios critérios de reconhecimento que dilaceram o sujeito? As interlocutoras de Díaz-Benítez falam em resiliência como modo de viver a vida depois que a vida tal como conhecida foi sequestrada.

Recebido em 26/07/2021

Aprovado para publicação em 03/08/2021 pela editora Kelly Silva

Referências

- AGAMBEN, Giorgio. El Musulmán. In: *Lo que queda de Auschwitz. Homo sacer III. El archivo y el testigo*. Madrid: Pretextos, 2000. p. 41-90.
- BUTLER, Judith. *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.
- BUTLER, Judith. *Vida precária. El poder del duelo y la violencia*. Buenos Aires: Paidós, 2004.
- BUTLER, Judith. *Corpos que importam. Os limites discursivos do sexo*. São Paulo: N-1; Crocodilo, 2019.
- COELHO, Maria Claudia. Narrativas da violência: a dimensão micropolítica das emoções. *Mana*, v. 16, n. 2, p. 268-285, 2010.
- DECCA, Edgar Salvadori. A humilhação: ação ou sentimento. In: MARSON, Izabel & NAXARA, Márcia (Orgs.). *Sobre humilhação. Sentimentos, gestos, palavras*. Uberlândia: EDUFU, 2005. p. 105-119.
- DÍAZ-BENÍTEZ, María Elvira. O espetáculo da humilhação, fissuras e limites da sexualidade. *Mana*, v. 21, n. 1, p. 65-90, 2015.
- DÍAZ-BENÍTEZ, María Elvira. O gênero da humilhação. Afetos, relações e complexos emocionais. *Horizontes antropológicos*, v. 25, n. 54, p. 51-78, 2019.
- DÍAZ-BENÍTEZ, María Elvira. A monstruosidade da humilhação. Uma etnografia entre mulheres agredidas com agentes químicos. *Anuário Antropológico*, v. 46, n. 3, 2021.
- DOMINGUES, Bruno. “Dá tamaquaré pra ele! Humanos e animais entre poder e humilhação na Amazônia Paraense. *Anuário Antropológico*, v. 46, n. 3, 2021.
- DOUGLAS, Mary. *Pureza e perigo*. São Paulo: Perspectiva, 1976 [1970].
- EFREM, Roberto. À Queima-Roupa: rebaixamento, prazer e desejo em casos de violência policial contra travestis. *Anuário Antropológico*, v. 46, n. 3, 2021.
- EVANS-PRITCHARD, Edward. *Witchcraft, oracles and magic among the Azande*. Oxford University Press, 1976 [1937].
- FANON, Frantz. *Os condenados da Terra*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968.
- GADELHA, Kaciano. Ocuprobarão: revirando o arquivo colonial e transtornando suas fantasias. *Vazantes*, v. 2, n. 2, p. 198-203, 2018.
- GONÇALES, Nathália. Ao futuro sempre falta um dia para chegar: um ensaio sobre nojo e negatividade na performance do Coletivo Coyote. *Vazantes*, v. 3, n.1, p. 166-176, 2019.
- GONÇALES, Nathália. Um passado mal-acabado: políticas de rebaixamento étnico-racial da população cigana. *Anuário Antropológico*, v. 46, n. 3, 2021.
- HALBERSTAM, Jack. *A arte queer do fracasso*. Recife: Cepe. 2020.
- KATZ, Jack. Massacre justo. In: COELHO, Maria Claudia (Org.). *Estudos sobre interação: textos escolhidos*. Rio de Janeiro: Eduerj, 2013. p. 211-284.
- KOLNAI, Aurel. *Asco, soberbia, odio. Fenomenología de los sentimientos hostiles*. Madrid: Encuentro. 2013.
- KRISTEVA, Julia. *Powers of horror: an essay on abjection*. Nova York: Columbia University Press, 1982.

- LAGO, Natalia. *Jornadas de visita e de luta. Tensões, relações e movimentos de familiares nos arredores da prisão*. Tese (Doutorado em Antropologia Social) Universidade de São Paulo, São Paulo, 2019.
- LEITE Jr., Jorge. 2012. Transitar para onde? Monstruosidade, (des)patologização, (in)segurança social e identidades transgêneras. *Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 20, n. 2, p. 559-568, 2012.
- LEVI, Primo. *Os afogados e os sobreviventes*. São Paulo: Paz e Terra, 1990.
- LINDNER, Evelin Grda. Humiliation and the human condition: mapping a minefield. *Human Rights Review*, v. 2, n. 2, p. 46-63, 2001.
- LUTZ, Catherine; ABU-LUGHOD, Lila. *Language and the politics of emotion*. New York: Cambridge University Press, 1990.
- MBEMBE, Achille. *Políticas da inimizade*. Lisboa: Antígona, 2017.
- MBEMBE, Achille. *Crítica da razão negra*. São Paulo: N-1, 2018.
- MENDONÇA, Caroline. De tutsi a inyenzi: humilhações, desprezos e violências na experiência interétnica ruandesa. *Anuário Antropológico*, v. 46, n. 3, 2021.
- MENNINGHAUS, Winfried. *Disgust: theory and history of a strong sensation*. New York: SUNY Press, 2003.
- MILLER, William Ian. *Humiliation and other essays on honor, social discomfort and violence*. New York: Cornell University, 1993.
- MILLER, William Ian. *The Anatomy of Disgust*. Harvard University Press, 1997.
- MOMBAÇA, Jota. *Não vão nos matar agora*. Rio de Janeiro: Cobogó, 2020.
- NUSSBAUM, Martha. *El ocultamiento de lo humano. Repugnancia, vergüenza y ley*. Buenos Aires: Katz, 2006.
- RANGEL, Everton. *Depois do estupro. Homens condenados e seus tecidos relacionais*. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Museu Nacional; Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2020.
- REZENDE, Claudia B.; COELHO, Maria Cláudia. *Antropologia das emoções*. Rio de Janeiro: FGV, 2010.
- RODRIGUES, Carla; GRUMAN, Paula. Do abjeto ao não-enlutável: o problema da inteligibilidade na filosofia de Butler. *Anuário Antropológico*, v. 46, n. 3, 2021.
- RUI, Taniele. Nojo, humilhação e vergonha no cotidiano de usuários de crack em situação de rua. *Anuário Antropológico*, v. 46, n. 3, 2021.
- SANTIESTEBAN, Rocío. *El factor asco. Basurización simbólica y discursos autoritarios en el Perú contemporáneo*. Lima: Fondo Editorial, 2008.
- SIMIÃO, Daniel. Representando corpo e violência. A invenção da “violência doméstica” em Timor-Leste. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 21, n. 61, p. 133-145, 2006.
- VENDRELL FERRAN, I. Aurel Kolnai: fenomenología de los sentimientos hostiles. In: *Asco, soberbia, odio: fenomenología de los sentimientos hostiles*. Madrid: Encuentro, 2013. p. 7-32.
- VICTORIA, Ceres; COELHO, Maria Cláudia. A antropologia das emoções: conceitos e perspectivas teóricas em revisão. *Horizontes Antropológicos*, v. 25, p. 7-21, 2019.
- WILDERSON III, Frank. *Afropessimismo*. São Paulo: Todavia, 2021.

À queima-roupa: rebaixamento, prazer e desejo em casos de violência policial contra travestis

SHOT AT CLOSE RANGE: demeaning, pleasure, and desire in cases of police violence against travesties

DOI: <https://doi.org/10.4000/aa.8904>

Roberto Efrem Filho

Universidade Federal da Paraíba, Centro de Ciências Jurídicas, Departamento de Ciências Jurídicas, Santa Rita, PB – Brasil

ORCID: 0000-0001-9438-0080

robertoeffremfilho@gmail.com

Professor do Departamento de Ciências Jurídicas da Universidade Federal da Paraíba – UFPB (Santa Rita, PB) e do Programa de Pós-Graduação em Antropologia da UFPE (Recife, PE). É doutor em Ciências Sociais pela Unicamp e concluiu mestrado e graduação em Direito junto à UFPE.

Neste artigo, eu procuro analisar como noções de humilhação, nojo e desprezo informam “imagens de brutalidade” acerca de mortes de LGBT reivindicadas como *crimes de ódio* ou *LGBTfobia*. Valendo-me de dados colhidos durante o acompanhamento de atividades do movimento LGBT+ na Paraíba, entre 2012 e 2016, de entrevistas em profundidade com seus militantes e do acesso a autos judiciais relativos àquelas mortes, centro atenção especialmente nas narrativas em torno: a) de uma cena de tentativa de homicídio, provocada por um policial militar que, numa rua do centro de João Pessoa, disparou à queima-roupa contra uma travesti que se prostituía e recusou sua cantada; e b) do caso do “*serial killer de travestis*”, um policial militar acusado de cinco assassinatos numa cidade do sertão paraibano. Com isso, intenciono principalmente notar a relevância de práticas de rebaixamento para a configuração daquilo que é tomado como brutal, inclusive a violência policial. Busco sobretudo compreender a sexualização narrativa daquele que rebaixa, humilha, enoja-se e despreza e cujo ato de violentar ou matar é identificado como um gesto de prazer ou remete à suspeita de um desejo.

In this paper, I seek to analyze how notions of humiliation, disgust and contempt inform “images of brutality” regarding LGBT deaths claimed to have been the result of hate crimes or *LGBTphobia*. Based on data collected during the monitoring of the LGBT+ movement’s activities in Paraíba between 2012 and 2016, in-depth interviews with its activists, and access to judicial proceedings related to those deaths, I focus especially on the narratives around: a) a scene of attempted murder provoked by a military police officer who, in a street downtown João Pessoa, shot a travesti at close range, one who worked as a prostitute and refused his flirt; and b) the case of the “*serial killer of travestis*”, a military police officer accused of five murders in a town in the countryside of Paraíba. Thereby, my main purpose is to discuss the relevance of demeaning practices for the configuration of what is taken as brutal, including police violence. Above all, I seek to understand the narrative sexualization of the one who demeans, humiliates, feels disgusted and despises others, and whose act of raping or killing is identified as a gesture of pleasure or raises questions about desire.

Keywords: Violence. Demeaning. Sexuality. Pleasure. Desire.

Violência. Rebaixamento. Sexualidade. Prazer. Desejo.

Notas de campo

[23 de maio de 2017, auditório da central de polícia, Geisel, João Pessoa – PB]. “Professor, um caso assim deve ser muito interessante de analisar, não? O sujeito mata porque não se aceita. É terrível. É a homofobia internalizada” – disse-me *Fabiola*¹ ainda enquanto nos levantávamos das cadeiras, mal o evento terminara. *Fabiola* integrava a equipe da Secretaria de Estado da Mulher e da Diversidade Humana (SEMDH) do Governo da Paraíba e havia participado do processo de organização daquele seminário, para o qual eu fui convidado na condição de professor universitário, ao lado de militantes de movimentos sociais e agentes governamentais. O seminário intitulado “Vítimas LGBT no inquérito policial” resultava então do esforço conjunto de agentes da SEMDH e da Secretaria de Estado de Segurança e Defesa Social (SEDS) e se propunha à exposição de dados estatísticos acerca de mortes de LGBT² ocorridas em 2016 na Paraíba e ao estudo de alguns casos de violência letal tidos como emblemáticos e apresentados, na ocasião, pelos próprios delegados de polícia que conduziram as investigações. O último caso estudado, ao qual *Fabiola* se remetia em seu comentário no final do evento, tornara-se amplamente conhecido como o “caso do *serial killer* de *travestis*” e compreendia cinco homicídios e uma tentativa de homicídio que, segundo o delegado, teriam sido cometidos pelo policial militar *Renato Humberto de França*, um *serial killer* cuja “assinatura” consistiria no desferimento de um tiro na base do crânio de suas vítimas, prostitutas abordadas por ele à noite no centro da cidade de *Carcarás*, no sertão paraibano, e levadas na garupa de sua motocicleta às proximidades do *Campo da Bagaceira*, um local próximo onde aconteciam ou aconteceriam os programas. Para o delegado, o “caso do *serial killer* de *travestis*” referir-se-ia a *crimes de ódio*, o que se comprovaria pelo *modus operandi* das mortes e, inclusive, pela seguinte frase, pronunciada por *Renato Humberto* e escutada por *Edmundo*, a única vítima sobrevivente, após sofrer três disparos, um deles na cabeça: “agora que eu acabei com você e com os outros quatro, vou acabar com o restante das raparigas, das sapatonas e dos viados”.

Apresentação

Tomado como um emblema de *homofobia* pelos agentes de Estado presentes àquele seminário de 23 de maio de 2017, o “caso do *serial killer* de *travestis*” foi também assim compreendido por militantes do movimento LGBTI+ paraibano já em 2011, quando duas das vítimas de *Carcarás* preencheram a lista de nomes do relatório anual sobre “crimes relacionados ao ódio contra homossexuais no estado da Paraíba”, então elaborado por integrantes do Movimento do Espírito Lilás (MEL) através de consultas à imprensa e a delegacias de polícia. Naquele relatório de 2011, portanto, as mortes de *Lígia* e *Xaxá* – conforme o delegado, a quarta e a quinta vítimas fatais do *serial killer* – somavam-se a 19 outras mortes para compor o que chamei, num primeiro tratamento analítico desse material, de “imagens de brutalidade” (Efrem Filho, 2016).

1 Neste artigo, alguns nomes próprios foram ficcionalizados e estão em itálico. Mantive também em itálico estrangeirismos, categorias êmicas e expressões sob rasura, que podem ser objeto de problematização, como *homofobia* e *serial killer*. Estão entre aspas as citações diretas e categorias êmicas ou sob rasura mais longas, como “o caso do *serial killer* de *travestis*”.

2 LGBT, LGBTI+, LGBTQI+ e suas variantes são siglas atinentes a *lésbicas*, *gays*, *bissexuais*, *travestis*, *mulheres trans*, *homens trans*, *queers*, *não-binários*, *intersexuais* e outras expressões ou identidades de gênero e sexuais. Aqui, uso a sigla LGBT em respeito ao que consta no corpus de pesquisa. Para discussões a respeito das disputas e políticas em torno das siglas e de suas “identidades”, ver: Facchini (2005) e Aguião (2016).

Estas imagens de brutalidade consistem em narrativas de violência que costumam ser mobilizadas e visibilizadas em meio às estratégias para produção de reconhecimento público das vulnerabilidades experienciadas por LGBT e da urgência de políticas de enfrentamento à *LGBTfobia*³. Concernem a corpos marcados por atos de violência física cujos *excessos* – a cabeça esmagada, o rosto desfigurado, o estupro anterior ou a violação posterior ao assassinato, as dezenas de facadas, o golpe de faca peixeira no ânus da vítima – oportunizariam, a militantes do movimento LGBTI+ e certos agentes de Estado, a sua identificação como *crimes de ódio*. Desse modo, os tiros desferidos contra *Lígia* e *Xaxá* agregam-se, naquele relatório anual e nos processos de denúncia e reivindicação de direitos nele implicados, a diferentes atos de violência física que, brutalizados narrativamente, consubstanciarão o ódio e, assim, a *homofobia* a serem combatidos⁴. É que incidindo sobre o corpo, tais imagens de brutalidade saturam-se de sentidos emocionais. Levam o corpo ao limite, exposto fraturado, retalhado ou esmagado, para torná-lo inteligível e apreensível, como diria Butler (2010). Entretanto, a brutalização narrativa do corpo sobre o qual anteriormente operou o gesto entendido como violento permite ao corpo e a seus cortes a incitação e a materialização de emoções, do que decorre a possibilidade de enunciação do ódio, supostamente sentido pelo sujeito que haveria operado a violência física. Este ódio funciona narrativamente, então, como justificativa ou causa para o ato de violência e, sobretudo, para seus *excessos*, o que acaba pressupondo a assunção das noções de repulsa, desprezo ou nojo germinadas ao ódio, algo semelhante àquilo que Maria Claudia Coelho (2010) denominou, em estreito diálogo com Miller (1997), de complexo emocional. O corpo brutalizado alude, portanto, à existência de práticas de rebaixamento e hierarquização fundadas, por exemplo, num complexo emocional ódio-repulsão-desprezo-nojo atribuível a um determinado algoz, como o “*serial killer de travestis*”, uma persona narrativamente capaz tanto de catalisar essas emoções para a obliteração de cinco vidas em *Carcarás* quanto da autoria daquela frase, quase novelesca, pronunciada diante do corpo alvejado três vezes, uma delas na cabeça, de um *Edmundo* aparentemente morto: “agora que eu acabei com você e com os outros quatro, vou acabar com o restante das raparigas, das sapatonas e dos viados”⁵. Sendo assim, o corpo brutalizado também recende a um esforço de diferenciação do algoz, aquela persona que amalgama emoção e ato *excessivos* e cuja denúncia procura provocar novos complexos emocionais em quem se depara com sua imagem de brutalidade e indelevelmente aturde-se, choca-se, duvida ou mesmo enraivece-se – como aconteceu comigo em inúmeros momentos desde que passei a investigar narrativas de violência.

Neste artigo, volto-me a imagens de brutalidade informadas por noções de repulsa, humilhação, nojo e desprezo, reivindicadas como *crimes de ódio*, *homofobia* ou *transfobia*. Para tanto, centro atenção especialmente nas narrativas em torno: a) de uma cena de tentativa de homicídio, provocada por um policial militar que, numa rua anotejada do centro de João Pessoa, disparou à queima-roupa contra uma *travesti* (ou *mulher trans*)⁶ que se prostituía e recusou sua cantada; e b) do mencionado “caso do *serial killer de travestis*”, um policial militar acusado, como dito,

3 *LGBTfobia*, *transfobia*, *homofobia* etc. são aqui tomadas como categoriasêmicas frequentes no repertório de militantes do movimento LGBT e dos sujeitos que orbitam em seu “campo” ou sua “arena” (Facchini, 2005). Genericamente, tais expressões se referem a discriminações, preconceitos e violências vivenciados por LGBTI+. Compreendo-as, no entanto, como “chaves de inteligibilidade” que iluminam modos como gênero e sexualidade operam em experiências de vulnerabilização, sendo reciprocamente constituídas por relações de classe, geração, racialização e territoriais (Efreim Filho, 2017b).

4 No *corpus* de pesquisa analisado neste artigo, a expressão *homofobia* é usualmente empregada para aludir a violências sofridas por LGBTI+ indistintamente. Hoje em dia, contudo, casos assim seriam provavelmente descritos como *transfóbicos*.

5 Esta frase, apresentada pelo delegado de polícia durante o seminário de 23 de maio de 2017, também consta no texto da denúncia que inaugurou o processo judicial criminal a respeito da morte de *Suzanita*.

6 *Lua* refere-se a si mesma ora como *mulher trans* ora como *travesti*. Na entrevista que me concedeu em 20 de julho de 2013, ela se valeu bastante mais da palavra *travesti* e me falou o seguinte sobre esta questão: “(...) eu falo *travesti* porque tou muito acostumada com esse nome, então desconstruir isso vai ser um processo ainda. Todas nós somos *mulheres trans*”. Neste texto, opto preponderantemente pela palavra que ela emprega com maior frequência. Para discussões acerca dos conflitos e agenciamentos em torno das categorias *travesti* e *transexual*, ver: Leite Jr., 2011; Barbosa, 2013; e Carvalho, 2018.

de cinco assassinatos e uma tentativa de assassinato cometidos numa cidade do sertão paraibano. Com isso, intenciono notar possíveis correlações entre violência, rebaixamento e sexualidade para a configuração daquilo que é tomado como brutal, inclusive a violência policial. Busco sobretudo percorrer a sexualização narrativa daquele que rebaixa, humilha, repudia, enoja-se e despreza e cujo ato de violentar ou matar é identificado como um gesto de prazer ou remete à suspeita de um desejo, como se deu naquele comentário de *Fabiola* ao final do seminário no auditório da central de polícia: “O sujeito mata porque não se aceita. É terrível. É a homofobia internalizada”.

As narrativas de violência aqui analisadas derivam principalmente do *corpus* de minha pesquisa de doutorado (Efreim Filho, 2017a), que contou com o acompanhamento, entre 2012 e 2016, de atividades do movimento LGBTI+ na Paraíba; entrevistas em profundidade com seus militantes; e o acesso a autos de inquéritos policiais e processos judiciais relativos às mortes reivindicadas como *crimes de ódios*. As narrativas em torno do “caso do *serial killer* de *travestis*”, contudo, compõem-se também por documentos públicos, matérias jornalísticas, entrevistas televisivas e radiofônicas e pelos autos de um processo judicial, todos colhidos durante projeto de pesquisa que coordenei posteriormente junto à Universidade Federal da Paraíba, entre os anos de 2017 e 2019⁷.

A diversidade desse *corpus* de pesquisa, em especial no que concerne ao caso do *serial killer*, possui dois motivos principais. O primeiro deles, de ordem prática, é o de que somente foi possível acessar os autos judiciais relativos a uma das seis hipotéticas vítimas do *serial killer* de *Carcarás*, *Suzanita*, visto que os demais processos judiciais correram sob sigilo de justiça⁸. Esta limitação acarretou algumas dificuldades para a análise do caso e a compreensão dos seus conflitos internos, notadamente das teses de acusação e defesa, o que demandou a extensão dos documentos pesquisados a entrevistas, matérias jornalísticas e outros documentos públicos. Dá-se que, como bem notou Cilmara Veiga (2018), o “ritmo dos papéis” em processos judiciais relativos a um “crime em série” possui dinâmicas peculiares, em que “o ritmo acaba por ser potencializado pela série” e se dá “uma espécie de mimese” entre a forma de matar, repetida na execução dos crimes, e os documentos que se repetem nos diferentes processos judiciais (Veiga, 2018, p. 79; p. 86). Embora os autos judiciais acerca da morte de *Suzanita* – segundo o delegado, a terceira vítima fatal do *serial killer* – reproduzam documentos e elementos narrativos dos outros processos judiciais, como a citada frase que *Edmundo* ouvira após ser baleado três vezes, esses autos padecem da ausência de documentos e elementos que parecem haver sido abordados nos outros autos, nas apurações das mortes de *Lígia* e *Xaxá*, por exemplo.

Por sua vez, o segundo motivo, agora de ordem metodológica, remete à relevância analítica desses diversos documentos para o engendramento das imagens de brutalidade e das narrativas de violência de que me ocupo neste texto. Seguindo Letícia Ferreira (2013), observo que documentos produzem e rearranjam relações, consistindo em espaços de tomada de posição e não em meras representações de fatos e sujeitos preexistentes. Pelo contrário, como Lucas Freire (2016) percebeu,

7 O projeto de pesquisa intitulado “Disputas acerca da vítima: conflitos e materializações nas narrativas judiciais sobre mortes de LGBT”, aprovado junto ao DCJ/UFPB e registrado sob os códigos PIH9380-2017 e PVH820-2018, contou com a participação de sete estudantes de graduação e foi financiado com duas bolsas de iniciação científica do CNPQ. Para resultados parciais desse projeto, ver: Efreim Filho; Gomes, 2020; Efreim Filho, Souza Júnior, Leite, 2020.

8 O sigilo de justiça está previsto no artigo 155 do Código de Processo Civil e deve-se dar, por exemplo, quando “o exigir o interesse público”. Imagino que o interesse público no “caso do *serial killer* de *travestis*” concirna ao fato de que o investigado era policial. Não resta claro, contudo, o porquê de os autos judiciais relativos ao homicídio de *Suzanita* não correrem igualmente sob sigilo.

documentos podem conferir realidade e materialidade a sujeitos, que apenas se tornam reconhecíveis e aptos a acessar direitos a partir de determinados papéis. Isto adquire contornos específicos e uma gravidade própria quando os documentos em questão consistem em autos judiciais. É que, como notou Mariza Corrêa (1983) num trabalho fundamental sobre o tema, nos processos judiciais “os atos deixam de ter importância em si mesmos e passam a ser importantes em função dos autos, das teses que serão debatidas publicamente por acusação e defesa” (1983, p. 24).

Dessa maneira, importa menos se o policial *Renato Humberto de França* de fato disse ou não aquela frase que *Edmundo* ouviu ou não, pois importam mais as formas como essa frase é montada e articulada nos autos em meio aos conflitos ali existentes, sobremaneira quanto à figuração da personagem do algoz e ao adensamento das conexões entre as diferentes mortes – “agora que eu acabei com você e com os outros quatro...” –, conexões estas que oportunizam a caracterização de um *serial killer*. De modo semelhante, importa menos se *Renato Humberto* sentia realmente ódio, repulsa, desprezo ou nojo por *homossexuais* e *travestis*, e mais como esses sentidos emocionais são a ele atribuídos para a conflagração narrativa de uma “causa” para os cinco crimes de homicídio consumado e a sua tentativa contra *Edmundo*. Este atrelamento entre emoções, atos e algoz garante a fabricação da “coerência”, como a chamou Larissa Nadai (2016), capaz de subsidiar “nexos de causalidade”, “indícios suficientes de autoria” e os processos políticos de denúncia e reivindicação por direitos e *justiça* em que as imagens de brutalidade têm lugar.

34

Notas de campo

[20 de julho de 2013, Centro Estadual de Referência dos Direitos de LGBT, Centro, João Pessoa – PB]. “Eu já fui vítima de policial diversas vezes. A última vez em que eu fui vítima de policial, tomei dois tiros, que eu tenho cicatriz na minha perna até hoje. Então assim, não tenho nada de bom pra falar de polícia” – *Lua* dizia e apontava os locais das pernas em que se situavam as cicatrizes. Sentada diante de mim numa das salas do Espaço LGBT de João Pessoa, o gravador entre nós, *Lua* lembrava violências que viveu ou presenciou durante os cinco anos em que se dedicou à prostituição de rua no centro da capital paraibana, “dores e prazeres” – ela me conta, “mais dores do que prazeres” – ela explica. Um desses episódios de violência, talvez o fisicamente mais grave, iniciou-se com uma cantada. *Lua* já vinha deixando as ruas àquela época, mantinha poucos clientes antigos que a procuravam quando interessados, integrava-se cada vez mais às atividades do movimento LGBTI+ que, com o tempo, acabariam rendendo-lhe uma nova profissionalização. Naquela noite, havia decidido ir à seresta promovida pela dona de um bar localizado no bairro onde morava. Comprava cigarros quando o policial fardado a abordou pelas costas, distanciando-se das duas mulheres que o acompanhavam na mesa do bar a que sentava: “ele chegou pra mim e disse que ia deixar as mulheres em casa, que uma delas era namorada dele, que ia deixar em

casa e, quando voltasse, eu ia fazer sexo oral nele, que ia ejacular na minha boca, que ia fazer aquilo e tal”. *Lua*, no entanto, não gostou da abordagem, “da maneira que ele deu a cantada”. Sentiu-se ofendida, “me deixou péssima”, e reagiu: “tome vergonha na sua cara, vá ficar com a sua namorada, sua mulher ali, por sinal, muito bonita, e você deixa a mulher na mesa e me dá uma cantada dessa natureza”. Chamou-o de “safado” e se afastou. O policial saiu, mas logo retornou. Segundo *Lua*, “ele cegou”. Com força, arrastou-a para trás do bar, “começou a rasgar minha roupa, eu comecei a gritar, ele colocou um cano da arma no buraco do meu nariz, queria colocar na minha boca, passou por aqui e foi descendo, esfregou no meu peito ainda. Aí, quando chegou na minha perna, deu um tiro à queima roupa”. Impactado com o que *Lua* me contava sobre aquele episódio, eu a questioneei se o tal policial havia atirado propositamente. Ela confirmou. Explicou que o policial “escolheu o canto pra atirar, fez todo um terrorismo comigo”. O homem fardado passou a arma pelo seu rosto, “botou pra mim cheirar, colocou no meu nariz”, tentou introduzir o cano da arma em sua boca, “até cortou um pouco a minha boca”, e então desceu a arma, “e daí ele foi descendo essa arma, descendo”, arrastando-a pelo corpo de *Lua* até chegar às suas coxas, “e quando chegou na perna, disparou no canto e disparou no outro”. Após os dois tiros, o policial militar se dirigiu ao seu carro, estacionou-o numa esquina próxima e voltou-se mais uma vez a *Lua*, municinando a arma e novamente atirando. Nesse instante, uma moça que havia assistido a tudo correu e se jogou sobre *Lua*, “ela ficou deitada em cima de mim, eu só lembro de ela ter ficado no meu ouvido ‘não se mexe que ele tá atirando’”. Assim que os tiros cessaram, a moça levou *Lua* para dentro do banheiro do bar, notou a quantidade de sangue, amarrou com uma blusa a perna que sangrava e deixou o local. O policial militar, que aparentemente havia retornado ao carro para municinar a arma, ainda desferiu mais três tiros contra a porta do banheiro, mas não conseguiu atingir *Lua*. Quando, algum tempo depois, resolveu sair do banheiro, *Lua* não encontrou mais ninguém no bar.

35

Violência policial, Estado e degeneração

A violência policial atravessa o cotidiano de profissionais do sexo, a ponto de o seu enfrentamento ser central às pautas dos movimentos de prostitutas (Olivar, 2012; Mello, 2016). De regra, as ações policiais sobre a prostituição de rua que ensejam a nomeação de “violência” concernem à gestão de territórios. Remetem, por exemplo, às batidas policiais, de que tratou Cláudia Fonseca (1996), que retiravam prostitutas das ruas de Porto Alegre para levá-las a delegacias onde elas, mesmo cientes de não haver cometido qualquer crime, resolviam pagar o valor da fiança para evitar a tortuosa burocracia que as fazia perder tempo e clientes. Nas lembranças de *Lua* sobre suas andanças na noite, por sua vez, tais ações policiais remetem a violações de direitos. “Naquela época, eu era menor de idade e, mesmo assim, eu sofria muitas violações de direitos por parte dos policiais”.

Lua conta que ela e outras *monas* eram postas na frente de viaturas com faróis acesos em luz alta “pra gente ficar com a vista meio embaraçada”, depois jogadas

dentro do camburão apenas para serem levadas à delegacia, “só pra a gente passar por constrangimento, de ficar aquela coisa de tá jogando pra um, jogando pra outro, olha tua irmã aí, isso é tua irmã”. Segundo *Lua*, essas abordagens policiais por vezes respondiam a interesses de comerciantes locais, do centro da cidade, que pretendiam afastar a prostituição de certas regiões. “Existia muito a questão da pegação na rua mesmo, e ficava vestígio de preservativo, vestígio de alguma coisa no amanhecer do dia, as pessoas ficavam muito insatisfeitas com isso”. Noutras ocasiões, as ações de policiais vinculavam-se a processos de criminalização mais intensos, que atrelavam a prostituição a práticas de crimes patrimoniais e ao mercado e ao consumo de drogas ilícitas.

Nas memórias de *Lua*, portanto, agentes de Estado incidiam na prostituição de rua através de uma gestão do território urbano que permitia a conformação de corpos manobráveis, coercíveis e deslocáveis, perfeitos em experiências muito precárias de classe e em relações desiguais de gênero, sexualidade e geração – “eu era menor de idade”, afinal. De certo, seguindo o que *Lua* me falou, essa conformação de corpos dependia da tomada da atividade de prostituição como produtora de um cenário de “degeneração sexual”, diria McClintock (2010), do que se infere a insatisfação com os vestígios de pegações e preservativos. Contudo, esses corpos degenerados tornavam-se mais disponíveis à intervenção policial à medida que mais próximos dos citados processos de criminalização, daquilo que Michel Misse (2010) chamou de “sujeição criminal”. Nesse sentido, a violência policial contra prostitutas assemelha-se às práticas de violência policial cometidas corriqueiramente nas periferias dos grandes centros urbanos brasileiros, parte da constituição do problema da “violência urbana” como justificativa inescusável para o exercício do controle sobre sujeitos, corpos e territórios profundamente racializados.

A narrativa de *Lua* acerca daquela noite na seresta em João Pessoa e parte importante das narrativas judiciais sobre as vítimas do *serial killer* de travestis de *Carcarás* convergem, entretanto, para uma associação ainda mais estreita entre práticas de prostituição e violência policial. Aqui, policiais não atuam exteriormente sobre um cenário de degeneração sexual e delinquência: Renato Humberto de França e o policial militar que, fardado, cantou *Lua* no bar imiscuem-se nesse cenário. Numa entrevista concedida a um canal de TV local da cidade de *Carcarás* quando da prisão de Renato Humberto, em fevereiro de 2012, o delegado de polícia contou que somente chegou aos suspeitos das mortes depois da realização de um “levantamento junto aos travestis”⁹ com o intuito de distinguir os “frequentadores daquela região”. Renato Humberto era um desses frequentadores, um “frequentador assíduo daquele local”, uma “pessoa conhecida dos homossexuais que ali faziam seus programas”, como salientou o promotor de justiça na denúncia do processo judicial acerca da morte de *Suzanita*. Por sua vez, segundo o que a dona do bar contaria a *Lua* no dia seguinte ao episódio, aquele policial era afamado e bastante conhecido dela e de seus clientes do bar, “ele tinha uma fama de que quando ele bebia era agressivo, ele dava tiro pra cima, tipo assim, ‘eu sou policial, eu mando na rua’”.

9 Durante a entrevista, o delegado se refere à travesti no masculino e a apresenta pelo seu nome masculino de registro civil, prática esta que se reproduz nos autos judiciais e nas matérias jornalísticas sobre o “caso”.

Nas narrativas de que me valho sobre esses dois casos de violência, portanto, policiais parecem exercer sexualidade, incidir sexualmente sobre territórios e corpos, de modo que a sexualidade não emerge como uma alteridade a ser controlada – as prostitutas e seus programas nas noites de João Pessoa e *Carcarás* –, mas consiste em vínculo precípuo ou suspeito entre as figuras do algoz e da vítima. Isto, importa notar, não aparta o adjetivo “policial” do substantivo “violência”. A violência narrada por *Lua* não deixa de ser violência policial porque aquele homem fardado não se encontra formalmente no exercício de suas funções militares. Pelo contrário, *Lua* somente mencionou o episódio da seresta durante a entrevista, após uma pergunta minha sobre a participação de policiais no processo de criminalização da prostituição de rua. “Os policiais até hoje são cruéis. Eu não tenho uma boa referência pra dar por parte dos policiais, porque todas as minhas vivências com eles foram negativas, (...) desde a solicitação de serviço até as abordagens na rua, todas foram desumanas”. O episódio da seresta, assim, soma-se às demais experiências de *Lua* com policiais. Embora represente mais evidentemente uma imagem de brutalidade, não se destaca de suas outras experiências, leva-as ao extremo.

Minha percepção das imbricações entre práticas sexuais e violência policial, todavia, adveio da leitura dos trabalhos de Breno Marques de Mello (2019; 2016). A partir de uma pesquisa etnográfica realizada junto à Associação das Prostitutas da Paraíba, Mello acessou narrativas de prostitutas cujas relações com policiais – clientes mais ou menos próximos, namorados e maridos – submetiam-nas a situações de violência, como espancamentos e estupros, mas também a práticas sexuais inicialmente consentidas e que se tornavam violentas em seu transcurso, com o uso de fardas, armas, algemas, coturnos, cassetetes etc. Mello (2019; 2016) compreendeu tais instrumentos apresentados nessas cenas como signos de poder alusivos a uma estética de Estado que o impediam de separar, por exemplo, a figura do policial da figura do cliente (policial) que saca uma arma de fogo em meio a uma transa e a aponta para a cabeça da prostituta.

Dos autos judiciais e documentos públicos disponíveis acerca do “caso do *serial killer de travestis*”, não se tem notícia se as prostitutas e os demais “frequentadores daquela região” identificavam ou não *Renato Humberto de França* como policial militar – o que não seria tão improvável, considerando a sua alegada assiduidade e as dinâmicas de uma cidade do porte de *Carcarás*¹⁰. Nada se diz nos documentos sobre a possibilidade de ser policial ter facilitado ou não o acesso de *Renato Humberto* àquelas pessoas, por exemplo. No entanto, a aparição narrativa da arma de *Renato Humberto* nos autos do processo judicial acerca da morte de *Suzanita* provoca conexões difíceis de escusar entre o ofício policial e o ato de violência. Na denúncia, afinal, o promotor de justiça ressalta como prova de indício de autoria que o Laudo do Exame de Confronto Balístico apontara que “os projéteis questionados saíram da arma de fogo apreendida em poder do denunciado”. Mas conexões assim também se dão com a decisão pelo sigilo ou segredo de justiça, requerido pelo delegado de polícia em razão de um dos suspeitos ser policial, como explicou no seminário de 23 de maio de 2017, sugerindo então que o ofício

10 *Carcarás* possui aproximadamente 108 mil habitantes.

policial poderia dificultar as investigações e oportunizar mais mortes.

Por sua vez, a cena do policial militar fardado arrastando *Lua* para trás do bar, rasgando sua roupa e impondo-lhe uma arma contra o rosto após uma cantada recusada impregna-se dos signos de poder de que fala Breno Mello (2019). De pronto, há a farda. “Veja só, um policial fardado, num seresta, tomando cerveja, armado, com a esposa. (...) ele já tava errado a partir do momento em que ele sentou num mesa pra tomar cerveja fardado, com a farda da polícia e com a arma da polícia também”. No que *Lua* me diz, a farda incita efeitos de poder, os quais poderiam inclusive haver participado da oportunidade da cantada e daquilo que tornou a sua recusa algo tão inadmissível. Mas há mais. Há o que se falava a seu respeito, a fama de homem que bebe e se torna agressivo, “ele dava tiro pra cima, tipo assim, ‘eu sou policial, eu mando na rua’”. Há, em outras palavras, gestão territorial implicada em estridentes performances de masculinidade. Há, ademais, a crença em sua impunidade, parte dos processos de Estado que protegem alguns de seus agentes.

Aquelas narrativas judiciais sobre o *serial killer* e a narrativa de *Lua* sobre o policial militar que a abordou na seresta enunciam experiências de violência policial cujo reconhecimento requer sua apreensão “em ato”. Trata-se, sendo assim, de tomar o fazer policial em sua performatividade, num movimento de análise análogo àquele empreendido por Vianna e Lowenkron (2017) quando de sua compreensão do “duplo fazer do gênero e do Estado”. Os gestos de erguer a arma e desferir o tiro que atingiu a base do crânio de *Suzanita*, tais quais os gestos de arrastar *Lua*, rasgar suas roupas e brandir uma arma contra o seu rosto exsurtem narrativamente como fazer estatal – e isto, como dito, não apenas porque as armas em questão pertencem à polícia militar. Processos de Estado se dão intensamente às suas margens, no esforço de constituição de suas fronteiras, nos interstícios do que se constitui discursivamente como ausência ou falta de Estado. Processos de Estado se depreendem inclusive em meio ao que se produz como oposto ao Estado, no engendramento de corpos, territórios e sujeitos delinquentiais e degenerados, passíveis de controle (Efreim Filho, 2017b). Faz-se violência policial e “de Estado” ao tempo que se fazem políticas e práticas sexuais. Estas se materializam em faróis acesos contra um grupo de *travestis* detidas na noite de João Pessoa; ou numa cantada malsucedida cuja recusa de uma *travesti* não se pode admitir.

Violência, rebaixamento e prazer

Se as narrativas de violência a que me dedico neste texto são densamente significadas como de “violência policial”, é possível argumentar que parte do que as constitui como sendo “de violência” se relaciona intimamente a uma compreensão do fazer policial como produtor de hierarquia, rebaixamento e humilhação. Isto, de certo, apresenta-se mais contundente nas histórias de *Lua* sobre seus contatos com policiais, as vezes em que ela e as demais *meninas* eram jogadas num camburão em direção à delegacia “só pra a gente passar por constrangimento, de ficar aquela coisa de tá jogando pra um, jogando pra outro, olha tua irmã aí, isso é tua irmã”. À exceção do que aconteceu naquela noite na seresta, *Lua* não me relatou

episódios de agressão física provocados por policiais. A violência que ela agrega a eles de modo amplo, “os policiais até hoje são cruéis”, resulta narrativamente portanto de experiências de constrangimento, desrespeito e humilhação, as quais, segundo Everton Rangel (2020, p. 184), podem operar tanto interpessoalmente quanto como tecnologias de governo.

Não pretendo com isso sugerir que práticas de hierarquização, rebaixamento e humilhação sinonimizam violência. Como uma relevante literatura vem salientando, a constituição da violência requer investimentos morais que assim a concebam (Corrêa, 1983; Gregori, 1993; Simião, 2006; Cardoso de Oliveira, 2008). Humilhações, por sua vez, nem sempre são denotadas como violentas por quem as pratica, a elas se submete ou é submetido (Díaz-Benítez, 2019; 2015). Ao ressaltar a importância de práticas de hierarquização, rebaixamento e humilhação nas narrativas de *Lua* acerca da violência policial, eu pretendo, seguindo Everton Rangel, discernir contextos narrativos nos quais “os dois fenômenos em questão existem em relação de dependência e demandam formas de pensar gênero” (2020, p. 172). Isto porque a citada tomada do fazer policial como produtor de hierarquia, rebaixamento e humilhação acaba por articular-se a uma figuração estatal antropomorfizada e masculinizada, materializável nos policiais de que fala *Lua*, algo parecido ao que Vianna e Farias (2011) perceberam nas denúncias e acusações promovidas por mães e familiares de vítimas de violência de Estado.

Em outras palavras, as narrativas de *Lua* assinalam a presença de algo “de Estado” e reciprocamente de gênero no que enseja hierarquia, rebaixamento, humilhação e, sendo assim, aquilo que ela demonstra entender como violência. “Nós (policiais) somos nós e pronto, e acabou-se. E sempre viam a gente como minoria, como lixo humano, como...”. Os faróis acesos, a traseira do camburão, as chacotas na delegacia – “olha tua irmã aí, isso é tua irmã” – seriam performances de masculinidade animadas por e animadoras de processos de produção de autoridade e competência não muito distantes do “eu sou policial, eu mando na rua” que *Lua* atribui ao policial militar que a agrediu durante a seresta. Desse modo, a associação entre práticas de Estado, performances de gênero e práticas de rebaixamento participa decisivamente do que é apreendido como violento, de acordo com as narrativas neste texto analisadas. Essas narrativas de violência, entretanto, recrudescem-se em imagens de brutalidade à proporção que se aproximam da sexualidade, das práticas e políticas sexuais.

É que a associação entre violência e sexualidade toca no que Maria Filomena Gregori (2008) chamou de “limites da sexualidade”, um espaço fronteiro em que habitam norma e transgressão, consentimento e abuso, prazer e dor, a tensa relação entre prazer e perigo. Esses limites são tensionados, por exemplo, quando dos conflitos em torno da existência de sujeitos que vivenciam a sexualidade através da ritualização da dor e do sofrimento, como acontece com os praticantes do sadomasoquismo erótico e do BDSM¹¹ a que Gregori (2016) e Regina Facchini (2008) voltaram suas atenções. Tais conflitos podem compreender a ratificação de moralidades e a mobilização de pânico sexuais que identificam a “comunidade” de adeptos de certas práticas sexuais como degenerada e violenta, passível então

11 BDSM é sigla para *bondage*, disciplina, dominação, submissão, sadismo e masoquismo.

de criminalização. Não à toa, segundo Facchini e Machado (2013) apontam, as narrativas acerca de si dos membros dessa “comunidade” enfatizam noções de consentimento, consensualidade, segurança, liberdade de escolha e repúdio à agressão com vistas a sua própria legitimação e a de seus prazeres, cuja linguagem remete à erotização de hierarquias. Outro exemplo de tensionamento dos tais limites da sexualidade pode ser encontrado nas práticas extremas de pornô bizarro de que tratam os trabalhos de María Elvira Díaz-Benítez (2012). De acordo com Díaz-Benítez, a pornografia do sexo com animais costuma ser alvo de críticas relacionadas à suposta ausência de consentimento por parte dos animais, o que leva a acusações de ilegalidade com que os membros dessas redes de pornô precisam haver-se.

Dá-se que, como notou Laura Lowenkron (2015), o consentimento ocupa centralidade nas definições do que é legal e legítimo acerca dos comportamentos sexuais. Atine a uma “economia moral do uso dos prazeres” que se propõe ao controle e à condenação da violência e da violação de direitos, ao invés da imoralidade (Lowenkron, 2015, p. 226). Compõe assim, complementarmente à noção de vulnerabilidade, os regimes jurídicos atuais de regulação das sexualidades e do que se compreende por violência. Por isso, os exemplos acima citados de tensionamento dos limites da sexualidade proporcionam a ratificação do valor do consentimento para a experimentação do que seria a boa sexualidade, oposta à violência. Entretanto, se o prazer sexual se afirma diante da negação do consentimento ou da presença de vulnerabilidade que impeça a capacidade para consentir, ou seja, se é a violência que instiga o prazer, adentra-se num terreno em que os limites da sexualidade se esgarçam e, mais evidentemente, a violência é conotada, segundo Gregori, como “atos abusivos passíveis de condenação moral, social e de criminalização” (2008, p. 576).

A suspeita da presença de prazer na violência é dimensão relevante das imagens de brutalidade mobilizadas nas narrativas a respeito do “caso do *serial killer* de travestis” e da violência sofrida por *Lua* naquela noite de seresta. Nelas, a suspeita de prazer é catalizadora da brutalização. Como dito, a cena de violência contra *Lua* somente se dá após a recusa da cantada. Trata-se de uma vingança, um revide, uma resposta, uma punição, portanto. O seu roteiro, porém, sugere o prazer através da performatização de um rebaixamento que alcança seu clímax quando os dois disparos de arma de fogo acontecem. O policial fardado sexualiza o ato de violência. É que, como contou *Lua*, o policial “escolheu o canto pra atirar”, mas antes de desferir os tiros “fez todo um terrorismo comigo”. Este terrorismo corresponde a uma ritualização erótica da produção do medo, da hierarquia e da humilhação. No que *Lua* me diz, afinal, o policial não a levou fardado para trás do bar e a alvejou simplesmente – o que já poderia ser tido como brutal. Ele fez mais: “começou a rasgar minha roupa, eu comecei a gritar, ele colocou um cano da arma no buraco do meu nariz, queria colocar na minha boca, passou por aqui e foi descendo, esfregou no meu peito ainda”.

Aqui, as roupas rasgadas sugerem de antemão violência sexual. Enquanto eu a escutava na sala do Espaço LGBT em João Pessoa, cheguei a imaginar que *Lua*

me narraria uma cena de estupro. Depois, no entanto, o desnudamento arbitrário abre espaço para o exercício de uma liturgia em que o trânsito da arma – ou do falo – pelo corpo, penetrando alguns dos seus orifícios, submete o outro, rebaixa-o, humilha-o. Tudo isso antecede a tentativa de homicídio que se inicia com os dois tiros nas pernas e, de acordo com *Lua*, só não se completa porque aquela moça se joga sobre ela e a protege, levando-a para dentro do banheiro. De toda sorte, o que me interessa destacar é que as fronteiras entre violência sexual e violência letal são, nos relatos de *Lua*, bastante imprecisas, o que de certo modo deriva das marcas narrativas do rebaixamento e da humilhação – ou, nos termos de Díaz-Benítez (2015), das “práticas de humilhação extrema” – que insinuam prazer ao violentar. A prominência dessas práticas de humilhação nas narrativas de *Lua* me leva a considerar com gravidade a seguinte provocação, lançada por Díaz-Benítez (2015) em seus estudos sobre violência e erotismo:

Levando em conta que as novas formas de erotismo colocam o consentimento como base legítima para a realização e a legitimação das práticas e que muito do que se entende por direitos sexuais parte deste pressuposto, interessaria pensar na dupla prazer/violência para além da chave do consentimento? (Díaz-Benítez, 2015, p. 66).

Como expliquei anteriormente, minha aposta é a de que a insinuação do prazer é produtiva em narrativas de violência porque faculta a figuração do inaceitável, do absurdo ou do monstruoso, das imagens de brutalidade acionadas para a reivindicação de políticas de enfrentamento à violência, de justiça em determinados casos e de criminalização e punição de culpados. É isso o que ocorre nos autos judiciais sobre a morte de *Suzanita*, a suposta terceira vítima letal do “caso do *serial killer* de *travestis*”, como dito. Assim como nas narrativas de *Lua* sobre o episódio da seresta, essas narrativas documentais sugerem possíveis zonas de contato entre prazer e violência. Embora nada se diga nos autos judiciais sobre a ocorrência ou não de práticas sexuais entre *Renato Humberto de França* e suas vítimas, na denúncia que inaugura o processo criminal, o promotor de justiça infere que, como *Renato Humberto* era “frequentador assíduo daquele local” e “pessoa conhecida dos homossexuais que ali faziam seus programas”, as vítimas eram “seduzidas” por ele “até o local onde seriam executadas”. Penso que, por suas polissemias e ambiguidades, a palavra *sedução* empregada pelo promotor atua na compleição das citadas zonas de contato entre prazer e violência.

Argumentamos em outra ocasião que essa aparição narrativa da *sedução* pode insinuar erotismo, desejo e sexualidade, tal qual pode exprimir fraude (Efreim Filho, Souza Júnior e Leite, 2020). Estando o erotismo em questão, defrontamos com a imagem de um assassino cuja sexualidade se relaciona às práticas dos crimes, tratando-se então de um “maníaco”, aquele que, segundo Cilmara Veiga, compreende-se “numa interface relacional entre violência e gênero” (2018, p. 181). A seu tempo, estando a fraude sob questão, figura-se um sujeito maquiavélico, mas punível e responsável por seus atos, alguém absolutamente capaz de intencional

eliminar todas as *raparigas*, *sapatões* e *viados* da cidade de *Carcarás*. Esta ambiguidade entre erotismo e fraude pertinente a um “frequentador assíduo” de ruas onde *travestis* e *homossexuais* se prostituem recende, assim, às suspeitas sobre os desejos de *Renato Humberto de França*.

Isto porque a referida insinuação do prazer e da sedução acaba por ativar a ideia de desejo, incumbindo-o ao algoz. Os autos judiciais relativos à morte de *Suzanita* e os demais documentos públicos atinentes ao “caso do *serial killer* de *travestis*” potencializam dúvidas e suspeitas em torno da sexualidade do policial militar: afinal, *Renato Humberto* era “pessoa conhecida dos homossexuais que ali faziam seus programas” porque contratava esses programas?; ele *seduzia* suas vítimas porque as desejava sexualmente?; qual seria então a identidade sexual do policial militar *Renato Humberto*, esposo de *Linalva de França*, pai de três filhos?

Nas narrativas que rondam o caso, essas dúvidas quanto à sexualidade de *Renato Humberto de França* correlacionam-se a dúvidas quanto a quem são suas vítimas. Em parte das vezes, essas vítimas são genericamente identificadas como *homossexuais*. Noutras, são descritas como *travestis* ou como *travestis e homossexuais*. Além disso, embora todas as hipotéticas vítimas do *serial killer* atuassem na prostituição de rua, há situações narrativas em que a *homossexuais* e *travestis* acrescentam-se *prostitutas* – o que parece acontecer exatamente por conta de *Suzanita*, a única *mulher cisgênera* inserida entre as vítimas e não identificada como *homossexual* ou *travesti*. Logo, à exceção de *Suzanita*, as supostas vítimas do *serial killer* foram designadas como “do sexo masculino” em seus nascimentos e são frequentemente mencionadas, nos autos e demais documentos, por seus nomes masculinos de registro civil.

Naquele seminário de 23 de maio de 2017 no auditório da central de polícia, o delegado que conduziu as investigações do caso projetou sobre uma tela branca, posta diante da plateia, uma imagem com o que chamou de “linha do tempo” das mortes¹². Esta linha do tempo continha os nomes de registro e fotografias em preto e branco (sendo algumas delas cópias de documentos de identidade) das cinco vítimas fatais. Ao lado dos nomes de registro de quatro delas constavam, entre parênteses, “apelidos” ou “vulgos”, como normalmente se diz em delegacias, audiências e autos judiciais. Ao lado da figura do RG de *Suzanita*, por exemplo, havia “*Suzana (Suzanita)*”. Em três das vítimas com nomes de registro masculinos havia outros nomes laterais, entres parênteses. Dois deles femininos, *Lela* e *Lígia*, um deles alusivo ao nome de um bombom muito conhecido na região, *Xaxá* – sendo assim, de gênero dúbio. Apenas a primeira vítima fatal, *Alisson Marques*, é apresentada unicamente com seu nome de registro.

A primeira impressão que tal confusão de nomes e identidades de gênero me causou, logo que entrei em contato com essas narrativas documentais, foi a de que delegado, promotor de justiça, policiais e jornalistas pouco ou nada conhecem dos repertórios comumente acionados na arena do movimento LGBTI+, nos setores de esquerda, no interior do campo de estudos de gênero e sexualidade e nas instâncias de Estado mais diretamente ligadas às políticas e à linguagem dos direitos humanos. Assim, nas narrativas implicadas no “caso do *serial killer*”,

12 Segundo o delegado de polícia, as seis vítimas do *serial killer* de *Carcarás* seriam, em ordem: 01) *Alisson Marques*, morto em 14 de agosto de 2010; 02) *Lela*, morta em 4 de outubro de 2010; 03) *Suzanita*, morta em 21 de julho de 2011; 04) *Edmundo*, vítima de tentativa de homicídio em 1º de setembro de 2011; 05) *Lígia*, morta em 16 de outubro de 2011; e 06) *Xaxá*, morta em 8 de dezembro de 2011.

vítimas *homossexuais*, *travestis* e *prostitutas* terminam compondo uma massa indistinta, marcada pela vitimização e por um ou dois disparos de arma de fogo na base do crânio – a tal *assinatura*¹³. Ainda que essa minha primeira impressão se haja mantido, dada a sua verossimilhança, o contato mais próximo com as narrativas documentais e judiciais sobre mortes de LGBT tem-me oferecido diferentes perspectivas.

De regra, como notou Mariana Melo (2020) em pesquisa recente sobre homicídios de LGBT na Paraíba, a gestão estatal dessas mortes costuma demandar enquadramentos a respeito dessas violências que autorizam a agentes judiciais, policiais e governamentais a constituição de identidades e o controle de corpos. Sendo assim, conforme uma já vasta literatura tem afirmado, processos de reivindicação de direitos, lutas por *justiça*, legitimação de vítimas e punição de culpados tendem a requerer a confirmação de um sujeito de direitos vitimável, com identidade demarcada, normativa e moralmente (França, 2017; Efrem Filho, 2017a; Freire, 2016). Entretanto, no que venho observando em razão das atividades de pesquisa junto a processos judiciais acerca de mortes de LGBT, essas narrativas judiciais constituem identidades e materializam corpos ao tempo que configuram cenários de delinquência e degeneração sexual, em que algozes e vítimas se confundem (Efrem Filho e Gomes, 2020; Efrem Filho, 2016). Isto se dá também nos documentos relativos ao “caso do *serial killer* de *travestis*”, que parecem mimetizar aqueles cenários denunciados por *Lua*. Nesses documentos, as dúvidas sobre nomes, identidades de gênero e práticas sexuais de vítimas e algoz catalisam a degeneração.

Violência, sexualidade e desejo

Aqui precisamente aquilo que *Fabiola* me disse ao final do seminário de maio de 2017 tem lugar. “Professor, um caso assim deve ser muito interessante de analisar, não? O sujeito mata porque não se aceita. É terrível. É a homofobia internalizada”. Esta posição de *Fabiola* reproduz uma ideia corrente nas discussões sobre *LGBTfobia*, a de que a autoaversão e o sufocamento dos próprios desejos sexuais acarretariam práticas de discriminação, preconceito e violência contra alguém que encarna quem se seria de fato ou mesmo o objeto do desejo reprimido¹⁴. O que *Fabiola* anunciava no final daquela manhã, portanto, é que *Renato Humberto de França* era tão *homossexual* quanto suas vítimas, mas que a repulsa que sentia sobre si mesmo o conduzia à violência e, no limite, à figuração do *serial killer*. *Fabiola* atribuía narrativamente ao policial militar então um “nojo de si mesmo”, uma emoção que implicaria o reconhecimento de que algo no corpo de quem a sente comporta a qualidade de nojento, mas cujas causas podem ser morais ou físicas, como explicou Díaz-Benítez (2019) ao tratar das narrativas de suas interlocutoras de pesquisa, ex-atrizes de filmes pornográficos, sobre si mesmas.

A atribuição ao *serial killer* de sentidos emocionais como os de aversão e autoaversão, repulsa e repulsa de si mesmo, nojo e nojo de si mesmo participa da constituição narrativa do algoz, como discuti no início deste texto. Serve, portanto,

13 Apenas o corpo de *Lígia* não apresentou perfuração na base do crânio, mas um tiro no tórax. Segundo o delegado explicou no seminário, essa diferença no *modus operandi* da morte levou-o inicialmente a não incluir *Lígia* entre as prováveis vítimas do *serial killer*. Por isso, na denúncia acerca da morte de *Suzanita*, oferecida pelo promotor de justiça em abril de 2013, o nome de registro de *Lígia* não aparece. Outros elementos probatórios, como o horário e o local do homicídio e o que testemunhas haveriam dito, terminaram levando o delegado a mudar sua posição inicial e a inserir *Lígia* entre as vítimas.

14 Foge ao escopo deste artigo explorar detidamente os problemas dessa chave compreensiva. Importa notar, porém, que a noção de “homofobia internalizada” de regra circula no campo científico entre os saberes psi, do que a tese de doutorado em psicologia social de Antunes (2016) é um exemplo.

à conflagração de uma personagem excepcional, porque monstruosa, capaz de empreender atos de violência também tidos como excepcionais, avessos à condição humana. Embora esse algoz opere sentidos nos autos judiciais e no “caso” de forma ampla, fornecendo culpado e causa para as mortes, sua fabulação vilanesca oculta os processos de Estado e as relações sociais muito desiguais que oportunizaram as mortes em *Carcarás*, assim como a trajetória de violência e humilhação narrada por *Lua* durante a nossa entrevista naquela tarde de julho de 2013, no Espaço LGBT.

As *travestis* e os *homossexuais* supostamente vitimados pelo *serial killer* partilhavam mais do que tiros desferidos na base do crânio e corpos deixados no *Campo da Bagaceira*. Tinham em comum experiências de classe, racialização, territorialização, geração, gênero e sexualidade bastante próximas, próximas inclusive àquelas descritas por *Lua* e vivenciadas por ela e outras *monas* anos atrás. Tais proximidades se exprimem, por exemplo, em suas dedicações à prostituição de rua nos centros de *Carcarás* ou João Pessoa, assim como em sua potencial exposição a experiências de violência, humilhação e criminalização. Nos interstícios dessas experiências, a *transfobia* e a *homofobia* não se explicam pela figura de um *serial killer*. Tampouco seriam elucidadas com a sua condenação, como de fato não foram.

Renato Humberto de França apenas foi condenado pela tentativa de homicídio contra *Edmundo*¹⁵ e pelo cometimento de crime de posse ou porte ilegal de arma de fogo de uso restrito¹⁶. Nos autos dos processos judiciais relativos às mortes de *Alisson Marques*, *Lela*, *Lígia* e *Xaxá*, o magistrado proferiu sentença de impronúncia, provavelmente segundo a alegação de inexistência de “indícios suficientes de autoria”, o que significa que *Renato Humberto* sequer foi levado a julgamento pelo tribunal do júri. Enquanto finalizo este texto, em janeiro de 2021, o processo judicial referente à morte de *Suzanita* ainda se acha em aberto. Como dito, *Suzanita* morreu em 21 de julho de 2011, há quase uma década, portanto. Como se vê, as decisões judiciais se opuseram à demarcação do *serial killer*. A condenação por uma tentativa de homicídio, afinal, não consubstancia um “assassino em série”.

No entanto, a excepcionalização narrativa do *serial killer* e a hipótese levantada por *Fabiola* de que a causa para a violência estaria numa sexualidade frustrada são muitíssimo controversas no mínimo por mais uma razão. Além de ocultarem as desigualdades sociais e os processos de Estado que ensejam as condições de vulnerabilidade; além de sua aparente insuficiência para convencer determinado juiz; elas adjudicam à homossexualidade a origem de todo mal e se perdem nos limites da sexualidade, ratificando a inadmissibilidade da associação entre violência, prazer e desejo. Quero com isso dizer, de antemão, que identificar o germe de atos de violência numa sexualidade frustrada ou no “nojo de si mesmo” acaba por transferir para a própria homossexualidade – a que se teria aversão, repulsa etc. – a causa da violência. No fim, trata-se da reprodução da compreensão do *homossexual* como um sujeito absolutamente explicável a partir de sua sexualidade, inimaginável aquém ou além dela, como apontou Foucault (2010) ao se referir ao modo como os saberes médicos criaram e disciplinaram a identidade homossexual.

15 Com pena de 10 anos de reclusão em razão da tentativa de homicídio duplamente qualificado. A decisão dos jurados foi confirmada pelos desembargadores do Tribunal de Justiça da Paraíba.

16 Em 8 de fevereiro de 2012, policiais adentraram a casa de *Renato Humberto de França*, com vistas ao cumprimento de um mandado de busca e apreensão, e encontraram em seu quarto, na gaveta de uma cômoda, acessórios e munição de uso restrito que o policial não era autorizado a possuir. Com ele, no momento de sua prisão, também foi apreendida uma arma de fogo. O crime em questão está previsto no art. 16 da Lei 10.826, de 2003.

Ainda que, hipoteticamente, as suspeitas e dúvidas lançadas nos autos judiciais acerca de sua sexualidade fossem sanadas, ainda que Renato Humberto de França viesse a público e “saísse do armário”, admitindo uma homossexualidade até então escondida ou vivenciada clandestinamente no *Campo da Bagaceira*, imputar a causa dos atos de violência a uma homossexualidade frustrada – pela tal “homofobia internalizada” ou pelo o que quer que seja – pressupõe a incapacidade moral (e política) de admitir que pessoas podem desejar a violência, a humilhação, o rebaixamento do outro, querê-los e regozijar-se com eles. Além disso, pressupõe a incapacidade política (e moral) de reconhecer que práticas e agentes de Estado operam rotineiramente violências e humilhações através de uma linguagem de gênero e sexualidade. O desejo e o prazer pela violência e pelo rebaixamento são, afinal, dimensões daqueles processos de Estado e relações de desigualdade e dos modos como os sujeitos se constituem enquanto os experienciam e produzem. Não são naturais do humano, de certo, mas compõem-no por meio de hierarquias sociais que, se implicam em violência e opressão, precisam ser enfrentadas. É isto, afinal, que militantes do movimento LGBTI+ fazem ao acionar a palavra *LGBTfobia* e elaborar relatórios em que os nomes de suas vítimas são listados. Movendo-se entre contradições, evocam imagens de brutalidade para combater a violência, para que ela não se repita.

Recebido em 10/02/2021

Aprovado para publicação em 02/08/2021 pelo editor Alberto Fidalgo Castro

Referências

- AGUIÃO, Sílvia. “Não somos um simples conjunto de letrinhas”: disputas internas e (re) arranjos da política “LGBT”. *Cadernos Pagu*, n. 46, p. 279 – 310, 2016.
- ANTUNES, Pedro Paulo Sammarco. *Homofobia internalizada: o preconceito do homossexual contra si mesmo*. Tese (Doutorado em Psicologia Social) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo – PUC-SP, São Paulo, 2016.
- BARBOSA, Bruno César. “Doidas” e “putas”: usos das categorias travesti e transexual. *Sexualidad, Salud y Sociedad – Revista Latinoamericana*, n. 14, p. 352 – 379, 2013.
- BUTLER, Judith. *Marcos de guerra: las vidas lloradas*. Buenos Aires: Paidós, 2010.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Luís Roberto. Existe violência sem agressão moral? *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 23, n. 67, p. 135 – 146, 2008.
- CARVALHO, Mario Felipe de Lima. “Travesti”, “mulher transexual”, “homem trans” e “não binário”: Interseccionalidades de classe e geração na produção de identidades políticas. *Cadernos Pagu*, n. 52, e185211, 2018.
- COELHO, Maria Claudia. Narrativas da violência: a dimensão micropolítica das emoções. *Mana*, v. 16, p. 1 – 20, 2010.
- CORREIA, Mariza. *Morte em família: representações jurídicas de papéis sexuais*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1983.
- DÍAZ-BENÍTEZ, María Elvira. O espetáculo da humilhação, fissuras e limites da sexualidade. *Mana*, v. 21, n. 1, p. 65 – 90, 2015.
- DÍAZ-BENÍTEZ, María Elvira. O gênero da humilhação: afetos, relações e complexos emocionais. *Horizontes Antropológicos*, ano 25, n. 54, p. 51 – 78, 2019.
- DÍAZ-BENÍTEZ, María Elvira. Sexo com animais como prática extrema do pornô bizarro. *Cadernos Pagu*, n. 38, p. 241 – 279, 2012.
- EFREM FILHO, Roberto. Corpos brutalizados: conflitos e materializações nas mortes de LGBT. *Cadernos Pagu*, n. 46, p. 311 – 340, 2016.
- EFREM FILHO, Roberto. *Mata-mata: reciprocidades constitutivas entre classe, gênero, sexualidade e território*. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Universidade Estadual de Campinas – Unicamp, 2017a.
- EFREM FILHO, Roberto. Os meninos de Rosa: sobre vítimas e algozes, crime e violência, *Cadernos Pagu*, n. 51, e175106, 2017b.
- EFREM FILHO, Roberto; GOMES, José Clayton Murilo Cavalcanti. Homossexual, sapato, travesti, traficante, viciada: gênero, sexualidade e crime em narrativas judiciais sobre mortes de LGBT. In: FACCHINI, Regina; FRANÇA, Isadora Lins. *Direitos em disputa: LGBTI+, poder e diferença no Brasil contemporâneo*. Campinas: Editora da Unicamp, 2020. p. 241 – 257.
- EFREM FILHO, Roberto; SOUZA JÚNIOR, Ailton Medeiros de; LEITE, Luís Errirane Batista. O serial killer de travestis: sobre criminalização, gênero e sexualidade. In: GARCIA, Renata Monteiro et al. *Sistema de Justiça Criminal e gênero: diálogos entre as criminologias crítica e feminista*. João Pessoa: Editora do CCTA, 2020. p. 183 – 215.
- FACCHINI, Regina. *Entre umas e outras: mulheres, (homo)sexualidades e diferenças na cidade de São Paulo*. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Universidade Estadual de Campinas – Unicamp, Campinas, 2008.

- FACCHINI, Regina. *Sopa de letrinhas?: movimento homossexual e produção de identidades coletivas nos anos 90*. Rio de Janeiro: Garamond, 2005.
- FACCHINI, Regina; MACHADO, Sara Rossetti. “Praticamos SM, repudiamos agressão”: classificações, redes e organização comunitária em torno do BDSM no contexto brasileiro. *Sexualidad, Salud y Sociedad – Revista Latinoamericana*, n. 14, p. 195 – 228, 2013.
- FERREIRA, Letícia Carvalho de Mesquita. “Apenas preencher papel”: reflexões sobre registros policiais de desaparecimento de pessoa e outros documentos. *Mana*, v. 19, n. 1, p. 39 – 68, 2013.
- FONSECA, Claudia. A dupla carreira da mulher prostituta. *Revista Estudos Feministas*, n. 1, p. 7 – 33, 1996.
- FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade I: a vontade de saber*. Trad. Maria Theresa da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. São Paulo: Graal, 2010.
- FRANÇA, Isadora Lins. “Refugiados LGBTI”: direitos e narrativas entrecruzando gênero, sexualidade e violência. *Cadernos Pagu*, n. 50, e17506, 2017.
- FREIRE, Lucas. Sujeitos de papel: sobre a materialização de pessoas transexuais e a regulação do acesso a direitos. *Cadernos Pagu*, n. 48, e164813, 2016.
- GREGORI, Maria Filomena. *Cenas e queixas: um estudo sobre mulheres, relações violentas e prática feminista*. Rio de Janeiro: Paz e Terra; São Paulo: Anpocs, 1993.
- GREGORI, Maria Filomena. Limites da sexualidade: violência, gênero e erotismo. *Revista de Antropologia*, v. 51, n. 2, p. 575 – 606, 2008.
- GREGORI, Maria Filomena. *Prazeres perigosos: erotismo, gênero e limites da sexualidade*. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.
- LEITE JR., Jorge. *Nossos corpos também mudam: a invenção das categorias “travesti” e “transexual” no discurso científico*. São Paulo: Annablume, 2011.
- LOWENKRON, Laura. Consentimento e vulnerabilidade: alguns cruzamentos entre o abuso sexual infantil e o tráfico de pessoas para fim de exploração sexual. *Cadernos Pagu*, n. 45, p. 225 – 258, 2015.
- McCLINTOCK, Anne. *Couro imperial: raça, gênero e sexualidade no embate colonial*. Trad. Plínio Dentzien. Campinas: Editora da Unicamp, 2010.
- MELLO, Breno Marques de. *Na selva de pedras: as performances de gênero e sexualidade no conflitos entre prostituição, crime e Estado*. Dissertação (Mestrado em Ciências Jurídicas) – Universidade Federal da Paraíba – UFPB, 2019.
- MELLO, Breno Marques de. *Vestida para matar: fetiche e desejo na violência policial contra prostitutas*. Monografia (Trabalho de Conclusão de Curso em Direito) – Universidade Federal da Paraíba – UFPB, 2016.
- MELO, Mariana Soares Pires. *Corpo, violência e Estado: percepções de operadores do sistema de justiça criminal acerca do homicídio de pessoas LGBTQI+*. Tese (Doutorado em Sociologia) – Universidade Federal da Paraíba – UFPB, 2020.
- MILLER, William Ian. *The anatomy of disgust*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
- MISSE, Michel. Crime, sujeito e sujeição criminal: aspectos de uma contribuição analítica sobre a categoria bandido. *Lua Nova*, n. 79, p. 15 – 38, 2010.
- NADAI, Larissa. Entre estupro e convenções narrativas: os Cartórios Policiais e seus papéis numa Delegacia de Defesa da Mulher (DDM). *Horizontes Antropológicos*, ano

22, n. 46, p. 65 – 96, 2016.

OLIVAR, José Miguel Nieto. Prostituição feminina e direitos sexuais... Diálogos possíveis? *Sexualidad, Salud y Sociedad – Revista Latinoamericana*, n. 11, p. 88 – 121, 2012.

RANGEL, Everton. *Depois do estupro: homens condenados e seus tecidos relacionais*. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Museu Nacional; Universidade Federal do Rio de Janeiro – UFRJ, Rio de Janeiro, 2020.

SIMIÃO, Daniel Schroeter. Representando corpo e violência: a invenção da “violência doméstica” em Timor-Leste. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 21, n. 60, p. 135 – 146, 2006.

VEIGA, Cilmara. *O caso do maníaco matador de velhinhas: entre trâmites processuais e diferentes formas de narrar que enredam um crime em série*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Estadual de Campinas – Unicamp, Campinas, 2018.

VIANNA, Adriana; FARIAS, Juliana. A guerra das mães: dor e política em situações de violência institucional. *Cadernos Pagu*, n. 37, p. 79–116, 2011.

VIANNA, Adriana; LOWENKRON, Laura. O duplo fazer do gênero e do Estado: interconexões, materialidades e linguagens. *Cadernos Pagu*, n. 51, e175101, 2017.

Shot at close range: demeaning, pleasure, and desire in cases of police violence against travesties¹

DOI: <https://doi.org/10.4000/aa.8909>

Roberto Efrem Filho

Universidade Federal da Paraíba, Centro de Ciências Jurídicas, Departamento de Ciências Jurídicas, Santa Rita, PB – Brasil

ORCID:0000-0001-9438-0080

robertoefremfilho@gmail.com

Professor at UFPB (Santa Rita, PB) in the Legal Sciences Department and at the Graduate School of Anthropology at UFPE (Recife, PE). Doctor in Social Sciences by Unicamp, BA and Master's degrees in Law from UFPE.

In this paper, I seek to analyze how notions of humiliation, disgust and contempt inform “images of brutality” regarding LGBT deaths claimed to have been the result of hate crimes or *LGBTphobia*. Based on data collected during the monitoring of the LGBTI+ movement’s activities in Paraíba between 2012 and 2016, in-depth interviews with its activists, and access to judicial proceedings related to those deaths, I focus especially on the narratives around: a) a scene of attempted murder provoked by a military police officer who, in a street downtown João Pessoa, shot a travesti at close range, one who worked as a prostitute and refused his flirt; and b) the case of the “*serial killer of travestis*”, a military police officer accused of five murders in a town in the countryside of Paraíba. Thereby, my main purpose is to discuss the relevance of demeaning practices for the configuration of what is taken as brutal, including police violence. Above all, I seek to understand the narrative sexualization of the one who demeans, humiliates, feels disgusted and despises others, and whose act of raping or killing is identified as a gesture of pleasure or raises questions about desire.

Keywords: Violence. Demeaning. Sexuality. Pleasure. Desire.

Field notes:

[May 23rd, 2017, Geisel auditorium at the central police station, João Pessoa — PB]. “Professor, a case like this must be very interesting to study, no? The man kills because he cannot accept himself. It is awful. It is internalized homophobia” — says *Fabiola*² while we left our seats as soon as the event had been over. *Fabiola* works at the State’s Women and Human Diversity Secretariat (SEMDH) from the government of Paraíba, and had participated in the process of organizing the seminar for which I had been invited as a university professor, alongside social movement activists, and government officials.

The seminar entitled “LGBT Victims in Police Inquiries” resulted then from the joint efforts from SEMDH agents and the State’s Secretariat of Social Defense and Safety (SEDS), and aimed at showcasing statistic data regarding LGBT³ deaths occurred in 2016 in Paraíba, as well as the study of a few cases of emblematic lethal violence presented by the chiefs of police who had conducted the investigations. The last case that had been presented, the one *Fabiola* referred to in her comment by the end of the event, had become widely known as the “travestis’ serial killer case”. The case involved five homicides and one attempted homicide that, according to the local chief, had all been committed by the police officer *Renato Humberto de França*, a serial killer whose “signature” *modus operandi* consisted of firing a gunshot in his victim’s skull base. His victims were all prostitutes approached by him at night in the town center of *Carcarás*, in Paraíba’s hinterlands, and taken by motorcycle to the vicinity of *Campo da Bagaceira*, a nearby location where the sex encounters were supposed to take place. According to the chief, the “travestis’ serial killer case” could be identified as a hate crime, which could be confirmed by the *modus operandi* of the killings, as well as by the following statement uttered by *Renato Umberto* and heard by *Edmundo*, his only survivor victim, after three gunshots, one of them in the head: “now that I have finished you and the other four, I’ll get rid of the remaining sluts, dykes, and faggots”.

Presentation

Taken as a symbol of *homophobia* by the State agents present in that May 23rd 2017 seminar, the “travestis’ serial killer case” had also been understood as such by the activists from the LGBTI+ movements in Paraíba back in 2011, when two victims from *Carcarás* filled the list of names in the annual report on “crimes related to hate against homosexual people in the state of Paraíba”, compiled by members of Movimento do Espírito Lilás (MEL) through records in the local media and police stations. In the report, thus, the deaths of *Lígia* and *Xaxá* — according to the chief, the fourth and fifth fatal victims of the *serial killer* — were added to other 19 killings that compose what I have once called, in a first analytical treatment of the data, “images of brutality” (Efreim Filho, 2016).

These images of brutality consist of narratives of violence that are usually mobilized and made visible amidst strategies for the production of public recognition

1 The word *travesti* will be used instead of a translation into English. I believe the Portuguese term carries specificities to the Brazilian context that cannot be properly conveyed with any English counterpart. The term will be italicized throughout the text.

2 In this text, some names have been fictionalized and are in italics. Certain terms and emic categories that are under erasure, and which may be the object of further criticism, such as *homophobia* and *travesti* are also in italics. Direct citations and other longer expressions and emic categories were included between quotation marks, such as “the travestis’ serial killer case”.

3 LGBT, LGBTI+, LGBTQI+ and their variants refer to the acronyms regarding *lesbians, gays, bisexuals, travestis, trans women, trans men, queers, non-binary, intersex*, as well as any other gender or sexual identities and expressions. In this context, I am utilizing the acronym LGBT to follow the corpus of my research. For further discussions on the political issues raised by these acronyms and the identities they represent, please see: Facchini (2005) and Aguião (2016).

regarding the vulnerabilities experienced by the LGBT community and the urgency for policies to tackle *LGBTphobia*⁴. They concern bodies that are marked by acts of physical violence whose excesses — smashed heads, disfigured faces, rape prior to the killing or *postmortem*, dozens of stab wounds, the insertion of a knife blade into the anus — made it possible for LGBTI+ activists and certain State agents to identify the events as *hate crimes*. Therefore, in that annual report as well as in processes of denouncing and claiming for rights, the gunshots fired against *Lígia* and *Xaxá* were added to different acts of physical violence that, narratively brutalized, consubstantiated the *hate* and, thus, the *homophobia* to be fought against⁵.

By being placed upon the body, these images of brutality are saturated by emotional meanings. They take the body to its limit, fractured and exposed, smashed or beaten, in order to make it into something intelligible and comprehensible, as stated by Butler (2010). However, the narrative brutalization of the body upon which the actions against were understood as violent allows the body and its injuries the instigation and materialization of emotions, which come from the possibility of an utterance of *hate*, allegedly felt by the perpetrator of the physical violence. Such *hatred* works discursively then as a justification or cause for the violent act and, above all, its excesses, which end up presupposing categories such as repulse, disgust, and contempt cultivated in hate, something similar to what Maria Claudia Coelho (2010) has called, in direct dialogue with Miller (1997), the emotional complex.

Thus, the brutalized body alludes to the existence of demeaning practices and a hierarchization based, for instance, on an emotional complex of hate-repulsive-disgust-scorn attributed to a certain perpetrator like the “*travestis’ serial killer*”, a persona that is discursively capable of both catalyzing these emotions to end five lives in *Carcarás* while producing an almost novelistic sentence said in front of *Edmundo’s* apparently dead corpse: “now that I have finished you and the other four, I’ll get rid of the remaining sluts, dykes, and faggots”⁶. So, the brutalized body also goes through an effort of differentiation on the part of the perpetrator — the one who combines emotion and excessive acts and whose exposure aims to provoke new emotional complexes in those who witness such images of brutality, and unquestionably feel stunned, shocked, doubtful, or even furious, as it has happened to me in many situations since I have started to investigate narratives of violence.

In this paper, I look back at images of brutality informed by notions of repulse, humiliation, disgust, and contempt labeled as *hate crimes*, *homophobia*, or *transphobia*. In order to do that, I focus especially on narratives regarding: a) a scene of an attempted homicide, provoked by a police officer who, at night downtown João Pessoa, shot a *travesti* (or trans woman) at close range when she rejected his flirt; and b) the aforementioned “*travestis’ serial killer case*”, a police officer accused of five murders and one attempted murder committed in Paraíba’s hinterlands. By doing so, I intend to analyze possible correlations between violence, demeaning, and sexuality for the constitution of what is perceived as brutal, including police violence. My objective is to go through the narrative sexualization of the one who demeans, humiliates, and is disgusted by others, and whose acts of violence or

4 *LGBTphobia*, *transphobia*, *homophobia*, etc. are used here as emic categories that are recurrent in the LGBT movement repertoire and the subjects that move through its “field” or “arena” (Facchini, 2005). Generally speaking, these expressions refer to discriminatory, prejudicial, and violent experiences lived by the LGBTI+ community. However, I understand them as “forms of intelligibility” that shed light on the ways in which gender and sexuality operate in experiences of vulnerability, being conversely constituted by relations of class, generation, racialization, and territory (Efreim Filho, 2017b).

5 In the *corpus* analyzed here, the expression *homophobia* is usually used to talk about violences experienced by any member of the LGBTI+ community. Nowadays, however, these cases would probably have been described as *transphobic*.

6 This statement, uttered by the chief of police during the May 23rd, 2017, seminar, is also present in the filing of the charges that initiated the criminal lawsuit regarding *Suzanita’s* murder.

killing are identified as a gesture of pleasure, or raises questions about desire, as it could be seen in *Fabiola's* comment by the end of the Seminar in the police station auditorium: “the person kills because he does not accept himself. It is awful. It is internalized homophobia”.

The narratives of violence analyzed here come from the *corpus* of my doctoral research (Efreml Filho, 2017a), which included the monitoring, between 2012 and 2016, of activities by the LGBTI+ social movements in Paraíba; in-depth interviews with its activists; and the access to police inquiries and lawsuits concerning killings labeled as *hate crimes*. The narratives around the “*travestis' serial killer case*”, however, also stem from public documents, journalistic pieces, television, and radio interviews, as well as the judicial records, all gathered during a research project that I coordinated at the Federal University of Paraíba between 2017 and 2019⁷.

The diversity of this research *corpus*, especially in regards to the *serial killer case*, is explained by two main factors. Firstly, due to practical reasons, it was only possible to access the legal proceedings related to one of the six hypothetical victims of the *Carcarás serial killer, Suzanita*, once the other records were sealed⁸. This limitation resulted in some difficulties to analyze the case and the comprehension of its internal conflicts, namely the defense and prosecution theses, which required the extension of the researched documents to interviews, media pieces, and other public documents. As well stated by Cilmara Veiga (2018), the “paper rhythm” of lawsuits regarding serial crimes have a peculiar dynamics in which “the rhythm ends up being maximized by the series” and a “kind of mimesis” between the form of killing, repeated in the execution of the crimes, and the documents that are repeated in the different lawsuits (Veiga, 2018, p. 79; p. 86). Even though the judicial records regarding *Suzanita's* killing — according to the chief, the third fatal victim of the serial killer — reproduce documents and narrative elements from other lawsuits, such as the sentence heard by the survivor *Edmundo* after being shot three times, these records suffer from the lack of documents and elements that seem to have been dealt with in the other suits, in the investigation of *Lígia's* and *Xaxá's* murders, for instance.

Moreover, the second reason is methodological and concerns the analytical relevance of these diverse documents for the engendering of images of brutality and narratives of violence that I focus on this text. Following Letícia Ferreira (2013), I understand that documents produce and rearrange relationships, consisting of spaces for decision-making and not merely representations of pre-existing facts and subjects. On the contrary, as observed by Lucas Freire (2016), documents can provide reality and materiality to subjects, who can only become recognizable and able to access their rights through certain papers. The phenomenon acquires specific shapes and its own gravity when the documents in question are judicial records. As Mariza Corrêa (1983) has noted in a fundamental work on the theme, in lawsuits, “the actions no longer have any importance themselves and become relevant in relation to their function in the proceedings, the theses that will be publicly debated by the prosecutor and the defense” (1983, p. 24).

7 The project entitled “Disputas acerca da vítima: conflitos e materializações nas narrativas judiciais sobre mortes de LGBT”, approved by the DCJ/UFPB and filed under the codes PIH9380-2017 and PVH820-2018 included the participation of seven undergraduate students and was sponsored by two research scholarships from CNPq. For partial results of this project, please see: Efreml Filho; Gomes, 2020; Efreml Filho, Souza Júnior Leite, 2020.

8 The sealing of records is stated in the article 155 of the Civil Process Code and must be granted, for instance, in the “name of public interest”. I understand the public interest in the “*travestis' serial killer case*” is linked to the fact that the suspect was a police officer. It is not clear, however, why the judicial records regarding *Suzanita's* murder have not been sealed as well.

Thus, it is not as important if the police officer *Renato Humberto de França* in fact said the sentence heard by *Edmundo*, once the ways in which this utterance is articulated and included in the records become more relevant amidst the existing conflicts, especially regarding the characterization of the perpetrator and the summing up of connections between the different murders — “now that I have finished you and the other four...” —, connections that enhance the categorization of a *serial killer*. In similar fashion, it is less important whether *Renato Humberto* really felt hatred, repulse, disgust, or contempt by gay people and *travestis*, and more important the way in which these emotional feelings are attributed to him for the configuration of a “motive” narrative for the five homicides and *Edmundo*’s attempted murder. Such entanglement between emotions, actions, and the perpetrator guarantees the making of “coherence”, as stated by Larissa Nadai (2016), capable of supporting “causality links”, “sufficient evidence of authorship” and the political processes of denouncing and claiming for rights and justice that these images of brutality assume.

Field notes:

[July 20th, 2013, State Center for LGBT Rights, Downtown, João Pessoa — PB]. “I have already been the victim of policemen many times. Last time I was a victim, I was shot at close range, which has left me a scar on my leg until today. So, I have nothing good to say about the police” — *Lua* told me the story while showing the scars on her legs. Seated across from me in one of the rooms at the LGBT center in João Pessoa, the recorder between us, *Lua* remembered different instances of violence she had experienced or witnessed during the five years she worked as a prostitute on the streets of Paraíba’s capital, “pains and pleasures” — she tells me, “more pains than pleasures” — she explains. One of these episodes of violence, maybe the most physically damaging, started out with a flirtation. *Lua* had already started to leave the streets back then, keeping only a few regular clients that would seek her whenever they were interested, and she had become more and more engaged with the LGBT+ movement’s initiatives that would end up giving her a professional occupation over time. That night, she had decided to go to a *party* promoted by the owner of a bar in her neighborhood. She was buying cigarettes when a uniformed police officer approached her, distancing himself from both women who were with him at the bar table: “he came up to me and said he’d leave those women at home, one of whom was his girlfriend, that he would drop her off at home, and when he came back, I was to give him a blow job, that he would cum in my mouth, and that he would do this and that.” *Lua*, however, did not like his approach, “the way he chose to flirt with me”. She felt offended, “it left me feeling really bad”, and she reacted: “shame on you, go be with your girlfriend, your woman over there, who by the way is really pretty, and you just left her there to come say such things to me”. She called him out and left. The police officer left the bar and came back right away. According to *Lua*, “he was blinded by rage”. He forcibly dragged her behind the bar, “started to rip off my clothes, I

started to scream, he put his gun in one of my nostrils, he wanted to put it inside my mouth, passed it down on me, rubbing the weapon against my breasts. Then, when he arrived in my legs, he shot me at close range. Appalled by what *Lua* had just told me, I asked her whether the gun shot had been intentional. She confirmed it. And later explained that the policeman “had chosen the place to fire his gun and terrorized me.” The officer in uniform passed his gun on her face, “made me smell it, put it in my nose”, tried to put the gun into her mouth, “even cutting my mouth a little”, and then he took down the weapon, “and he was taking it down and down”, rubbing the gun against her body until reaching her thighs, “and when he reached my legs, he fired his gun twice here and there”. After the two shots, the policeman went back to his car, parked it on a street corner and turned back once again towards *Lua*, loading his gun, and shooting again. At the moment, a woman who had witnessed everything threw herself on top of *Lua*, “she was laying down on top of me, and I can only remember her whispering in my ear ‘don’t move, he’s still shooting’”. Once the gunshots were over, the women took *Lua* to the bar’s restroom, noticed the amount of blood, tied her bleeding leg with a shirt and left the place. The policeman, who had apparently loaded his gun once again, fired his gun three more times against the restroom’s door, but did not hit *Lua*. When she finally left the restroom after some time, *Lua* did not find anyone else at the bar.

Police violence, State, and degeneration

Police violence is part of the daily experiences of sex workers, to the point that the issue is central to prostitutes’ movements (Olivar, 2012; Mello, 2016). Most typically, the police actions on street prostitution that can be called “violence” have to do with territorial management. They include, for instance, police raids, which were analyzed by Claudia Fonseca (1996), taking prostitutes off the streets of Porto Alegre to the police stations where they, even aware of not having committed any felony, ended up deciding to pay their bail in order to avoid a long bureaucracy that could interfere with their time and work. According to *Lua*’s memories of the streets at night, however, these actions had to do with the violation of rights. “At the time, I was a minor and, even then, I suffered many violations of my rights from police officers”.

Lua tells me that she and other sisters were placed in front of the police cars with the headlights on “so that our vision would be blurred”, then thrown inside the car only to be taken back to the station, “just to put us through the embarrassment, to be moving us here and there, look at your sister, this thing is your sister”. For *Lua*, these actions from the police at times represented the interests of local businesses downtown, who wanted to get rid of the prostitution in certain areas. “There were a lot of encounters that happened right there on the streets, so there were traces of condoms, or something else in the following morning, which left people very dissatisfied”. At other times, the police action was tied to intensified processes of criminalization, which linked prostitution to property crimes, illicit drug use and its market.

Therefore, in *Lua's* memories, State agents acted against street prostitution through the urban territorial management, which allowed for the taming of maneuverable, coercible, and displaceable bodies, constituted by very precarious experiences in terms of class, and by unequal relations of gender, sexuality, and age — after all, as she says, “I was a minor”. In fact, following *Lua's* account, this taming of bodies depended on the understanding that prostitution *per se* produced a scenario of “sexual degeneration”, as stated by McClintock (2010), which can be illustrated through the traces of condoms and their work left on the streets. However, these degenerate bodies became more available to police intervention as they were more closely tied to criminalization processes, of what Michel Misse (2010) called “criminal subjection”. In this sense, police violence against sex workers is similar to the violence routinely perpetrated in the outskirts of big Brazilian urban centers, a part of the constitution of the “urban violence” problem as an inexcusable justification for exercising control over deeply racialized subjects, bodies, and territories.

Lua's narrative on the night out at the bar in her neighborhood in João Pessoa, and an important part of the judicial narratives about the victims of the *travestis' serial killer* from *Carcarás* converge, nevertheless, in an even more strict link between prostitution and police violence. Here, policemen are not external agents acting on a scenario of sexual degeneration and delinquencing: *Renato Humberto de França* and the police officer who shot *Lua* at the bar are meddled in this context. In an interview given to a local TV channel in *Carcarás* at the time of *Renato Humberto's* arrest, in February 2012, the chief reported that he was only able to reach the suspects after conducting a “search with the *travestis*”⁹ aiming at “telling apart the people who were frequently in the area”. *Renato Humberto* was one of these regulars, a “very assiduous regular of that place”, a “well-known person amongst the gay people that worked on the streets”, as highlighted by the state's prosecutor in the filing of the lawsuit for *Suzanita's* murder. Thus, according to what the bar's owner reported to *Lua* in the following day, that cop already had a reputation, and was well known by her and her clientele, “he was known to become aggressive after drinking, he would shoot his gun to the air, as if bragging “I'm a cop, I am in charge of the streets”.

In the narratives on both of these cases of violence that I am hereby analyzing, therefore, policemen seem to exercise their sexuality, and act sexually upon the territories and bodies, so that sexuality does not emerge as an alterity to be contained — sex workers in the streets of João Pessoa and *Carcarás* —, but it consists of a primary or suspected link between victim and perpetrator. It is important to highlight that the phenomenon does not exclude the adjective “police” from the noun “violence”. The violence narrated by *Lua* is still police violence despite the perpetrator not being on duty at the time of the incident. Nevertheless, *Lua* only brought up the story after a specific question on the participation of policemen in the criminalization of prostitution. “Policemen are very cruel until today. I do not have a good reference to give you on the part of policemen, because everything I have experienced with them has been negative, (...) from solicitation to being ap-

9 During the interview, the chief of police refers to the travesti with male pronouns and presents her name registered at birth, a practice that is recurrent in legal proceedings and journalistic pieces on the “case”.

proached on the streets, everything was inhumane”. The episode at the bar, thus, can be added to the other experiences *Lua* has had with the police. Even though it represents more explicitly an image of brutality, it is not isolated from her other experiences, it just reached a more extreme level.

My perception of the imbrications between sexual practices and police violence, however, comes from the reading of Breno Marques de Mello (2019; 2016). From an ethnographic research conducted with the Association of Sex Workers from Paraíba, Mello had access to narratives of sex workers whose relationships with police officers — somewhat close clients, boyfriends, and husbands — put them under violent situations, such as beatings and rape, but also to sexual practices at first consensual, which became violent over time, including the use of police uniforms, weapons, cuffs, boots, batons, etc. Mello (2019; 2016) understands such instruments presented in these scenes as signs of power alluding to an aesthetics of the State that prevents us from differentiating, for instance, the police officer from the client (also a police officer) who pulls out his gun against the prostitute’s head during sex.

From the legal and public documents available on the “travestis’ serial killer case”, it cannot be said whether the sex workers and the other “regulars of the area” identified *Renato Humberto* as a cop — something that would not have been unlikely, given his alleged assiduousness and the dynamics and size of a town like *Carcarás*¹⁰.

Nothing can be found in the documents regarding the possibility that a police officer may or may not have facilitated *Renato Humberto*’s access to his victims. However, the emergence of *Renato Humberto*’s gun narrative in the legal proceedings on the murder of *Suzanita* brings about difficult links to be ignored between police work and the violent act. While pressing the charges, the state’s prosecutor highlights as evidence of crime authorship, the Ballistic Report that had pointed out that “the investigated bullets had come out of a gun apprehend with the suspect”. But such links also come with the decision of sealing the lawsuits, as it was requested by the chief given that the suspect was a cop. He explained the situation during the seminar on May 23rd, 2017, suggesting that the police work could have hindered the investigations and provoked even more killings.

Thus, the scene of the uniformed officer dragging *Lua* behind the bar, tearing up her clothes, and pressing his gun against her face after being rejected by her is filled with the signs of power discussed by Breno Mello (2019). At first, there is the uniform. “Think about it, a uniformed officer, having a beer at a bar, with his wife, carrying a gun (...) he was already wrong the moment he decided to have a beer while wearing his uniform, with the police uniform and a gun that also belonged to the police department”. According to *Lua*, the uniform evokes effects of power, which might have even been part of his sense of entitlement to flirt with her, and the following understanding of her rejection as something so inadmissible. But there is even more to that. There is also what had been known about him, the man who became aggressive after drinking, “that would fire his gun to the air, as if bragging “I’m a cop, I’m charge of the streets”. There is, in other words, a terri-

10 *Carcarás* has approximately 108 thousand inhabitants.

torial management implied in exaggerated performances of masculinity. There is, furthermore, a belief in the impunity, part of the State processes that protect some of its agents.

Those judicial narratives on the serial killer and *Lua*'s narrative on the police officer that approached her at a bar surface experiences of police violence whose recognition requires catching the perpetrator in the act. It is about taking the police work in its performativity, in a similar analysis conducted by Vianna and Lowenkron (2017) regarding the "double making of gender and the State". The act of pulling out a gun and shooting *Suzanita*'s head, as well as the acts of dragging *Lua*, tearing up her clothes, and rubbing a gun against her face arise discursively as State actions — and that being said, not only because the weapons belonged to the police department. State processes take place profusely at their own margins, in the efforts to constitute borders, in the intersections of what is discursively constituted as lack or absence of the State. State processes even come out of that is produced against the State, in the engendering of delinquent bodies, territories, and subjects, liable to control (Efreim Filho, 2017b). Police violence and State violence take place at the same time sexual practices and policies are being made. These practices can be materialized in the headlights against a group of *travestis* detained in João Pessoa at night; or in a flirtation whose rejection on the part of a *travesti* is unequivocally inadmissible.

Violence, demeaning, and pleasure

57

If the violence narratives I discuss here can be densely categorized as "police violence", it is possible to argue that part of what has been constituted as "violence" is intimately linked to an understanding of the police work in the production of hierarchies, demeaning, and humiliation. This is certainly evident in *Lua*'s account on her encounters with cops, in which she and her friends were thrown in the back of police cars towards the station "just to put us through the embarrassment, to be moving us here and there, look at your sister, this thing is your sister." Except for the incident at the bar, *Lua* did not report any other case of physical violence perpetrated by policemen against her. The violence she primarily identifies with them, "policemen are still cruel", stems discursively from experiences of embarrassment, disrespect, humiliation, which, according to Everton Rangel (2020, p. 184), may operate either interpersonally or through technologies of the State.

I do not intend to suggest that hierarchization, demeaning, and humiliation practices are synonymous with violence. As it has been widely discussed in a relevant bibliography on the subject, the constitution of violence requires moral investments that conceive them as such (Corrêa, 1983; Gregori, 1993; Simião, 2006; Cardoso de Oliveira, 2008). Humiliation, on its turn, is not always understood as violent by the perpetrators or those who are subjected by them (Díaz-Benites, 2019; 2015). By highlighting the relevance of hierarchization, demeaning, and humiliation practices in *Lua*'s account, I aim at, following Everton Rangel, identifying

narrative contexts in which “both phenomena at stake exist in a relationship of dependence and demand forms of thinking about gender” (2020, p. 172). This is because the aforementioned understanding of the police work in the production of hierarchies, demeaning, and humiliation ends up being articulated through an anthropomorphized and masculinized state subject, materializable in the police officers described by *Lua*, something similar to what Vianna and Farias (2011) observed in the accounts by mothers and family members of State violence victims.

In other words, *Lua*'s accounts underscore the presence of something related to the “State” and conversely to gender in regards to hierarchies, demeaning, and humiliation, and, therefore, something she perceives as violence. “We (policemen) are ourselves and that’s it. And they always saw us as the minority, as human garbage, as...”. The headlights, the trunk of the police car, the mocking at the station – “look at your sister, this is your sister” – would be performances of masculinity enacted by and enacting processes of production of authority and competence that do not fall very far from the “I’m a cop, I’m in charge of the streets” attitude attributed by *Lua* to the police officer who shot her at the bar. Thus, the link between State practices, gender performances, and demeaning is decisive in the apprehension of what is violent according to the analyzed narratives. This violence narratives, however, are intensified in images of brutality as they become more intimately connected to sexuality, sexual practices, and policies.

This link between violence and sexuality is related to what Maria Filomena Gregori (2008) has called “limits of sexuality”, a borderland space in which norms and transgressions, consent and abuse, pleasure and pain, the tense relationship between pleasure and danger coexist. This limits are intensified, for instance, in conflicts in which subjects experience their sexuality through the ritualization of pain and suffering, as is the case for the BDSM community and sadomasochists¹¹ discussed by Gregori (2016) and Regina Facchini (2008). These conflicts may embrace the ratification of moralities and the mobilization of sexual panics that identify certain “communities” as degenerate and violent, liable to being criminalized. Not surprisingly, according to Facchini and Machado (2013), the narratives given by the members of these communities emphasize notions of consent, consensuality, safety, freedom of choice, and disavowal of aggression in order to legitimize themselves and their pleasure, whose language is informed by the eroticization of hierarchies. Another example of the tense relationship between such limits of sexuality can be found in the practices of bizarre porn discussed by María Elvira Díaz-Benítez (2012). According to Díaz-Benítez, pornography involving animal sex is usually criticized for the lack of consensuality, which takes these practices to be categorized as illegal and so the members of these networks have to respond to their actions.

Therefore, as Laura Lowenkron (2015) has observed, consent occupies a central role in the definition of what is legal and legitimate when it comes to sexual practices. It is linked to a “moral economy of pleasure” aimed at controlling and condemning violence and violation of rights instead of immorality (Lowenkron, 2015, p. 226). It is formed, then, alongside the notion of vulnerability, with current

11 BDSM is the acronym for bondage, discipline, domination, submission, sadism e masochism.

judicial regimens, the regulation of sexuality, and what's constituted as violence. Thus, the aforementioned examples of tensions in the limits of sexuality provide a ratification of the value of consent for the experiencing of the so-called good exercise of sexuality as opposed to violence. However, if sexual pleasure is affirmed through the denial of consent, or the presence of vulnerabilities that prevent one of the parties to give consent; if the violence is what constitutes the pleasure, the limits of sexuality are dismantled and violence is conceived, according to Gregori, as "abusive actions liable to being socially and morally condemned as well as criminalized" (2008, p. 576).

The suspicion of the presence of pleasure in violence is a relevant component in the images of brutality present in the accounts regarding the "*travestis' serial killer case*", as well as the violence experienced by *Lua* that night at a bar. In these narratives, the suspicion of pleasure is a catalyst of brutalization. As I have argued before, the scene of violence against *Lua* takes place only after she rejected her perpetrator. It is an act of revenge, retaliation, and a punitive measure. The series of events, nevertheless, suggests pleasure through the performance of a demeaning practice that reaches its peak when both gunshots are fired. The uniformed police officer sexualized the violent act. According to *Lua*, the cop "chose exactly where to shoot", but before doing so "terrorized me". Such terrorizing corresponds to an erotic ritualization of the production of fear, hierarchy, and humiliation. In *Lua's* words, after all, the cop did not simply take her behind the bar and shot her. He did more than that: "started to tear up my clothes, I started to scream, he put his gun in one of my nostrils, wanted to put it inside my mouth, went through me and rubbed it against my breasts".

Here, the tearing of her clothes *per se* suggests sexual violence. While I listened to her account at the LGBT center in João Pessoa, I thought *Lua* was about to describe a rape scene. Afterwards, however, the arbitrary stripping down opens space for the exercise of a liturgy in which the gun's trajectory — or the phallus — through her body, penetrating her, subjected, demeaned, and humiliated her. All of these actions precede an attempted murder that is initiated by the gunshots against her legs, which is only not finalized because another woman protected her, taking her to the restroom. In any case, what I believe needs to be highlighted is that the borders between sexual violence and lethal violence are extremely loose in *Lua's* account, which somehow stems from the discursive markers of demeaning and humiliation — or, according to Díaz-Benítez (2015), "extreme humiliation practices" — suggesting pleasure in the violent act. The prominence of these humiliation practices in *Lua's* narratives leads me to seriously take into account the following insight by Díaz-Benítez in her studies on violence and eroticism:

Taking into consideration that the new forms of eroticism place consent as the legitimate basis to realize and legitimize practices, and that much of what is understood by sexual rights come from this assumption, would it be interesting to reflect upon the double pleasure/violence outside the limits of consent?¹² (Díaz-Benítez, 2015, p. 66).

12 Free translation from the Portuguese original: Levando em conta que as novas formas de erotismo colocam o consentimento como base legítima para a realização e a legitimação das práticas e que muito do que se entende por direitos sexuais parte deste pressuposto, interressaria pensar na dupla prazer/violência para além da chave do consentimento? (Díaz-Benítez, 2015, p. 66).

As stated before, I believe that the insinuation of pleasure is productive in violence narratives because they make up the unacceptable, the absurd, the monstrous, the images of brutality activated for the struggles for policies against violence, for justice in certain cases and criminalization and accountability of the perpetrators. This is what can be seen in the legal reports on *Suzanita's* murder, the alleged third victim of the *travestis' serial killer* case. Just like in *Lua's* account, these documental narratives suggest possible contact zones between violence and pleasure. Even though there are no records of any sexual relations between *Renato Humberto de França* and his victims, while pressing charges, the prosecutor implies that, since *Renato Humberto* was “an assiduous regular of the place” and “well known by the gay people that worked on the streets there”, the victims were “lured” by him “to the place where they were executed”. I believe that, given its ambiguities and multiple meanings, the word “lure” employed by the prosecutor can be placed in the constitution of these zones between pleasure and violence.

I have argued elsewhere that the emergence of a narrative of “seduction” may suggest eroticism, desire, and sexuality, as well as fraud and deceit (Efreim Filho, Souza Júnior, and Leite, 2020). Looking at the eroticism at stake here, one is to deal with the image of a murderer whose sexuality is directly linked to the crimes, a “maniac” who, according to Cilmara Veiga, sees himself in “a relational interface between violence and gender” (2018, p. 181). Thus, given the fraud at hand, a Machiavellian subject is characterized, one who is punishable and accountable for his actions, someone absolutely capable of intending to eliminate all the “remaining sluts, dykes, and faggots” from *Carcarás*. This ambiguity between eroticism and fraud regarding an “assiduous regular” in the streets where *travestis* and gay people work brings about questions regarding *Renato Humberto de França's* desires.

This is because the mere suggestion of pleasure and luring ends up activating the idea of desire for the perpetrator. The legal records regarding *Suzanita's* murder and the other public documents related to the “*travestis' serial killer case*” potentialize the questions around the police officer's sexuality: after all, was *Renato Humberto* “well known amongst the gay people who worked there” because he was a client? Did he *lure* his victims because he sexually desired them?; What would be the sexual identity of Renato Humberto, married to *Linalva de França*, father of three children?

In the narratives around the case, these questions regarding *Renato Humberto de França's* sexuality correspond to the questions around the identity of his victims. In some cases, the victims are generically identified as *homosexuals*. Other times, they are described as *travestis*, or *homosexuals* and *travestis*. Besides, even though all of the serial killer's hypothetical victims were sex workers on the streets, there are narratives in which *prostitute* is added to *travestis* and *homosexuals* — which seems to have happened because of *Suzanita*, the only cisgender woman among the victims who is not identified as *travesti* or *homosexual*. Except for *Suzanita*, all the other victims were identified as male at birth and are recurrently cited, in the legal proceedings and records, by the male names stated in their documents.

At that May 23rd, 2017, seminar in the police station auditorium, the chief that conducted the investigation projected an image on a white screen in front of the audience that he called “a timeline” of the deaths¹³. This timeline had the names, and black and white photos (some of which were copies from their ID cards) of the five lethal victims. Next to the document name of four of the victims, one could find, in parenthesis, “nicknames” or “aliases”, to use the language of police investigations and legal proceedings. Next to *Suzanita*’s ID photo, for instance, there was “*Suzana (Suzanita)*.” For other three victims with male names, there were other names in parenthesis. Two of them were female, *Lela* and *Lígia*, one of them alluded to the name of a very popular candy, *Xaxá* — ambiguous in terms of gender identity. Only the first lethal victim, *Alisson Marques*, is presented just with their document name.

As soon as I started to read the documental narratives, the first impression I had on such confusion regarding names and gender identities was that the chief, prosecutor, police officers, and journalists had very little to no knowledge of the LGBTI+ repertoire mobilized by the social movement, left wing sectors, the field of gender and sexuality studies, and the State bureaus working directly with human rights language and policies. Thus, in the narratives about the “*serial killer case*,” homosexual victims, *travestis*, and *prostitutes* end up constituting an indistinct mass, marked by the victimization and the gunshots at the base of the skull — the so-called killer’s *signature*¹⁴. Even though my first impression remains very much present, given its verisimilitude, a closer contact with documental and judicial narratives on the killings of the LGBT community has offered me different perspectives as well.

As a rule, according to Mariana Melo (2020) in a recent research on LGBT homicides in Paraíba, the state management of these murders usually requires a certain framing of such violences, which authorizes police, judicial, and governmental agents to constitute identities and control bodies. Therefore, as previously stated by a vast literature on the theme, processes of claiming rights, struggles for justice, legitimization of victims, and punishment for perpetrators tend to require a victimizable subject of rights, with a well-defined identity, both morally and normatively (França, 2017; Efreim Filho, 2017a; Freire, 2016).

However, my understanding after dealing with lawsuits regarding LGBT killings is that these judicial narratives constitute identities and materialize bodies while framing a scenario of sexual degeneration and delinquency that blurs the status of victims and perpetrators (Efreim Filho e Gomes, 2020; Efreim Filho, 2016). The phenomenon can be observed in the documents related to the “*travestis’ serial killer case*”, which seem to reproduce what had been reported by *Lua*. In these documents, questions around names, gender identities, and the sexual practices of victims and perpetrators are catalysts of degeneration.

Violence, sexuality and desire

13 According to the chief, the *Carcarás serial killer*’s six victims were, in order: 01) *Alisson Marques*, killed on 14, 2010; 02) *Lela*, killed on October 4, 2010; 03) *Suzanita*, killed on July 21, 2011; 04) *Edmundo*, victim of attempted murder on September 1st, 2011; 05) *Lígia*, killed on October 16, 2011; and 06) *Xaxá*, killed on December 8, 2011.

14 *Lígia*’s body was the only one without a shot on the base of her skull, but a gunshot on her chest. According to the chief’s explanation in the seminar, this change in *modus operandi* led him not to include her amongst the probable *serial killer*’s victims. Thus, in the filing of charges for *Suzanita*’s murder presented by the prosecutor in April 2013, *Lígia*’s name is not listed. Other evidence, such as the time and place of the homicide and witnesses’ testimonies, ended up changing the chief’s initial position and *Lígia* was included amongst the victims.

Here, what *Fabiola* said to me precisely after the seminar in May 2017 takes a central role: “Professor, a case like this must be very interesting to study, no? The man kills because he cannot accept himself. It is awful. It is internalized homophobia.” This statement is indicative of a very common trend amongst debates on *LGBTphobia*: the theory of self-hatred and the repression of one’s own sexual desires that would lead to discriminatory practices, prejudice, and violence against those who would in fact embody the desires of the repressed¹⁵. What *Fabiola* seemed to be declaring is that *Renato Humberto de França* was just as gay as his victims, but that the feelings of repulse he felt about himself led him to violence and, ultimately, the serial murders. *Fabiola* attributed to the cop a “disgust about himself”, an emotion that would imply the acknowledgment that something in the body of the perpetrator contains the very characteristic of being scornful, but whose causes could be moral or physical, as explained by Díaz-Benítez (2019) in her study with former porn actresses and their perception of themselves.

The attribution of emotional feelings such as aversion and self-aversion, repulse and self-repulsive, disgust and self-disgust, to the serial killers constitutes the perpetrator’s narrative as I have discussed at the beginning of this article. It also works, therefore, as a component of an exceptional character, whose monstrous acts include violent acts that are also read as exceptional, contrary to the human condition. Even though this perpetrator operates multiple meanings in the judicial records and in the “case”, widely speaking, providing a guilty party and motive for the killings, its villain story telling hides State processes and extremely unequal social relations that enabled the murders in *Carcarás* in the first place, just as much as the account of violence and humiliation described by *Lua* during our interview at the LGBT center in July 2013.

The *travestis* and *homosexuals* allegedly victimized by the serial killer shared more than the gunshots fired against their heads, and the disposal of their bodies at the *Campo da Bagaceira*. They also shared experiences of class, racialization, territorialization, generation, gender, and sexuality that were very similar, even similar to those described and lived by *Lua* and her sisters years ago. Such similarities can be expressed, for instance, in their activities as sexual workers in the streets of *Carcarás* and João Pessoa, as well as in their potential exposure to violence, criminalization, and humiliation. In the intersections of these experiences, *transphobia* and *homophobia* cannot be simply explained by the figure of the serial killer. Nor would they be clarified by his conviction, since, in fact, he was not.

Renato Humberto de França was only convicted for the attempted murder against *Edmundo*¹⁶ and for illegal possession of a gun with restricted use¹⁷. In the judicial records regarding the murders of *Alisson Marques*, *Lela*, *Lígia*, and *Xaxá*, the court issued a mistrial, probably due to claims of lack of “sufficient evidence of authorship,” which means *Renato Humberto* did not even stand in front of a grand jury. While I finish writing this paper, in January 2021, the lawsuit regarding *Suzanita*’s murder is still in motion. *Suzanita* was killed almost ten years ago on July 21st 2011. As it can be noted, then, the judicial outcomes have opposed

15 It is not an aim of the present work to explore the issues around this interpretation. It is important to highlight though that the notion of “internalized homophobia” appears in scientific circles at psychology departments. Antunes (2016)’s doctoral dissertation is an example of this debate.

16 He was sentenced to 10 years in prison for aggravated attempted second-degree murder. The jury’s verdict was confirmed by judges from Paraíba’s Court of Justice.

17 On February 8, 2012, police officers raided *Renato Humberto de França*’s home with a search and arrest warrant, finding, in a drawer inside his bedroom, accessories and ammunition for restricted use that had not been authorized for him. A firearm was also apprehended with him at the time. This crime is listed in the article 16 from the 2003/10.826 law.

the characterization of the *serial killer*. After all, the conviction of one attempted murder does not a *serial killer* make.

However, the exceptionality of the *serial killer* narrative, as well as the hypothesis raised by *Fabiola*, that the motive behind the violent acts could be explained by a frustrated sexuality, are extremely controversial at least for one more reason. Besides masking social inequalities and State processes that promote conditions for vulnerability, let alone the apparent lack of evidence to convince a judge, they place homosexuality as the origin of the problem, lost in the limits of sexuality, ratifying the inadmissibility of the links between violence, pleasure, and desire. What I would like to argue, first and foremost, is that identifying the root of violence in a frustrated sexuality or “self-aversion” ends up holding homosexuality – its aversion and horror, etc. – accountable for the violence itself.

In the end, it reproduces the understanding of the *homosexual* subject as someone who can be explained through their sexuality, unimaginable outside or beyond its limits. The phenomenon was discussed by Foucault (2010) in his work on the relationship between the creation of medical sciences and the homosexual identity.

Even if, hypothetically, the suspicions and doubts raised by the judicial records about his sexuality were proved, even if *Renato Humberto de França* “came out” in public, admitting a hidden homosexuality experienced on the down low at the *Campo da Bagaceira*, attributing a frustrated homosexuality as the motive for his violent acts – as an internalized form of homophobia or any other reasons – foreshadows the moral (and political) incapability of recognizing that people may desire violence, humiliation, and demeaning others. Besides, it presupposes the political (and moral) incapability of recognizing that certain practices by State agents constantly operate violent acts and humiliation practices through a language of gender and sexuality. The desire and pleasure for violence and demeaning are, after all, dimensions of State processes and relations of inequalities, as well as the ways in which subjects are constituted while experiencing and producing these acts. They are not natural human expressions, but they are formed by social hierarchies that, when involving violence and oppression, must be fought against. This is what LGBTI+ activists do when they use the term *LGBTphobia* and make reports listing the names of the victims. Dealing with contradictions, they bring about images of brutality in order to tackle the issue of violence, so that it will not be repeated in the future.

Recebido em 16/07/2021

Aprovado para publicação em 05/08/2021 pelo editor Alberto Fidalgo Castro

References

- AGUIÃO, Sílvia. “Não somos um simples conjunto de letrinhas”: disputas internas e (re) arranjos da política “LGBT”. *Cadernos Pagu*, n. 46, p. 279 – 310, 2016.
- ANTUNES, Pedro Paulo Sammarco. *Homofobia internalizada: o preconceito do homossexual contra si mesmo*. Tese (Doutorado em Psicologia Social) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo – PUC-SP, São Paulo, 2016.
- BARBOSA, Bruno César. “Doidas” e “putas”: usos das categorias travesti e transexual. *Sexualidad, Salud y Sociedad – Revista Latinoamericana*, n. 14, p. 352 – 379, 2013.
- BUTLER, Judith. *Marcos de guerra: las vidas lloradas*. Buenos Aires: Paidós, 2010.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Luís Roberto. Existe violência sem agressão moral? *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 23, n. 67, p. 135 – 146, 2008.
- CARVALHO, Mario Felipe de Lima. “Travesti”, “mulher transexual”, “homem trans” e “não binário”: Interseccionalidades de classe e geração na produção de identidades políticas. *Cadernos Pagu*, n. 52, e185211, 2018.
- COELHO, Maria Claudia. Narrativas da violência: a dimensão micropolítica das emoções. *Mana*, v. 16, p. 1 – 20, 2010.
- CORRÊA, Mariza. *Morte em família: representações jurídicas de papéis sexuais*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1983.
- DÍAZ-BENÍTEZ, María Elvira. O espetáculo da humilhação, fissuras e limites da sexualidade. *Mana*, v. 21, n. 1, p. 65 – 90, 2015.
- DÍAZ-BENÍTEZ, María Elvira. O gênero da humilhação: afetos, relações e complexos emocionais. *Horizontes Antropológicos*, ano 25, n. 54, p. 51 – 78, 2019.
- DÍAZ-BENÍTEZ, María Elvira. Sexo com animais como prática extrema do pornô bizarro. *Cadernos Pagu*, n. 38, p. 241 – 279, 2012.
- EFREM FILHO, Roberto. Corpos brutalizados: conflitos e materializações nas mortes de LGBT. *Cadernos Pagu*, n. 46, p. 311 – 340, 2016.
- EFREM FILHO, Roberto. *Mata-mata: reciprocidades constitutivas entre classe, gênero, sexualidade e território*. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Universidade Estadual de Campinas – Unicamp, 2017a.
- EFREM FILHO, Roberto. Os meninos de Rosa: sobre vítimas e algozes, crime e violência, *Cadernos Pagu*, n. 51, e175106, 2017b.
- EFREM FILHO, Roberto; GOMES, José Clayton Murilo Cavalcanti. Homossexual, sapato, travesti, traficante, viciada: gênero, sexualidade e crime em narrativas judiciais sobre mortes de LGBT. In: FACCHINI, Regina; FRANÇA, Isadora Lins. *Direitos em disputa: LGBTI+, poder e diferença no Brasil contemporâneo*. Campinas: Editora da Unicamp, 2020. p. 241 – 257.
- EFREM FILHO, Roberto; SOUZA JÚNIOR, Ailton Medeiros de; LEITE, Luís Errirane Batista. O serial killer de travestis: sobre criminalização, gênero e sexualidade. In: GARCIA, Renata Monteiro et al. *Sistema de Justiça Criminal e gênero: diálogos entre as criminologias crítica e feminista*. João Pessoa: Editora do CCTA, 2020. p. 183 – 215.
- FACCHINI, Regina. *Entre umas e outras: mulheres, (homo)sexualidades e diferenças na cidade de São Paulo*. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Universidade Estadual de Campinas – Unicamp, Campinas, 2008.

- FACCHINI, Regina. *Sopa de letrinhas?: movimento homossexual e produção de identidades coletivas nos anos 90*. Rio de Janeiro: Garamond, 2005.
- FACCHINI, Regina; MACHADO, Sara Rossetti. “Praticamos SM, repudiamos agressão”: classificações, redes e organização comunitária em torno do BDSM no contexto brasileiro. *Sexualidad, Salud y Sociedad – Revista Latinoamericana*, n. 14, p. 195 – 228, 2013.
- FERREIRA, Letícia Carvalho de Mesquita. “Apenas preencher papel”: reflexões sobre registros policiais de desaparecimento de pessoa e outros documentos. *Mana*, v. 19, n. 1, p. 39 – 68, 2013.
- FONSECA, Claudia. A dupla carreira da mulher prostituta. *Revista Estudos Feministas*, n. 1, p. 7 – 33, 1996.
- FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade I: a vontade de saber*. Trad. Maria Theresa da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. São Paulo: Graal, 2010.
- FRANÇA, Isadora Lins. “Refugiados LGBTI”: direitos e narrativas entrecruzando gênero, sexualidade e violência. *Cadernos Pagu*, n. 50, e17506, 2017.
- FREIRE, Lucas. Sujeitos de papel: sobre a materialização de pessoas transexuais e a regulação do acesso a direitos. *Cadernos Pagu*, n. 48, e164813, 2016.
- GREGORI, Maria Filomena. *Cenas e queixas: um estudo sobre mulheres, relações violentas e prática feminista*. Rio de Janeiro: Paz e Terra; São Paulo: Anpocs, 1993.
- GREGORI, Maria Filomena. Limites da sexualidade: violência, gênero e erotismo. *Revista de Antropologia*, v. 51, n. 2, p. 575 – 606, 2008.
- GREGORI, Maria Filomena. *Prazeres perigosos: erotismo, gênero e limites da sexualidade*. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.
- LEITE JR., Jorge. *Nossos corpos também mudam: a invenção das categorias “travesti” e “transexual” no discurso científico*. São Paulo: Annablume, 2011.
- LOWENKRON, Laura. Consentimento e vulnerabilidade: alguns cruzamentos entre o abuso sexual infantil e o tráfico de pessoas para fim de exploração sexual. *Cadernos Pagu*, n. 45, p. 225 – 258, 2015.
- McCLINTOCK, Anne. *Couro imperial: raça, gênero e sexualidade no embate colonial*. Trad. Plínio Dentzien. Campinas: Editora da Unicamp, 2010.
- MELLO, Breno Marques de. *Na selva de pedras: as performances de gênero e sexualidade no conflitos entre prostituição, crime e Estado*. Dissertação (Mestrado em Ciências Jurídicas) – Universidade Federal da Paraíba – UFPB, 2019.
- MELLO, Breno Marques de. *Vestida para matar: fetiche e desejo na violência policial contra prostitutas*. Monografia (Trabalho de Conclusão de Curso em Direito) – Universidade Federal da Paraíba – UFPB, 2016.
- MELO, Mariana Soares Pires. *Corpo, violência e Estado: percepções de operadores do sistema de justiça criminal acerca do homicídio de pessoas LGBTQI+*. Tese (Doutorado em Sociologia) – Universidade Federal da Paraíba – UFPB, 2020.
- MILLER, William Ian. *The anatomy of disgust*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
- MISSE, Michel. Crime, sujeito e sujeição criminal: aspectos de uma contribuição analítica sobre a categoria bandido. *Lua Nova*, n. 79, p. 15 – 38, 2010.
- NADAI, Larissa. Entre estupro e convenções narrativas: os Cartórios Policiais e seus papéis numa Delegacia de Defesa da Mulher (DDM). *Horizontes Antropológicos*, ano

22, n. 46, p. 65 – 96, 2016.

OLIVAR, José Miguel Nieto. Prostituição feminina e direitos sexuais... Diálogos possíveis? *Sexualidad, Salud y Sociedad – Revista Latinoamericana*, n. 11, p. 88 – 121, 2012.

RANGEL, Everton. *Depois do estupro: homens condenados e seus tecidos relacionais*. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Museu Nacional; Universidade Federal do Rio de Janeiro – UFRJ, Rio de Janeiro, 2020.

SIMIÃO, Daniel Schroeter. Representando corpo e violência: a invenção da “violência doméstica” em Timor-Leste. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 21, n. 60, p. 135 – 146, 2006.

VEIGA, Cilmara. *O caso do maníaco matador de velhinhas: entre trâmites processuais e diferentes formas de narrar que enredam um crime em série*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Estadual de Campinas – Unicamp, Campinas, 2018.

VIANNA, Adriana; FARIAS, Juliana. A guerra das mães: dor e política em situações de violência institucional. *Cadernos Pagu*, n. 37, p. 79–116, 2011.

VIANNA, Adriana; LOWENKRON, Laura. O duplo fazer do gênero e do Estado: interconexões, materialidades e linguagens. *Cadernos Pagu*, n. 51, e175101, 2017.

Do abjeto ao não-enlutável: o problema da inteligibilidade na filosofia de Butler¹

From the abject to the ungrivable: the problem of intelligibility in Butler's philosophy

DOI: <https://doi.org/10.4000/aa.8933>

Carla Rodrigues

Universidade Federal do Rio de Janeiro, Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Departamento de Filosofia, Rio de Janeiro, RJ - Brasil

Professora de Ética no Departamento de Filosofia da UFRJ. Pesquisadora no Programa de Pós-Graduação de Filosofia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas e bolsista de produtividade da Faperj.

ORCID: 0000-0002-1421-5120

carla@ifcs.ufrj.br

Paula Gruman

Université de Paris, École Doctorale - Recherche en Psychanalyse et Psychopathologie, Paris - França

Psicóloga clínica. Graduada em Psicologia pela UFRGS, mestre em Psicanálise e Pesquisa Interdisciplinar pela Université de Paris e doutoranda em Psicanálise e Psicopatologia pela Université de Paris.

ORCID: 0000-0002-7346-1874

paulagruman@gmail.com

Neste trabalho, o conceito de abjeto, tal como pensado por Judith Butler a partir da obra de Julia Kristeva, é analisado e aproximado da ideia butleriana de uma distinção existente entre vidas passíveis de enlutamento e vidas não-enlutáveis. Propomos uma compreensão do conceito de abjeto na obra dessas autoras, além de estabelecer uma relação entre a noção de abjeto e a ideia de impureza da antropóloga Mary Douglas. Entendemos que, na obra de Butler, existem aproximações possíveis entre as divisões entre sujeito e abjeto e entre enlutável e não enlutável. Sugerimos que a categoria da inteligibilidade é o operador teórico que atravessa esses dois momentos da obra de Butler. Compreendemos que, por mais que a ênfase da filósofa mude do gênero para a violência contra as vidas, seu interesse principal mantém-se em realizar uma crítica da norma que categoriza algumas vidas e corpos como válidos, enquanto outros pertencem a uma zona de ininteligibilidade, abjetos, cujas vidas não contam.

Butler. Abjeção. Luto, não enlutável. Inteligibilidade.

In this paper, the concept of abject, as thought of by Judith Butler based on the works of Julia Kristeva, is analyzed, and compared to the idea by Butler of an existing distinction between grievable and ungrivable lives. The concept of abject in their works is also brought to light in relation to the notion of impurity in the work of anthropologist Mary Douglas. We propose that, in Butler's theory, there are some similarities to the division between subjects and abjects, and that between grievable and ungrivable. We suggest the category of intelligibility as the element that is present throughout these two moments of her philosophy. Even if Butler's emphasis has changed, from gender to the violence against life, her main interest remains the critique of the norm that categorizes some lives and bodies as valid, while others seem to belong to a territory of unintelligibility: the abjects, whose lives do not matter.

Keywords: Butler. Abjection. Grief. Ungrievable. Intelligibility.

O discurso somente parecerá sustentável sob a condição de se confrontar incessantemente com esse exterior, peso repelente e repelido, memória profunda, inacessível e íntima: o abjeto.

Julia Kristeva²

1 Este artigo é parte integrante da pesquisa “Judith Butler: do gênero à violência de Estado”, projeto realizado no âmbito do edital E-03/201, Jovem Cientista do Nosso Estado, Faperj (2018/2021).

2 Kristeva, 1980, p. 14. Sempre que a referência for a uma edição que não seja a brasileira, as traduções são nossas.

Introdução

Era o início dos anos 2000 quando a filósofa Judith Butler publicou *Antigone’s claim: kinship between life and death*, aqui traduzido por *O clamor de Antígona: parentesco entre a vida e a morte* (Butler, 2000 [2014]). Entre os muitos aspectos importantes do livro, destacamos, para os propósitos deste artigo, o uso da noção de abjeção para a autora se referir às formas de vidas que estão apartadas da esfera social, habitando zonas de margem, de fronteira, áreas de exclusão onde o que se oferece são formas cotidianas de reiterar a ausência de inteligibilidade social e cultural. Desde os anos 1990, Butler vinha associando o tema da abjeção à esfera da não inteligibilidade, principalmente com recurso à psicanalista Julia Kristeva, como procuraremos expor na primeira parte deste artigo.

Se destacamos, desde a introdução, a importância de Antígona – tanto o livro de Butler quanto a personagem de Sófocles – é por acreditarmos que é ali neste ponto em que Butler faz convergir abjeção, inteligibilidade e direito ao luto. Este é o percurso que nosso artigo pretende percorrer: começamos com o desenvolvimento e o uso da noção de abjeção em Butler, dando um passo atrás para trazer a teoria psicanalítica à qual a filósofa recorre. Seguimos em direção ao luto e à condição de enlutável como aquilo que marca a permanência do problema ético-político de manejo destas vidas como excedentes, não-integráveis, cujas existências são enquadradas como sem valor, seja de cuidado com as vidas, seja na condição de não-enlutável das vidas perdidas, o que nos leva a pensar que Butler fará do desprezo pelos mortos o sintoma mais evidente do problema da inteligibilidade/ininteligibilidade de certas formas de vida.

Abjeção e os poderes do horror

A abjeção, conceito pensado primeiramente pela psicanalista francesa Julia Kristeva em *Pouvoirs de l’horreur* (1980), foi retomada por Judith Butler em seu *Gender trouble*, de 1990. Ainda que tenha se mostrado crítica da abordagem teórica que Kristeva desenvolve em sua psicanálise (essencialista, heterocêntrica e exercendo uma colagem entre feminino e maternal, segundo Butler), a filósofa estadunidense retoma seu conceito de abjeção a fim de pensar os gêneros e sexualidades fora da norma. Butler aplica o conceito de abjeção às existências que não se encaixam nos parâmetros normativos heterossexuais, retomando seu caráter fronteiro, de exclusão. “É pelo viés da abjeção que Butler inaugura o debate acerca da vulnerabilidade das pessoas transexuais, travestis, transgêneros e intersexos em função

das normas de gênero” (Porchat, 2015, p. 40).

Kristeva (1980) define a abjeção como o movimento que traça as fronteiras entre o eu e o outro, uma exclusão constituinte. O sujeito funda-se no mesmo movimento em que torna abjeto algo de si, de modo que o abjeto tem suas origens no sujeito: ele é parte do grupo, cultura, sujeito ou mecanismo do qual é rejeitado. O abjeto é assim reconhecido como um elemento intolerável, algo que participa da constituição do “eu” para tornar-se “não-eu”. Essa característica do abjeto que faz com que o pensemos como um excluído paradoxal. Interno ao sujeito, torna-se externo pelo movimento mesmo de sua expulsão, rejeição, sujeição. Concomitantemente, o próprio sujeito se fabrica e se produz por meio desse expulsar constituinte. Para tornar-se sujeito, torna-se necessário produzir um “eu”, uma identidade inteligível face a uma norma, que exige o movimento de expulsar o elemento percebido como intolerável: o abjeto. Assim, é na exclusão do que é considerado inaceitável, nesse repúdio do abjeto, que originalmente era parte do eu, que se produz a fronteira que separa o sujeito do abjeto.

Para Kristeva (1980), a relação entre esses dois polos é dialética: um não existe sem o outro. Não existe identificação inteligível possível sem um campo de identificações impossíveis. Ao mesmo tempo em que o sujeito se fabrica tornando-se aceitável conforme certas normas, leis e discursos, um outro domínio se cria, aquele da abjeção. O abjeto representa as existências que foram consideradas aquém da sujeição. O estatuto de sujeitos lhes é negado, restando a essa existência permanecer do lado ininteligível da fronteira que separa o inteligível do ininteligível.

A riqueza do conceito de abjeção reside na compreensão de que é na criação do abjeto que se funda essa fronteira, de forma que o abjeto, ainda que de forma aparentemente contraditória, é a própria demarcação, o elemento que funda o limite, e vive para além dessa fronteira. É fundamental notar que, na dialética sujeição-abjeção, o abjeto é necessariamente contingente. Isto é, não tem estatuto ontológico, essência determinada ou características que o definem de forma transcendental e imutável, pois existe apenas em sua relação com o sujeito e com os parâmetros de subjetivação aceitos, aos quais tanto sujeitos quanto abjetos estão submetidos. Kristeva (1980) observa que a abjeção pode se referir aos mais diversos temas. Para compreendê-la, é interessante pensar no modelo proposto pela autora, que apresenta a abjeção como intrinsecamente humana e primitiva, presente desde os momentos mais arcaicos da constituição psíquica. Para isso, a autora se vale do paradigma do bebê para apresentar um modelo para a abjeção, tomando o corpo humano em sua experiência de dependência inicial em relação ao cuidado do outro (com nenhuma separação existente ainda entre eu e cuidadores, interno e externo ou sujeitos e objetos)³. Segundo a psicanalista, numa inicial indiferenciação entre o bebê e seu entorno, na experiência das pulsões desintegradas e do corpo ainda fragmentado do bebê, atravessa-se a expulsão daquilo que é rejeitado por ele: o vômito, a urina, as fezes.

Tomando a náusea como exemplo, Kristeva (1980) caracteriza um mal-estar difuso e intenso do bebê, cujo corpo identifica um conteúdo considerado insupor-

3 Em Butler, o bebê que precisa de cuidados para sobreviver se tornará, principalmente a partir de 2009, ano da publicação de *Frames of war*, paradigma da nossa condição de interdependência radical.

tável como *não-eu*. Dentro dos parâmetros do eu, o insuportável do conteúdo faz com que este precise ser expulso. Assim, ele é expelido, rechaçado, rejeitado pelo eu. Entretanto, esse conteúdo a ser expulso não é “outro” para o *eu*, de forma que também o *eu* é expelido e repudiado. No mesmo movimento em que a expulsão de um conteúdo funda os limites do sujeito, também algo do sujeito é expulso: sua parte, agora, percebida como abjeta. Na origem da constituição psíquica, haveria então não apenas uma expulsão, mas uma perda relativa a uma parte do *eu*: “[...] assim, eles veem que eu estou me tornando um outro ao preço de minha própria morte” (Kristeva, 1980, p. 11).

Ressaltamos que Kristeva expande o conceito de abjeção e passa a se referir a diversos movimentos que vão muito além do psiquismo individual, utilizando-o para pensar representações e fenômenos artísticos, simbólicos, culturais e coletivos. É o abjeto para um sistema simbólico que interessa à psicanalista, assim como será a abjeção e sua relação com a medida de inteligibilidade de certas vidas que interessará a Butler. O resto, o descartado que é o abjeto, sinaliza constantemente o que se rejeita em si mesmo para ser sujeito e poder existir em dado sistema simbólico.

Inicialmente tão interno ao bebê que constitui uma parte sua, inseparável do bebê e de sua experiência física e subjetiva, o conteúdo considerado intolerável, agora rejeitado, é reconhecido como não-eu. Ao passo em que o rechaçado é identificado como não-parte de mim, as bordas que me fazem estão mais nítidas. Agora o eu reconhece-se numa identificação pelo negativo: eu não sou o que eu rejeitei, o que eu lanço para fora de mim. Nascido nas origens mesmas do eu/sujeito, no exemplo dado, as do bebê, o conteúdo intolerável só é reconhecível como diferente dele, e só se produz como diferente, quando do ato de sua abjeção. De tal forma, constitui-se a exclusão como movimento constitutivo e delineante, separando eu e outro. Por existir como elemento separado e definido – identificado e identificável somente a partir do momento em que se descola do eu e torna-se algo separado –, podemos entender que o abjeto pode construir-se, fabricar-se apenas dentro de um determinado esquema, com seus parâmetros de tolerável/intolerável.

Se o fundamento teórico da abjeção é um paradigma corporal, lembramos que não é por isso que ela se faz menos psíquica. Sobretudo, para Kristeva, é o caráter linguageiro da abjeção que se faz objeto de interesse. Nem sujeito nem objeto, o abjeto se produz como um outro com o qual identificar-se é impossível, visto que sua existência mesma se produz pelo movimento da rejeição. Inassimilável, o abjeto pode surgir do interior de um sistema (corpo, coletivo, psiquismo), mas seu caráter intolerável faz com que seja ameaçador, precise ser expulso, e seja mobilizado a fim de estabelecer a distinção entre dentro/fora da norma.

Não confundido com o objeto, Kristeva (1980) frisa que o abjeto não é um correlato do sujeito, seu complemento ou antítese, cuja obtenção ou incorporação traria uma completude ou equilíbrio utópico. O abjeto compartilha com o objeto uma única característica, a de se opor ao eu. Trata-se de um outro radical que desafia constantemente o sujeito, ameaçando-o com a ausência de sentido.

É o que fará a autora dizer: “Para cada Eu, seu objeto, para cada Supra-Eu, seu abjeto” (Kristeva, 1980, p. 10). O abjeto seria algo de altamente repugnante, que o eu percebe de forma intensa como não-eu, mas que ao mesmo tempo constitui o eu, o que leva à internalização do horror a si mesmo. Trata-se de algo que eu reconheço o suficiente para rejeitar massivamente, ao mesmo tempo em que sua característica abjeta o torna um peso obscuro e sem-sentido.

A desgraça absoluta de reconhecer o abjeto está em que o sujeito perceba que esse impossível-de-se-dizer, esse intolerável, irrepresentável, inassimilável e rechaçado, abjeto é, originalmente, uma parte do sujeito, do eu e, afinal, do próprio sistema simbólico. É o fato de que todas outras relações, objetos e construções do eu se fundam na perda inaugural e fundamental que produz esse sujeito, ou seja, a abjeção. A perda, o rejeitar pelo sujeito (de parte de si mesmo) que é a abjeção, torna-a ainda mais intolerável. O abjeto me lembra do que eu tenho de perder para ser sujeito. Movimento original à fundação do sujeito, a abjeção ex-pulsa: entorna o sujeito de abjeto, sem que ele ainda tenha podido se diferenciar de seus objetos. Antes mesmo que ele possa ser e significar, ele é confrontado com o impossível da existência. Assim, a abjeção nos indica os limites do humano. Tamanho é o caráter aterrador do abjeto para o sujeito da norma que sua reincorporação equivaleria ao aniquilamento do sujeito. Frequentemente relacionado ao sujo, ao podre e, mesmo, à morte, Kristeva dirá sobre o abjeto: “Não é então a falta de limpeza ou de saúde que faz o abjeto, mas aquilo que perturba uma identidade, um sistema, uma ordem. Aquilo que não respeita os limites, os lugares, as regras. O entre-dois, o ambíguo, o misto” (Kristeva, 1980, p. 12).

Contingencial e situacionista, o rejeitado só existe a partir de algo de que se separa. O abjeto não se interessa em saber “quem” ou “o quê” é, mas por “onde”. “Onde se situa minha existência?” (Kristeva, 1980). Fora da norma, para além da margem. Ainda assim, na borda, ao mesmo tempo: ser-fronteira, habitante da fronteira e estrangeiro. Aquilo que é rejeitado não para de delimitar o seu universo. Suas barreiras são fluidas, suas margens se deslocam, porque se constituem num movimento que é sempre contingencial, dependente da norma (simbólica) e/ou do sujeito. “Porque, enquanto demarca, ela não separa radicalmente o sujeito daquilo que o ameaça – ao contrário, denuncia seu perigo perpétuo”, argumenta Kristeva (1980, p. 17).

Ora, um dos interesses de pensar o conceito de abjeto pode ser justamente para encontrar nele uma possibilidade política. Se o abjeto é ameaçador para a norma e seus sujeitos, que desdobramentos podemos depreender disso? É possível pensar o aspecto de resto, rechaçado, como um ponto, inesperadamente, potente para um repensar dos parâmetros normativos e, mesmo, da própria norma? Antes de procurarmos respostas na leitura de Butler, vamos à antropologia de Mary Douglas e aos perigos da impureza.

O abjeto como impuro: Mary Douglas antes de Kristeva

Em seu *Pouvoirs de l'horreur*, de 1980, referindo-se a Mary Douglas, Julia Kris-

teva diz que cada sociedade, por meio de seus ritos de purificação, promove a exclusão da sujeira para, assim, fundar o “limpo”, o puro, de cada grupo social – ou mesmo de cada sujeito. É ao ser excluída como objeto possível, ao ser vista como não-desejável e, Kristeva dirá, ao ser abominada como abjeta, que a sujeira vira mácula e funda a ordem do limpo e do sagrado. Para Kristeva (1980), essa impureza é o que escapa ao sistema simbólico, à racionalidade social, à lógica de uma sociedade – e é a sua exclusão que contribui para a constituição de uma estrutura. A psicanalista considera que Mary Douglas viu no corpo humano o protótipo desse ser translúcido que é a sociedade-sistema simbólico (Kristeva, 1980).

Mary Douglas, em seu *Pureza e perigo*, de 1966 – antes, portanto, das formulações de Kristeva (1980) e Butler (1990, 1993) – traz a ideia de alguns binômios opostos, como limpeza/sujeira, ordem/desordem, pureza/impureza. Em Douglas, esses opostos são apresentados com o intuito de pensar a constituição dos limites, internos e externos, de um corpo ou de uma sociedade. Não é por acaso, então, que o estudo do abjeto remete à sua obra, tanto pela natureza do abjeto – alvo de um repúdio fundamental e estruturante – quanto pela própria ideia de constituição de uma ordem social a partir de delimitações, fronteiras, que separam o aceitável do inaceitável e que são sempre dependentes das contingências.

O sujo, para Douglas (1966), sempre remete à desordem. Mas não há uma ontologia do sujo, tampouco do rejeitável, do impuro, do desprezível: o inaceitável está nos olhos de quem vê. Impossível aqui não pensar no aspecto contingencial da norma, tal qual pensada por Butler (1990, 1993). Além disso, para Douglas (1966), o que é sujo atenta contra a ordem, e a tentativa de um sistema social de eliminá-lo relaciona-se a um esforço por trazer ordem ao que nos cerca⁴. Para haver ordem, precisam existir limites, bordas, que separem o aceitável (limpo, puro) do inaceitável (sujo, impuro). A transgressão desses limites deve ser apresentada e reiterada como perigosa, de modo que a transgressão dessa fronteira seja ameaçadora e possa sustentar a ordem do que é visto como puro e que, assim, é aceito. A moralidade está atrelada à constituição desses limites, de modo que aquilo que é sujo é ruim ou errado, é nojento, podre e deve estar do lado de fora de um sistema social. As ideias do que é puro ou impuro estão sempre em transformação, pois dependem dos valores de uma dada sociedade.

Assim, é o impulso à ordem que cria e recria essas separações entre puro e impuro (sujeito e abjeto, em Kristeva e Butler), que vão mudando dependendo das contingências sociais e culturais, sem que deixe de existir essa oposição. As margens (corporais e sociais) estão muito carregadas de poder – porque podem definir o que é interno e o que é externo (Douglas, 1966). Na visão de Douglas (1966), aquilo que uma dada sociedade considera limpo ou podre é simbólico da relação entre partes de tal sociedade, podendo operar como um espelhamento de hierarquias ou simetrias. Recordemos que sujeira não é uma característica que se define por si só, ela é aquilo que vem de um transpor de limites, que surge do outro lado de uma margem. E o que é das margens (do corpo, do social) representa a fragilidade da ordem simbólica (Kristeva, 1980).

Lembremos que as sociedades têm limites externos, bordas e uma estrutura

4 A ideia de impureza no abjeto torna interessante referir ao texto de Berenice Bento (2021) sobre a abjeção e a feiura. Beleza ou feiura seriam hierarquias internas a categorias inteligíveis. Bento aborda como a noção de abjeto, ali utilizada para pensar população trans e travesti na norma heterossexual, ultrapassa a ideia de oposições como belo e feio e se relaciona mais com a negação da própria inteligibilidade.

interna. Se orifícios corporais são frequentemente vistos como impuros (e aqui diremos, abjetos), isso se relaciona, para Douglas, ao fato de serem marginais – os orifícios estão nas bordas do corpo, tudo o que entra e que sai o faz por essas fronteiras. O nojo do marginal teria a ver então com a sensação de caos que poderia advir de um sistema que perdeu sua ordem: o que é nós e o que é o outro não está claro. Emprestando o termo de Kristeva (1980) e Butler (1990, 1993), é abjeto aquilo que ameaça por borrar esses limites, por ser o próprio limite ou seu habitante. Sobre as margens, Mary Douglas diz:

(...) todas as margens são perigosas. Se as levamos para lá ou para cá alteramos o formato da experiência fundamental. Toda estrutura de ideias é vulnerável em suas margens. É esperado que os orifícios do corpo simbolizem seus pontos especialmente vulneráveis. A matéria que sai deles é a forma mais óbvia de algo marginal. Saliva, sangue, leite, urina, fezes ou lágrimas simplesmente serem emitidos para fora atravessam o limite do corpo. (...) O erro está em tratar as margens do corpo isoladamente de outras margens. Não há razão para presumir que a atitude do indivíduo com seu próprio corpo e com sua experiência emocional tenha primazia em relação à sua experiência cultural e social (Douglas, 1966, p. 122).

Poderíamos pensar aqui no abjeto como excluído paradoxal de um sistema normativo. Ele é rejeitado por remeter ao impuro e desordeiro, contudo é no movimento de expulsar o abjeto que se fundam as barreiras que separam o admissível do inadmissível – fronteiras habitadas pelo abjeto.

Para entender o que se entende como corporalmente sujo, precisamos poder reconhecer o que é entendido como perigoso para uma sociedade. Cada cultura – e norma – tem suas próprias noções de sujeira e podridão, que são contrastadas com suas noções do que é válido e que deve ser reconhecido, aceito. Para Douglas (1966), o simbolismo do corpo é utilizado para expressar o medo de ter fronteiras invadidas e o perigo da transgressão. Os rituais de limpeza, cujo objetivo é aniquilar o abjeto, são uma tentativa de criar e manter uma cultura em específico, um conjunto de valores (morais) e uma identidade social e cultural compreensível, aceita e estável. Purificar-se da sujeira é purificar-se do abjeto e, assim, ser aceito e inteligível (dentro da norma de uma dada sociedade).

Reconhecemos o impuro (abjeto) como uma ameaça à ordem e o rejeitamos. Nesse processo, ele mostra ter uma identidade, ele é visto como o indesejável e é perigoso. Se Douglas (1966) fala aqui em matéria corporal, lembremos que para ela o corpo espelha a sociedade (e vice-versa) e mantenhemos em mente a ideia do abjeto para a norma. O abjeto é ameaçador enquanto tiver uma identidade reconhecível como impura. O que é percebido como sujo vai sendo fabricado em um processo de criar uma ordem. Existe um perigo – e, por essa razão, um poder – na transgressão de limites implícita no aspecto marginal do abjeto. A pureza tenta se manter com uma identidade estável e sem ambiguidade (Douglas, 1966), ela tenta ter uma forma fixa. Tentar alcançar uma identidade válida e pura

é tentar nos forçar a uma experiência sem contradição – sem abjeto no sujeito, nem sujeito no abjeto.

Notemos que Douglas não é a única a frisar a existência de uma relação entre o que se considera eticamente errado e o que se considera nojento ou repulsivo. Se considerarmos a questão da abjeção como aquilo que é visto como repudiável por ser inadmissível ou ininteligível dentro de uma norma, veremos reflexos das ideias de Aurel Kolnai (1929) em nossas reflexões sobre sujeito e abjeto. Aquilo que é moralmente desprezível, para esse filósofo, é repulsivo, nojento. O nojo e desprezo não são somente físicos, eles são também provenientes de qualidades morais (Kolnai, 1929). Essa ideia reforça a noção de que existe uma relação entre abjeção e norma social. A impureza se relaciona aos limites, à margem de uma ordem. A impureza seria uma das formas possíveis da abjeção, para um conjunto social (Kristeva, 1980). A abjeção, assim, faz parte da ordem social e simbólica, em nível individual e coletivo. Por isso, o fenômeno do abjeto seria universal, por aparecer em toda sociedade ou civilização, ainda que em diferentes formas.

O problema da abjeção em Butler

Assim como Mary Douglas e Julia Kristeva, também Judith Butler vê no abjeto uma possibilidade de “torção”, isto é, de um certo reapropriar-se do que é rechaçado pela norma para poder enfrentá-la⁵. Butler, por outro lado, propõe de forma crítica a retomada de uma certa queerness, ainda que reconhecendo os limites dessa abordagem (Butler, 1993). Em *Gender trouble* (1990), Butler aplica o conceito de abjeto a partir de sua teoria sobre a matriz heteronormativa. Entendendo norma a partir do modelo foucaultiano em “História da Sexualidade I” (1976) – ou seja, como inerentemente interna ao sujeito, produto e produtora de subjetividade, composta em uma trama difusa de saberes, práticas e relações de poder –, Butler indica que a heteronormatividade regula nossas ações, práticas, subjetividades e desejos.

É por meio da performatividade de uma estilística de gênero reiterada e iterável que os gêneros binários e a heterossexualidade compulsória se fundam como pressuposto necessário para vidas inteligíveis. As identidades dos sujeitos seriam produzidas em práticas regulatórias do gênero. A identidade estaria mais no campo de um ideal normativo do que de uma real descrição da experiência vivida. As normas que regulam o gênero regulam também as possibilidades consideradas válidas, isto é, inteligíveis, de ser sujeito e ter uma identidade. Essa última, para Butler, se produz por normas de inteligibilidade que são socialmente instituídas a partir da exigência da coerência entre sexo/gênero/desejo e mantidas no âmbito da heteronormatividade. Os sujeitos que não conseguem se integrar nessa matriz de sentidos que dita o que é compreensível, significável e representável ficam relegados ao campo da ininteligibilidade. No domínio do ininteligível, o próprio estatuto de pessoa torna-se questionável (Butler, 1990).

A relação entre sujeito e abjeto aparece em Butler em conjunto com a relação entre inteligível/ininteligível. O ininteligível é relacionado ao abjeto, enquanto o

5 Consideramos que uma das características da obra de Butler é ser multidisciplinar e, portanto, dialogar para além do campo filosófico stricto sensu. Principalmente em suas obras iniciais, a interlocução com a Antropologia é significativa, notadamente a influência de Gayle Rubin (2017) nas formulações de *Gender trouble* ou mesmo a relevância do conceito de impuro, em Mary Douglas, no debate sobre abjeção, assim como as referências a Marilyn Strathern (2009) em *O clamor de Antígona* e suas críticas ao estruturalismo de Lévi-Strauss. No entanto, se aqui privilegiamos a interlocução com Kristeva é por reconhecermos que a teoria psicanalítica tem sido instrumento principal e constante nas formulações políticas de Butler. A este respeito, permitimo-nos referir a Rodrigues, 2019; 2021.

inteligível aparece aproximado do sujeito, da existência válida e compreensível face à norma. “Gêneros ‘inteligíveis’ são aqueles que de alguma forma instituem e mantêm relações de coerência e continuidade entre sexo, gênero, prática sexual e desejo” (Butler, 1990, p. 23). Aquilo que é inteligível só o é em relação a uma norma. Para que exista uma inteligibilidade, é necessário que haja também um ininteligível, visto que o inteligível se constrói e se torna compreensível por meio da rejeição e da recusa de identificação com o que é ininteligível.

Se tomarmos o exemplo da homossexualidade, Butler a entende como culturalmente ininteligível. Assim, ela é excluída, entendida como fora da norma e igualada a uma identificação impossível para os sujeitos da heteronorma. Entretanto, deve haver uma compreensão de homossexualidade que seja minimamente representável pelos sujeitos da norma, para que, assim, possa haver uma reiterada recusa de identificação com isso que é culturalmente abjeto e, portanto, ininteligível. Dessa forma, para que a heterossexualidade possa se manter como um molde social estável, ela depende da homossexualidade para manter uma oposição permanente. De tal modo, a heterossexualidade depende da homossexualidade para existir como norma, e, dessa maneira, a homossexualidade se torna ininteligível, proibida, rejeitada e forcluída.

O que resta “impensável” e “indizível” nos termos de um molde cultural existente não é necessariamente o que é excluído da matriz de inteligibilidade dentro desse molde; ao contrário, é o marginalizado, não o excluído, a possibilidade cultural que causa terror ou, ao menos, a perda de aprovação. Não ter o reconhecimento social como um heterossexual, de fato, é perder uma identidade social possível e talvez ganhar outra que é radicalmente menos aceita. O “impensável” então está inteiramente dentro da cultura, mas inteiramente excluído da cultura dominante (Butler, 1990, p. 105).

Butler (1990) retoma Kristeva, entendendo a abjeção como uma noção estruturalista de um tabu constitutivo de limites, que, assim, desenha as bordas do sujeito pela exclusão, delineia uma norma a partir da criação do fora da norma. Na leitura butleriana de Kristeva, o abjeto é aquilo que foi expulso do corpo, descartado como excremento e transformado em “Outro”. Aparentemente, trata-se de expulsar o que é estrangeiro, mas o estrangeiro se constitui como tal pela sua própria expulsão. O abjeto se constrói como não-eu, delineando os limites do corpo e do sujeito. A separação entre interno e externo e as bordas do corpo se desenham através da transformação em “Outro” de algo que era parte da identidade.

Para Butler (1990), a expulsão/rejeição que caracteriza a abjeção colabora para o construir e solidificar de identidades, por meio de mecanismos de dominação e exclusão. Conforme a filósofa: “A produção do insimbolizável, do indizível, do ilegível é também sempre uma estratégia de abjeção social” (Butler, 1993, p. 190). Em *Gender trouble*, Judith Butler traz o abjeto como aquilo que é da ordem do ininteligível como resultado de dinâmicas normativas. Nascido no coração da norma, o movimento de abjeção produz o sujeito (inteligível), ao gerar a identificação impossível, forcluída, impensável, ininteligível. Quando Butler aplica o conceito de abjeção, está interessada em pensar o modo como funciona em relação às

categorias de gênero. Denunciando uma heteronormatividade fundacional, o abjeto seria tudo aquilo que desviaria das categorias de gênero “inteligíveis”: os/as homossexuais, as lésbicas, as drag queens, travestis, trans...

É assim que Butler toma o abjeto como paradigma para pensar o gênero, tomando “o gênero não-inteligível” como ponto de referência. Se pensarmos que aquilo que é abjeto sempre o é segundo um discurso, uma norma, certos parâmetros linguageiros, simbólicos específicos, pensar nos abjetos de uma cultura, entender onde se situam, quem são, pode nos informar sobre a norma. Identificar aquilo que é impensável para a norma, afinal, define o que, para Butler, é pensável. Lembramos que aquilo que é da ordem do abjeto é sempre contingencial: ou seja, depende do sistema em que está inserido. Não há ontologia do abjeto, seus limites mudam, suas fronteiras se movem, sua definição é instável e em transformação constante, visto que é produzido no movimento mesmo da exclusão, o que pode ser lido como coerente com a ideia de identidades que se fabricam pela reiteração de atos (corporais e linguageiros) estilizados.

A força normativa da performatividade – seu poder para estabelecer o que se qualifica como “ser” – opera não apenas através da reiteração, mas através da exclusão também. E, no caso dos corpos, essas exclusões assombram a significação enquanto suas fronteiras abjetas ou enquanto aquilo que está estritamente forcluído: o invivível, o não-narrável, o traumático” (Butler, 1993, p. 188).

Importante observar que, para Butler, o campo do simbólico não é imutável, mas sempre passível de transformação. Dessa forma, o que é um sujeito inteligível ou ininteligível, válido ou abjeto, pensável ou impensável, não é uma definição eterna e transcendental. Ao contrário, o abjeto se produz nesse movimento de exclusão. De tal modo, tomar o abjeto como paradigma para pensar o gênero é empregá-lo para poder entender e analisar a norma, torná-lo um problema político, “dar direito de cidadania ao inabitável, ao “invivível”, ao Outro que virou ‘merda’”, conforme Porchat (2007, p. 71), autora que nos permite fundamentar o percurso que estamos traçando do abjeto à condição de enlutável.

O abjeto funciona como elemento de constante questionamento das normas sociais, podendo ser um operador crítico potente para rearticular os termos da inteligibilidade do gênero. Por isso, a psicanalista chama atenção para o caráter de possível transformação que conteria o conceito de abjeto, destacando que Butler afirma “que é pela voz do “abjeto” que a reflexão sobre a produção do humano, as normas que o regulam e a possibilidade de transformação social se fará ouvir” (Porchat, 2007, p. 94).

Em *Bodies that matter* (traduzido no Brasil como *Corpos que importam*), Butler afirma: “[...] corpos apenas surgem, apenas resistem, apenas vivem dentro dos limites que produzem certos esquemas regulatórios altamente generificados” (Butler, 1993, p. 11). Se Butler se dedica à pergunta de como se fabricam, se mantêm e vivem os corpos que importam, isso não se faz sem que se coloque também a questão antípoda: como esses mesmos limites produzem, além dos corpos inteligíveis, um domínio habitado pelos corpos abjetos? Tal questionamento da filósofa faz com que se interrogue sobre a natureza mesma de tais limites, o

constrangimento (constraints) à norma em si, produtora dos corpos pensáveis e impensáveis. Ainda que Butler se pergunte sobre quais os parâmetros e quanto à forma mesma de operar das normas de gênero, aqui nos interessamos mais na oposição entre corpos que importam e corpos cuja existência não conta: é abjeta. Impensáveis, e Butler (1993) dirá, até, invivíveis, esses corpos que habitam o domínio do inteligível não se constituem como oposto perfeito do inteligível. Tal qual Kristeva (1980), Butler caracteriza o território do abjeto como aquilo que assombra o domínio dos corpos que contam, representando o limite do inteligível, aceitável, processável, representável.

“Interno” e “externo” somente fazem sentido se em relação a um limite que luta por estabilidade. E essa estabilidade, essa coerência, é determinada, em grande parte, por ordens culturais que validam o sujeito e forçam sua diferenciação em relação ao abjeto. Assim, “interno” e “externo” constituem uma distinção binária que estabiliza e consolida o sujeito coerente” (Butler, 1990, p. 182).

Ao conceber o gênero como performativo, a questão de identificação se torna central para Butler, para quem a normativa heterossexual estimula e valida certas identificações, ao mesmo tempo em que forclui ou interdita outras. Retomando a noção de uma relação de construção mútua entre sujeitos e abjetos, Butler (1993) caracteriza de excludente a matriz que forma sujeitos. Os excluídos seriam os abjetos, aqueles que não são sujeitos, mas que formam o exterior constituinte dos sujeitos (corpos que importam/corpos que pesam). O território das vidas impensáveis, invivíveis contorna, cerca o domínio da sujeição válida. Essa zona da abjeção seria povoada pelos corpos que representam as identificações ameaçadoras à norma.

Será por essa razão que Butler diz que o sujeito se constitui através da exclusão e da abjeção, dependendo, para existir, da constituição de um exterior abjeto. Ainda de acordo com Kristeva (1980) e com seu próprio pensamento em *Gender trouble*, Butler (1993) não deixa de lembrar-nos que tal abjeto, paradoxalmente, também é, originalmente, interno ao sujeito. É o repúdio do que é percebido como intolerável, e tornado abjeto, que funda o sujeito da norma, concomitantemente formando o exterior abjeto. Notamos como o caráter de fronteira do abjeto segue presente, movimento de dentro/fora equivalente às concepções de dentro/fora da heteronorma.

Tão necessário quanto pensar como se produzem os corpos que contam, para Butler, será poder refletir quanto aos corpos que não se fabricam, que não acedem ao domínio da existência. Butler (1993) ressalta que as identificações conformes à norma demandam uma rejeição que acaba por produzir o abjeto, um domínio sem o qual não há sujeito. O caráter ameaçador do abjeto persiste devido à sua característica de “espectro”, representante das identificações impossíveis⁶. O terror representado pelo abjeto consiste em sua própria existência, que ameaça constantemente o estatuto do sujeito, principalmente pelo seu paradoxo de ser interno ao sujeito e fruto da norma, ainda que repudiado e rejeitado por ambos. Butler (1993) propõe pensar o abjeto não como aquele domínio ao qual cabe constantemente apontar e desafiar as normas sociais, mas como um possível ponto para exercer crítica, na tentativa de questionar e repensar os próprios termos que garantem legitimidade simbólica e inteligibilidade.

6 A ideia de espectro será retomada por Butler em sua interlocução com a filosofia de Achille Mbembe. Em seu livro mais recente, Butler propõe pensar as formas de vida não integráveis a partir da experiência de um *continuum* de luto, existências fantasmáticas, o que dialoga com a proposição de Mbembe (2018) de vidas à sombra, assombradas, constrangidas em zonas de morte e sacrifício.

Na norma tal qual pensada por Butler (1993), o sujeito está próximo do que é considerado uma vida que importa. Já o abjeto, enquanto aquele que não está propriamente situado nas normas de gênero, teria sua própria humanidade colocada em questão. É aqui que se situa a dualidade entre corpos que importam e corpos que pesam, que não são considerados, não são vidas que contam. A forclusão e os apagamentos que derivam de uma construção de gênero de matriz excludente fazem com que certas formas de se situar no gênero sejam incompreensíveis para dada cultura, ficando assim aproximados do inumano.

Para exemplificar a abjeção no que tange às identificações, Butler utiliza a categoria da homossexualidade como paradigma. Opondo-a à heterossexualidade, Butler retoma sua compreensão do que chamou de melancolia de gênero (em que se vale de articulações com o tema da identificação em Freud) para resgatar a noção de que a identificação heterossexual se funda no repúdio do desejo homossexual. Assim, a identidade heterossexual precisa ser fundada no ato de rejeitar e de rechaçar o vínculo homossexual. Como o gênero é compreendido como performativo por Butler, ou seja, dependente de atos reiterados, a heterossexualidade precisa constantemente rejeitar, abjetar a homossexualidade para manter-se compreensível, pensável, inteligível. É a identificação com o desejo homossexual, afinal, que leva à sua abjeção. É por isso que Butler diz que há “uma possível identificação *com* a homossexualidade abjeta no coração da identificação heterossexual” (1993, p. 111). A identificação com a homossexualidade abjeta precisa ser desmentida: ela é temida justamente porque, na verdade, o sujeito já a fez (isto é, já se identificou com a homossexualidade) e precisou desfazer-se de tal identificação, em uma (nova) identificação que mantém o desejo pelo mesmo sexo através da instituição de sua abjeção.

Se a identificação heterossexual acontece não através da recusa de identificar-se como homossexual, mas através de uma identificação com uma homossexualidade abjeta que deve, por assim dizer, nunca se mostrar, então nós podemos depreender que posições normativas do sujeito dependem de identificações abjetas e são articuladas através de uma região composta por essas? (Butler, 1993, p. 112).

Butler estabelece uma relação entre abjeção e o conceito psicanalítico de forclusão, dizendo que a abjeção significa rejeitar ou jogar fora e pressupõe um domínio de agência do qual está separada, propondo que “certas zonas abjetas dentro da sociabilidade também apresentam essa ameaça, constituindo zonas inabitáveis que o sujeito fantasia como ameaçadoras para sua própria integridade, trazendo a possibilidade de uma dissolução psicótica” (Butler, 1993, p. 3). Se quando Butler (1990, 1993) escreveu originalmente sobre a abjeção, a homossexualidade ocupava lugar de destaque enquanto identificação paradigmática do abjeto, hoje, poderíamos repensar esse abjeto a partir de outros lugares, como, por exemplo, transgêneros, intersexo, assexuados, não-binários...

Abjeção e condição de enlutável

Nosso interesse no uso da categoria da abjeção por Butler (1990, 1993) residia,

inicialmente, na possibilidade de tomar as dissidências de gênero como paradigma para pensar a norma, entendê-la, abordá-la, compreender seu funcionamento, parâmetros, os discursos valorativos e ético-morais que a sustentam. Entretanto, também é possível avançar no tempo na obra butleriana e pensar a respeito do seu interesse na oposição entre vidas enlutáveis e vidas não-enlutáveis. Pensamos haver uma relação entre esses dois momentos da obra de Butler. Se a abjeção era majoritariamente empregada para pensar o gênero, podemos pensar – e nos unimos nisso a Kristeva e a Butler em dados momentos – que o conceito de abjeção pode servir para todo grupo social que se vê fora de uma norma, sofrendo os efeitos dessa exclusão. Com isso, Butler vai expandir os desdobramentos ético-políticos do tema da abjeção, pensando a condição de vida não-enlutável dos prisioneiros de Guantánamo, dos imigrantes, dos palestinos⁷ e de todos aqueles cujas vidas serão marcadas como abjetas e, portanto, ininteligíveis e não-integráveis. Estamos de volta ao livro *O clamor de Antígona*, apontado desde a introdução como o momento em que abjeção, inteligibilidade e direito ao luto começam a se encontrar, a partir das formulações de uma pergunta com a qual a filósofa encerra o primeiro capítulo do livro: “Que novos esquemas de inteligibilidade legitimam nossos amores, os tornam reconhecíveis, fazem de nossas perdas verdadeiras perdas?” (Butler, 2000, p. 25).

A abordagem de Butler ao problema do luto também se vale da teoria psicanalítica, sobretudo da leitura que faz de Freud. Interessa aqui segui-la na proposta de um deslizamento do luto como categoria clínica para categoria ético-política (Rodrigues, 2020). Este movimento começa depois do 11 de Setembro, quando ela propõe reflexões a respeito de como o governo dos EUA estava fazendo do luto o motor para reações violentas e discriminatórias. Ao longo dos últimos 20 anos, Butler (2004; 2009; 2015; 2020) desenvolveu sua obra em torno do luto como um direito, como operador da distinção entre vida vivível e vida matável – separação que opera na naturalização das mortes – e sobretudo na perda como experiência de desamparo e desposseção, fundamento para o reconhecimento da nossa interdependência e da nossa responsabilidade ética: “Somos desfeitos [undoing] uns pelos outros. E se não o somos, falta algo em nós. Esse parece ser o caso com o luto, mas só porque já era o caso com o desejo”, escreve Butler (2019, p. 44). Desfazer-se significaria, nesse contexto, admitir que todo “eu” é constituído pelo “não-eu” do qual tenta afastar-se.

Para articular inteligibilidade e perda, Butler recorre ao conceito de enquadramento, proposto pelo sociólogo Erving Goffman (2012), mas não apenas⁸. Se até aqui a noção de abjeção estava funcionando para estabelecer limites e relações dialéticas entre inteligibilidade e ininteligibilidade, em *Frames of war: when is life grievable?* (*Quadros de guerra – quando a vida é passível de luto? na tradução brasileira*), Butler faz novos movimentos em relação ao seu percurso teórico. O abjeto, elemento fundamental para refletir como são constituídas as fronteiras que demarcam os corpos a partir de gênero, sexualidade, classe e raça, abre espaço para o aprofundamento do problema. Passará a ser importante pensar quais são as condições de possibilidade de uma vida ser reconhecida como vida, que para

7 A este respeito, importante mencionar as pesquisas de Berenice Bento acerca da violência contra a Palestina, tomando também a obra de Judith Butler como referência. Destacamos a exposição fotográfica *Palestina meu amor* (<https://berenicebento.com/palestina-meu-amor/>).

8 Estamos privilegiando a interlocução de Butler com Goffman, mas consideramos necessário observar que há outras influências na maneira com que a filósofa vai se valer da ideia de quadro, enquadramento, moldura. O cinema de Trinh Minh-há e sua proposição de “enquadrar o enquadramento” será inspirador para a Butler de *Quadros de guerra*, onde também haverá um acento da sua abordagem pós-estruturalista em referência à filosofia de Jacques Derrida. Quando escreve *La vérité en peinture* (DERRIDA, 1978), o autor discute, em debate com a estética kantiana, a questão do *parergon*, elemento do quadro que faz ver que a borda, ou a moldura, e funciona como organizador das divisões dentro/fora, interior/exterior. Para mais a respeito do *parergon*, permitimo-nos referir a Rodrigues, 2013.

Butler vai depender não mais apenas de como um “eu” é constituído a partir da expulsão do “não-eu”, mas como esta vida é enquadrada na experiência social.

Dito de outro modo, aos mecanismos psíquicos aos quais ela havia recorrido na leitura de Kristeva, somam-se elementos de crítica social que Butler encontra em Goffman. Vejamos como, na análise do sociólogo, as relações sociais são definidas não apenas a partir dos sistemas e das grandes estruturas, mas consideram principalmente as interações pessoais nas suas características microscópicas, de modo a pensar como cada indivíduo produz sua experiência pessoal a partir do que é capaz de “enquadrar” como real. Na citação, identificamos um movimento dialético próximo ao que já havíamos descrito em relação ao modo de constituição do abjeto: “Durante a ocorrência de qualquer atividade enquadrada de uma determinada maneira, é provável encontrar outro fluxo de outra atividade que é sistematicamente desatendida e tratada como fora de quadro, algo pelo qual não se deve mostrar nenhum interesse ou atenção” (Goffman, 2012, p. 264).

Aquilo que participa da formação do quadro depende dos elementos que ficarão fora do quadro, de tal modo que, ao enquadrar uma vida como inteligível, deste enquadramento se originará, também, a figura da vida ininteligível. Assim, quando Butler recorre a Goffman para pensar os “quadros de guerra”, faz pelo menos dois movimentos que nos interessam aqui. O primeiro, se alinhar ao conceito de Goffman, para quem a realidade nunca pode ser totalmente contida num quadro ou numa moldura. O segundo movimento da filósofa é ampliar as possibilidades do enquadramento, retomando o caráter polissêmico da expressão “*to be framed*”. Ser enquadrado pode querer dizer ser emoldurado, posto dentro de um quadro ou moldura – e portanto estabelecer bordas e fronteira entre o dentro e fora –, assim como pode ser incriminar alguém por um ato ilícito ou “cair numa armação”, armação aqui como outro significante que nos remete à noção de quadro e moldura.

A moldura nunca determinou realmente, de forma precisa, o que vemos, pensamentos, reconhecemos e apreendemos. Algo ultrapassa a moldura que atrapalha nosso senso de realidade; em outras palavras, algo acontece que não se ajusta à nossa compreensão estabelecida das coisas (Butler, 2015, p. 24).

A partir de Goffman, mas em deslocamento, Butler vai se interessar por aquilo que “escapa ao controle” (Butler, 2015, p. 25) do enquadramento, o que significa que o enquadramento “não é capaz de conter completamente o que transmite (...) e não mantém nada integralmente em um lugar” (*Ibid.*, p. 26). Para fazer esse movimento, ela reforçará a relação entre “ser enquadrado” e ser “objeto de uma armação” (*Ibid.*, p. 27), levando o conceito de enquadramento para uma posição mais dialética, na qual enquadrar e romper com o enquadramento são dois movimentos que caminham juntos. Assim, pensar a abjeção ou o resto é insuficiente porque passará a ser preciso pensar o que enquadra certas vidas como enlutáveis, inteligíveis, vivíveis. Enquadrar o enquadramento é outra maneira de dizer que a

tarefa é pensar não apenas na precariedade de cada uma dessas formas de vida, mas pensar no que sustenta a condição de possibilidade de manter essas vidas precárias, enquadradas como humanas ou inumanas.

Se o humano é construído, Butler dirá, então também precisamos pensar no que se produz como resto, como rejeito: o inumano, o humanamente impensável. Esses abjetos excluídos circundam o humano e ameaçam a todo momento transpor suas fronteiras. Lembramos que esse exterior não é algo intrinsecamente além-limite, além-fronteiras. Não há ontologia do abjeto, ele é tão fruto do discurso quanto o sujeito da norma e só é passível de ser pensado em relação à norma de que se origina.

A questão de Butler gira em torno de como a materialização da norma no corpo produz um domínio de corpos abjetos, inumanos, que acabam por reforçar e solidificar o funcionamento da norma pela via da inclusão/exclusão. Mais do que isso, seu interesse está em articular o abjeto como lugar de agência política e ressignificação, ao se perguntar como esse abjeto pode desafiar os limites da norma de forma a expandi-la, fazendo com que se reescrevam os limites do que se qualifica como “corpos que importam, formas de viver que contam como ‘vida’, vidas que merecem proteção, vidas que merecem ser salvas, vidas que merecem ser enlutadas?” (Butler, 1993, p. 16).

Aqui, é importante observar que a condição de enlutável não é algo que se dê apenas quando a morte acontece, mas, bem ao contrário, ser enlutável é condição para que uma vida seja cuidada desde o seu nascimento, é condição para que uma vida seja inteligível como vida, seja enquadrada como cabível na heteronorma. Com isso, podemos retomar o debate sobre inteligibilidade nas relações de parentesco, como discutido por Butler na sua leitura para Antígona.

(...) as relações que têm sua legitimidade negada, ou que exigem novos termos de legitimação, não estão nem vivas nem mortas, figurando o não humano no limite do humano. E não é simplesmente que essas sejam relações impedidas de ser honradas ou de ser abertamente conhecidas e que, portanto, não podem ser publicamente enlutadas, mas essas relações envolvem pessoas que também estão restritas no seu luto, pessoas a quem é negado o poder de conferir legitimidade à perda (Butler, 2000, p. 79).

Legitimidade e direito ao luto estão aqui articulados como elementos que participam do enquadramento daqueles que podem ser admitidos na esfera pública, aqui entendida como campo de inteligibilidade, constituído no movimento de inclusão/exclusão já descrito na referência ao conceito de abjeção. Interessa então pensar como se dá a “morte social”, termo de Orlando Patterson retomado por Butler (2000, p. 73), condição de ser vivo, porém privado de todos os direitos que deveriam ser oferecidos a todo ser humano e como essa “morte social” é desigualmente distribuída às vidas carregadas de marcadores interseccionais de raça, classe, gênero, religião, local de nascimento, lugar de moradia etc.

Se a possibilidade de ser enlutada “é um pressuposto para toda vida que im-

porta”, como argumenta Butler (2015, p. 32), a morte social carrega uma dupla impossibilidade: a de ter uma vida com valor e a de ter uma vida enlutável, recaindo sobre certos corpos a experiência permanente de ser apenas abjeto, nunca sujeito. Talvez por isso, em seu livro mais recente, *The force of nonviolence* (Butler, 2020), a filósofa considere que é preciso pensar o luto a partir da perspectiva de um processo contínuo, do qual participam marcadores como gênero, raça, classe, sexualidade. Esse enquadramento opera na distinção entre quem é ou não é uma vida a ser lembrada, enlutada, reconhecida e preservada. São formas de vida não integráveis, não inteligíveis, lançadas à categoria de excedente, de restos humanos elimináveis, para que certas formas de vida permaneçam detendo pelo menos dois privilégios: o poder de estabelecer que vidas humanas não serão consideradas humanas e o de serem inteligíveis como humanas.

Considerações finais

Neste artigo, buscamos estabelecer uma relação entre o conceito de abjeto como pensado por Butler no início dos anos 1990 e a ideia de vidas passíveis de ser enlutadas e vidas não enlutáveis, desenvolvida nos anos mais recentes da obra da autora. Observamos que em ambos os momentos teóricos, Butler se interessa por pensar a exclusão, assim como os limites que separam os sujeitos daqueles cujas vidas não importam, que são repudiados, rechaçados. Se o conceito de abjeção foi articulado pela filósofa para pensar as normas de gênero, a ideia de enlutável/não-enlutável é proposta não somente para analisar a norma, mas também para criticá-la. Quando teoriza a categoria do luto, Butler expande seu estudo da norma, levando sua preocupação com a distinção entre inteligível e ininteligível para a esfera política num nível macro. Compreendemos que, em *O clamor de Antígona*, encontra-se o ponto da teoria de Butler em que luto e abjeção convergem. Sobre tudo, entendemos que é o estatuto da inteligibilidade e da ininteligibilidade que se produz como articulador teórico em comum para as discussões quanto a ambos os conceitos.

Observamos que existem semelhanças entre a abjeção e o luto/luto impossível de certas vidas. Assim, sugerimos que a questão que acompanha Butler em sua obra parece se centrar no tema do que é inteligível ou ininteligível face a uma norma. Entendemos que esse assunto atravessa seus escritos, fazendo-se presente tanto quando trabalha o conceito de abjeto quanto quando se dedica a estudar os parâmetros que fazem com que uma vida “conte”, seja enlutável. Se Butler passa a enfatizar menos o gênero e mais a violência (inclusive, de Estado), seu objeto de pesquisa parece-nos continuar sendo aqueles que são vistos como desimportantes, os sujeitos cujas vidas são excluídas e relegadas a uma zona inabitável, os rechaçados: vidas (e corpos) que não contam.

Recebido em 09/02/2021

Aprovado para publicação em 09/08/2021 pelo editor Henyo Trindade Barretto Filho

Referências

- BENTO, Berenice. O belo, o feio e o abjeto nos corpos femininos. *Revista Sociedade e Estado*, v. 36, n. 1, 2021.
- BUTLER, Judith. *Antigone's Claim: Kinship Between Life and Death*. New York: Columbia University Press, 2000. [Ed. bras.: *O clamor de Antígona: parentesco entre a vida e a morte*. Trad. de André Checinel. Florianópolis: Editora da UFSC, 2014].
- BUTLER, Judith. *Bodies that matter*. New York: Routledge, 1993.
- BUTLER, Judith. *Frames of War: when is life grievable?* New York: Verso, 2009. [Ed. bras.: *Quadros de Guerra: quando a vida é passível de luto?* Trad. de Sérgio Lamarão e Arnaldo Cunha. Revisão técnica Carla Rodrigues. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2015].
- BUTLER, Judith. *Gender trouble*. New York: Routledge, 1990.
- BUTLER, Judith. *Notes Toward a Performative Theory of Assembly*. London: Harvard University Press, 2015. [Ed. bras.: *Corpos em aliança e a política das ruas: notas sobre uma teoria performativa de assembleia*. Trad. de Fernanda Miguens. Revisão técnica de Carla Rodrigues. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018].
- BUTLER, Judith. *Precarious life: the power of mourning and violence*. London: Verso, 2004. [Ed. bras.: *Vida precária*. Trad. de Andreas Lieber. Revisão técnica de Carla Rodrigues. Belo Horizonte: Autêntica, 2019].
- BUTLER, Judith. *The force of nonviolence: the ethical in the political*. Londres: Verso, 2020.
- DERRIDA, Jacques. *La vérité en peinture*. Paris: Flammarion, 1978.
- DOUGLAS, Mary. *Purity and danger: an analysis of the concepts of pollution and taboo*. London; New York: Routledge, 2001 [1966].
- FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade I: a vontade de saber*. São Paulo: Graal, 2012 [1976].
- GOFFMAN, Erving. *Quadros da experiência social: uma perspectiva de análise*. Trad. de Gentil Tilton. Petrópolis: Vozes, 2012.
- KOLNAI, Aurel. *On disgust*. Introduction by Barry Smith and Carolyn Korsmeyer. Chicago; La Salle: Open Court, 2004 [1929].
- KRISTEVA, Julia. *Pouvoirs de l'horreur. Approche de l'abjection*. Paris: Editions du Seuil, 1980.
- MBEMBE, Achille. *Crítica da razão negra*. Trad. de Sebastião Nascimento. São Paulo: N-1 Edições, 2018.
- PORCHAT, Patrícia. *Gênero, psicanálise e Judith Butler – do transexualismo à política*. Tese [Doutorado em Psicologia Clínica] – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2007.
- PORCHAT, Patrícia. Um corpo para Judith Butler. *Periódicus - Revista de estudos interdisciplinares em gêneros e sexualidades*, Salvador, v. 3, n. 1, p. 37-51, 2015.
- RODRIGUES, Carla. A literatura entre Derrida e Lacan: dentro/fora das relações de poder. *Viso: Cadernos de Estética Aplicada*, v. 7, n. 13, p. 22-38, jan.-jun. 2013.

- RODRIGUES, Carla. *O luto entre a clínica e a política: Judith Butler para além do gênero*. Belo Horizonte: Autêntica, 2021.
- RODRIGUES, Carla. Para além do gênero: anotações sobre a recepção da obra de Butler no Brasil. *Revista Em construção*, n. 5, p. 59-72, 2019.
- RODRIGUES, Carla. Por uma filosofia política do luto. *O que nos faz pensar*, PUC-Rio, v. 29, n. 46, p. 58-73, 2020.
- RUBIN, Gayle. *Políticas do sexo*. Trad. de Jamille Pinheiro Dias. São Paulo: Ubu, 2017.
- STRATHERN, Marylin. *O gênero e a dádiva*. Trad. de André Villalobos. São Paulo: Editora Unicamp, 2009.

Nojo, humilhação e vergonha no cotidiano de usuários de crack em situação de rua

Disgust, humiliation and shame in the everyday life of homeless crack users

DOI: <https://doi.org/10.4000/aa.8925>

Taniele Rui

Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Departamento de Antropologia, Campinas, SP – Brasil

ORCID: 0000-0002-2404-3959

tanieler@unicamp.br

Professora do Departamento de Antropologia da Unicamp, tem se dedicado à pesquisa etnográfica de vidas precárias e situações-limites, produzindo investigações transversais sobre pobreza, vulnerabilidade e marginalidade urbanas, tendo entre as especialidades empíricas as interfaces políticas da associação entre rua, drogas, periferias e dispositivos de assistência social, saúde pública e punição, como prisões e Comunidades Terapêuticas.

A partir de longo trabalho empírico com usuários de crack em situação de rua, abordo aspectos referentes ao campo das sensações e emoções, especialmente situações e relatos que envolvem nojo, humilhação e vergonha. Embora de diferentes manifestações sensíveis e práticas, as emoções são elencadas por abordarem múltiplas práticas de rebaixamento, centrais para apreender **como** o repúdio é praticado e sentido e **como** ele modela, no diálogo com Judith Butler, quadros da comoção e políticas de reconhecimento.

From long empirical work with homeless crack users, I approach aspects related to the field of sensations and emotions, especially in situations and reports that involve disgust, humiliation and shame. Although of different sensitive and practical manifestations, these emotions address multiple demotion practices, central to comprehend **how** repudiation is practiced and felt and **how** it models, in dialogue with Judith Butler, policies of affect and recognition.

Usuários de crack. Antropologia das emoções. Abjeção e reconhecimento.

Crack users. Emotion anthropology. Abjection and recognition.

A noção de corpos abjetos, tal como anunciada por Judith Butler em *Problemas de Gênero* (2003) e melhor desenvolvida em *Corpos que importam* (2002a), inspirou as reflexões que realizei junto a usuários de crack em situação de rua (Rui, 2014a). Na leitura conjunta desses trabalhos e considerando, com Butler (2002b), a incomensurabilidade entre a elaboração teórica da abjeção e seus exemplos empíricos, tal noção remete a duas problemáticas que me são caras: 1) de um lado, ao terreno dos corpos não inteligíveis, impensáveis, não dignos de vida; 2) de outro, à ideia de exterior constitutivo, isto é, à ideia de que tais sujeitos não estão fora da vida social, mas são parte da produção da norma e sua inteligibilidade. Decorre daí a proposição de que a normatividade requer a produção simultânea da abjeção, constituindo uma economia do repúdio que opera, violentamente, com a ideia hierárquica de que sujeitos e corpos não importam do mesmo modo. O que se questiona é a humanidade em si mesma, tendo em vista que “a constituição do humano é uma operação diferencial que produz os mais ou menos humanos, os inumanos, o humanamente inconcebível” (Butler, 2002a, p. 26).

Complementada por outras reflexões, especialmente as decorrentes da leitura de Julia Kristeva (1982) e de Mary Douglas (1976), mobilizei a dimensão produtiva da abjeção, isto é, sua capacidade de produzir efeitos. Com isso, a tomei como perspectiva para descrever dinâmicas corporais, políticas e espaciais observadas a partir do contato com usuários da droga. Nessa acepção, a abjeção, longe de ser considerada um atributo do sujeito, dos que usam crack, refere-se a um campo relacional, constituído por operações materiais e simbólicas que modelam leituras de sujeitos, corpos e atos na medida mesmo em que produzem ordenamentos e territorialidades.

Tal noção me parece atualizada e sofrer desdobramentos importantes em textos posteriores de Butler como *Vidas Precárias* (2011) e, no conjunto de artigos que lhe dá continuidade, *Quadros de Guerra* (2015). Neles, a ideia de precariedade – e da vida como precária – é expressa como condição de interdependência politicamente induzida, inteligível a partir dos enquadramentos que modulam a apreensão de determinadas vidas como passíveis de luto e de determinados sujeitos como passíveis de reconhecimento, implicando exposições diferenciais ao risco e à violência. O fato de que determinados corpos e sujeitos são removidos – por outros – do espaço emoldurado da lei, da proteção e da comoção supõe que ter condição de ser reconhecido como sujeito não é uma qualidade universal dos indivíduos. Michael Feola (2014) bem lê que a noção de vidas precárias proposta por Butler contesta modelos soberanos de pessoa, em favor de uma forte tese da dependência (“a precariedade implica viver socialmente, isto é, o fato de que a vida de alguém está sempre, de alguma forma, nas mãos do outro”; Butler, 2015, p. 28). Nesse sentido, afirmar que a vida é precária é afirmar que a possibilidade de sua manutenção exige apoio e condições possibilitadoras, e não somente um impulso interno para viver.

Assim, se o social é constituído dos enquadramentos através dos quais se compreende a vida de uns e não se compreende a vida de outros como perdidas ou lesadas, aqueles lançados para fora constituem um resto de vida – suspenso e es-

pectral – que retorna e perturba instâncias normativas, reforçando-as, de um lado; representando a possibilidade de seu colapso, de outro. Feola também nota que o mais interessante dessa proposta é sua compreensão de que o jogo de hierarquias sociais é incompleto sem compreender **como** pessoas são lançadas ao “fora”.

*

Retomo brevemente essa discussão porque a proposta deste dossiê possibilitou um olhar retrospectivo ao meu próprio trabalho e voltar a tratar de um tema que organizou os principais argumentos da minha tese de doutorado, a abjeção (Rui, 2014a). Além desse trabalho, produzi outras duas pesquisas etnográficas sobre as interfaces entre consumo de crack e situação de rua, totalizando mais de uma década de acompanhamento de cenas de uso de crack nas cidades de Campinas, São Paulo e no Rio de Janeiro¹; e desde então venho acompanhando o que considero uma já consolidada produção etnográfica sobre o assunto, cujos enfoques temáticos acompanham a própria historicidade do crack como problema público no país.

De modo abrangente, considero que há seis eixos dentre os mais destacados por essa produção (na qual me incluo): 1) a compreensão da figura do usuário racial de crack como fenômeno urbano, identificado através de categorias pejorativas como *noia* (Gomes; Adorno, 2011; Rui, 2014a), *noiado* (Cruz; Costa, 2017) *cracudo* (Brandão; Conceição, 2015; Lopes, 2015; Veríssimo, 2015), *sacizeiro* (Malheiros, 2013); 2) a descrição das dinâmicas e dos “fluxos” referentes às conformações de territorialidades itinerantes que foram sendo chamadas cracolândias por conectarem drogas, sujeitos, mercados, serviços de atenção e agentes punitivos (Alves; Pereira, 2021; Frugoli Jr.; Sppagiari, 2010; Frugoli Jr.; Cavalcanti, 2013; Frugoli Jr.; Chizzolini, 2017; ; Medeiros, 2010; Raupp; Adorno, 2011; Rui, 2014b, 2016 e 2019; Rui; Mallart, 2015b); 3) a análise das políticas sobre drogas, tanto as efetivadas na ponta junto aos usuários, travadas no contato com equipes e serviços de redução de danos (Alves, 2017; Araujo, 2017; Calil, 2015; Rui, 2014a; Valim, 2015), quanto as vislumbradas a partir da trama labiríntica de atenção e disputa terapêutica sobre o crack e a rua como problemas a serem geridos (Carriconde, 2019; Fromm, 2017; Martinez, 2016; Mattar, 2016; Menezes, 2016; Oliveira, 2012); 4) a crítica aos processos incriminatórios e repressivos que conformam, cada vez mais, o cotidiano e o perfil da população nas ruas do país (Canonic; Melo, 2016; Mallart; Rui, 2017; Melo, 2016; Teixeira; Matsuda, 2012); 5) o estudo das mobilizações coletivas e políticas que possibilitam a resistência existencial e espacial desses sujeitos e territórios nas cidades (De Lucca, 2016; Melo, 2017; Rui, 2013; Magalhaes, 2016; Costa, 2017; Lemoes, 2017); e, mais recentemente, 6) a atenção à situação de mulheres (Fernandes, 2019; Malheiros, 2019), com foco especial ao período entre gravidez e puerpério, em razão da retirada de guarda desses bebês (Alves, 2018; Lima, 2018; Sarmiento, 2020).

Dessa gama de estudos, avalio que ainda são poucos os que se direcionam aos aspectos subjetivos da experiência com o crack. Igualmente, considero que ainda há muito por avançar no campo das sensações, emoções e moralidades --

1 Destaco as três pesquisas: **i)** a pesquisa *Corpos Abjetos: etnografia em cenários de uso e comércio de crack*, financiada pela FAPESP e produzida entre 2007-2012 nas cenas de uso de crack nas cidades de Campinas e de São Paulo. Esta pesquisa resultou na minha tese de doutorado, posteriormente publicada em livro (Rui, 2014a); **ii)** a pesquisa *Da Luz à Avenida Brasil: o crack no centro das questões urbanas contemporâneas*, produzida no âmbito de dois pós-doutorados entre 2013-2015, financiados pelo DSD Program e pela CAPES, onde propus observar contrastivamente o espaço estigmatizado como Cracolândia em São Paulo e uma cena de consumo de crack no Complexo de Favelas da Maré, no Rio de Janeiro (Rui, 2016, 2018a e 2019); **iii)** e a pesquisa *Avaliação do Programa de Braços Abertos da Prefeitura de São Paulo*, financiada pela Open Society Foundation (Rui; Fiore; Tófoli, 2015a; Rui, 2018b) para avaliar um programa inédito tentado pela prefeitura paulistana, na gestão petista de Fernando Haddad (2013-2016). Em todas essas pesquisas, agentes mediadores dos territórios possibilitaram a minha entrada em campo e o contato próximo com os usuários da droga. A todos, agradeço enormemente.

temáticas que já tangenciam trabalhos que tratam das relações familiares e dos sentidos de família construídos nas ruas (Castro, 2020; Sanctis, 2018) – mas que, de modo geral, receberam pouco investimento descritivo e analítico. Se ainda escassa no Brasil, cabe dizer que essas temáticas já figuravam como preocupações de Phillippe Bourgois, no inspirador trabalho *In search of respect*, produzido no final da década de 1990, no ápice da “questão do crack” em Nova York.

Com o intuito de contribuir com reflexões sobre esses temas, este texto revisa materiais etnográficos e materiais literários (Athayde, 2005; Clegg, 2011) que são muito potentes por dar carne narrativa aos sentimentos analisados. Oriento-me pela dimensão (micro)política das emoções (Coelho, 2010; Oliveira, 2019) que envolve pensar que emoções e sensações são “tributárias das relações de poder entre grupos sociais, servindo simultaneamente para expressar e reforçar tais relações” (Coelho, 2010, p. 268). Nesse sentido, são vias de acesso privilegiadas para compreender o mundo social (Victore; Coelho, 2019), e, em relação à discussão proposta, sugiro que por elas é possível apreender **como** o repúdio é praticado e **como** ele modela os quadros da comoção.

Pertencentes ao conjunto das “populações encaradas como questionavelmente vivas, talvez até mesmo socialmente mortas (...) ou como representações vivas da ameaça à vida” (Butler, 2015, p. 70), não é necessário muito para imaginar – e constatar – que viver nas ruas consumindo crack implica estar sujeito a abusos, violações e violências de muitos tipos (arquitetônicas, simbólicas, físicas e políticas), perpetradas por atores variados (cidadinos, traficantes de drogas, policiais, agentes de políticas públicas, etc.). As emoções mais imediatas referentes à noção de abjeção se orientam em torno do nojo, da repulsa e do desprezo; emoções que são declarações de superioridade (Miller, 1999) e que têm papel central na hierarquização de espaços e corpos (Ahmed, 2004).

Para além dessas, mais abrangentes, enfoco ainda outras duas que igualmente se destacaram durante meus trabalhos de campo: a humilhação e a vergonha. Ambas constituem experiências de ser colocado em situação inferior ou de rebaixamento, mas a humilhação, como diz Ian Miller (1993), pertence ao conjunto das emoções que estabelecem um ranking moral de hierarquias, enquanto a vergonha é a resposta íntima à desaprovação de outros, sentida como o fracasso em aderir a padrões comunitários com os quais se está comprometido. Como resumiu a leitura de Sara Ahmed (2004), a primeira envolve julgamento, a segunda expressa a emoção de estar sendo julgado.

Ao abordar empiricamente nojo, humilhação e vergonha, este artigo opera de modo mais nuançado com a noção de abjeção para refletir como enquadramentos e políticas de reconhecimento são produzidos – também – por via das emoções. E, como essas, ao serem examinadas, tornam visíveis maneiras múltiplas de produzir desumanização.

NOJO

Em seu impressionante trabalho sobre o nojo, Ian Miller (1999) pontua que o

nojo é um sentimento sociocultural que implica um juízo moral. Para o autor, o nojo é um tipo de emoção que confirma que coisas, pessoas e ações estão em uma categoria inferior e, nesse sentido, implica uma declaração de superioridade em relação ao que ou quem é considerado asqueroso ou desprezível. Tendo essa definição em vista, creio ser possível dizer que o que foi produzido como a “questão do crack” no Brasil esteve intimamente conectado à percepção pública sobre a inferioridade/asquerosidade de sujeitos que, com seus corpos, gestos e atos parecem questionar o processo civilizador (Elias, 1994), adotando outras estéticas, valores e práticas sobre higiene, pudor e intimidade.

São vários os nexos que podem ser estabelecidos entre possíveis efeitos da substância consumida radicalmente nas ruas e a rejeição aos usuários da droga. Mais que a mera assunção do estigma, tenho como hipótese que é a ultravisibilidade dos corpos – pretos e pardos, sabemos (Rui, Fiore, Tofoli, 2015a) – que constitui o centro de várias ações efetuadas sobre o assunto, que é desta ultravisibilidade que “muda o tom da vida pública” (Bourgois, 1993), que se depreende o “desprezível”. Por isso, concordo com Miller (1999), é preciso enfrentar a concretude de emoções como nojo e a repulsa, é preciso conferir atenção analítica ao que exatamente é tido como repulsivo.

Ao apresentar o problema de seu livro, o autor evoca um excerto de Darwin (tido como o primeiro a tematizar o tema) em que há dois exemplos: o do nativo que colou o dedo na carne que ele estava comendo, e o da mancha de sopa na barba de um homem; ambos lhe causando nojo (*disgust*). Desses exemplos, Miller apresenta pontos-chave de sua abordagem sobre o nojo: trata-se, no primeiro caso, de um sentimento complexo resultante da associação entre contaminação, contágio e exotização (não à toa, do colonizado). No segundo, de que a sopa na barba apresenta um homem já contaminado por um defeito de caráter: a incapacidade moral de se mostrar apresentável, de acordo com a exigência de se manter aseado publicamente. Nos dois casos, o nojo, primo-irmão do desprezo, tem forte significado político e é possível depreendê-lo como tendo três funções sociais: manter a hierarquia; construir pretensões de superioridade; aludir ao lugar adequado na ordem social.

Em diálogo com outras reflexões sobre a vida nas ruas (Frangella, 1996, 2009; Gregori, 2000; Martinez, 2011; Souza, 2017) e nos abrigos (Carriconde, 2019; De Lucca, 2013; Fernandes, 2018), penso que, para entender o que está sendo aí constituído como asqueroso/desprezível, é necessário lançar um olhar mais cuidadoso à **sujeira**. Nas ruas, ela é construída a partir de um processo de ausência diária de banho e higiene adensado por suor, restos de comida, deslocamentos, contato rotineiro com lixo urbano, proximidade corporal com animais e insetos; por dormir e viver rente ao chão e estar exposto às intempéries climáticas; por exalar cheiro de álcool, cigarro, crack, mofo... Nesse processo os pés vão se tornando ásperos, rachados; as unhas ficam grossas; os cabelos ficam engordurados, a pele se torna encardida, ressecada, cheia de feridas, o cheiro se torna incômodo – são impactantes, nesse sentido, as descrições de Frangella (2009) e de Mallart (2019) sobre o caráter repulsivo do cheiro inclusive nas situações de pesquisa.

O ponto é que, quem vivencia esse processo não fica alheio a ele, daí a busca, inclusive política, por requisitarem o direito de estarem limpos, o direito à água, o direito a banheiros públicos, sem, entretanto, vincular a limpeza com a saída das ruas (Frangella, 2009). Importante dizer que as marcas da sujeira dizem respeito não apenas ao tempo que estão nas ruas, mas também às perdas de vínculos domésticos e, por vezes, ao precário acesso à rede de serviço socioassistencial, também ela precária – já que são frequentes as interdições a banho e banheiro em equipamentos socioassistenciais decorrentes de insuficiente manutenção infraestrutural.

Em relação às marcas que acentuam o consumo continuado de crack, a partir de trabalho etnográfico, elenquei algumas: dentes e dedos das mãos marcados, lábios machucados, voz rouca, perda excessiva de peso. Aliadas à sujeira, essas marcas são bastante notadas pelos próprios usuários. Riem com constrangimento, tentam tirar as peles soltas dos lábios, incomodam-se com a voz oscilante, guardam com exatidão a quantidade de quilos perdidos. Marcas que estão na superfície da pele, “margens corporais” (Douglas, 1976), difíceis de camuflar. Quando excessivamente expostas, ultravisibilizadas, indicam para os usuários que se ultrapassaram os limites da razoabilidade.

O resultado, entretanto, é ambíguo: por um lado, “a sujeira os configura enquanto um ‘sujeito da rua’” (Frangella, 1996, p. 249), tornando possível a sensação de pertencimento e identificação com ela; por outro, a sujeira torna plausível a introjeção do preconceito que lhes é projetado. Seu oposto, a limpeza, produz efeitos igualmente contraditórios: pode nuançar a visibilidade de alguém que está nas ruas (facilitando, por exemplo, a caminhada nas ruas sem ser notado excessivamente por pedestres e policiais e atenuando agressividades dos passantes), mas também dificulta as atividades de viração (Gregori, 2000) envolvidas no manguear (Priori, 2018) e no performar docilidade/vulnerabilidade perante os serviços (Matar, 2016); ou mesmo dificulta certo aspecto ameaçador necessário, inclusive, para levar a cabo a própria proteção (Frangella, 2009). Assim, o limiar entre o limpo e o sujo, o abjeto e o decente, é constantemente manejado, de forma ambígua, nas ruas, sendo inclusive capaz de criar tipos heterogêneos de moradores de rua e de usuários de crack.

Portanto, o modo como se apresentam importa e é agenciado pelos próprios sujeitos. Assim, há que se atentar para como produzem e percebem seus próprios corpos e atos, como agenciam o que é repelido como degradação ou “perda dos traços de humanidade”. Tenho por premissa que os usuários de crack não assistem passivamente ao próprio definhamento corporal, mas que eles **fazem** isso com seus próprios corpos – o que, contudo, não deve ser lido como um projeto pessoal. Trata-se de práticas cotidianas que conjugam o consumo da droga e a vivência nas ruas a escassos recursos materiais, sociais, políticos.

Em resumo, trazer em primeiro plano uma imagem degradada, produzida gradualmente a partir da combinação do uso intenso da droga, sujeira, emagrecimento resulta numa corporalidade incômoda e repulsiva, à qual, como no exemplo de Miller (1999), se atribuem faltas de caráter, falhas morais. Não à toa, em

tais contextos, o ganho de peso e a limpeza indicam a tentativa de reabilitação e, por vezes, é visando frear esta deterioração que muitos serviços hospitalares e comunidades terapêuticas são acionados, inclusive pelos próprios sujeitos. Como fui aprendendo, estar atento ao corpo é desenvolver a capacidade de observar-se à distância, mas é também um ato de moldar física e moralmente a própria pessoa, de não sucumbir ao processo de desumanização ao qual está arriscada.

O esforço constante de se refazer, de procurar serviços onde é possível algum autocuidado, me faz pensar que a figuração midiática/alarmista sobre o usuário de crack é mais uma imagem que uma materialização: consistia, para os próprios sujeitos, naquilo que não se deve ser, naquilo que não se quer ser. Alves (2017), inclusive, sentenciou em seu título: “jamais fomos zumbis”. É como se tal existência fosse tão ilegítima que sequer consegue se materializar (Butler, 2002a). Nesse sentido, a noção de abjeção como campo relacional de modulação e enquadramento de sujeitos e atos valorados permitia abordar essa figura amplamente proferida, mas empiricamente tomada como impensável, não digna de existência. Por outro lado, estar atenta aos diferentes graus de degradação agenciados possibilitava entender relações hierarquizadas nas próprias cenas de consumo de drogas e variáveis de acordo com os atores sociais envolvidos, ao mesmo tempo que me abriu questionamentos para entender sentimentos como a vergonha.

De modo ainda mais complicado, essa heterogeneidade de experiências com o crack e a rua é frequentemente homogeneizada quando observada de fora. Ter em conta esse processo englobante, hegemônico, é importante para compreender como o efeito visível de tal corporalidade produz consequências danosas aos próprios sujeitos, que ficam expostos a xingamentos, desdém, distanciamento, incômodo, evitação, (hiper)vigilância, imagens e narrativas preconceituosas, aparatos arquitetônicos expulsivos, revistas policiais vexatórias, intervenções disciplinadoras, agressividades, exploração de vendedores da droga, em suma, à humilhação.

91

HUMILHAÇÃO

Como observei, portanto, os usuários de crack estão sujeitos a vários tipos de situações ordinárias que podem ser apreendidas como humilhantes. Este tópico, entretanto, não as descreve de forma geral e não se concentra na humilhação enquanto dimensão sentida por esses usuários. O interesse é na dimensão praticada contra eles. Ou seja, o foco não está na sensação de ser humilhado, mas no ato de humilhar. Por isso, discorro sobre interações travadas com sujeitos que, no cotidiano desses usuários, atuam frequentemente produzindo humilhações: vendedores de drogas e policiais, com intuito de pensar sobre modos diferentes de seu exercício. No primeiro caso, atendo-me à dinâmica das relações interpessoais. No segundo, à humilhação como técnica de gerir territórios e populações.

Ao longo do trabalho de campo, foram muitos os relatos de humilhação perpetrada por vendedores de drogas sobre usuários de crack, especialmente nos territórios periféricos em que realizei pesquisa (como no bairro do Paranapanema, em Campinas; ou no complexo de favelas da Maré, no Rio de Janeiro). Havia

muita referência à gestão dos atores do mercado de drogas nesses territórios, que se efetivava em demarcação espacial dos locais de circulação e concentração dos usuários, mas também em situações-limites em que o consumo de drogas chega a ser proscrito e os usuários expulsos e evitados da convivialidade dos bairros pobres, como ocorre com a prática da interdição descrita por Biondi (2011). Concepções específicas e mais gerais sobre degradação, falta de controle, perda de dignidade são utilizadas para restringir e circunscrever o uso e os usuários da droga, para valorar o sujeito e para decidir sobre sua inclusão, por baixo, na economia do tráfico.

Nesse contexto é que se compreende a sensação de mal-estar que um redutor de danos certa vez expressou: “Usuário de crack é muito maltratado por vendedores de drogas. Não consigo entender por que tratam o cara como se fosse lixo, se eles vivem do cara... Tá explorando cara ao máximo, sabe que ele é viciado e tá aproveitando...já tá ganhando dinheiro do cara, não precisa tratar mal, tratar que nem lixo”. Tal enunciado evoca a prática de humilhar como supostamente inexplicável em situação em que se explora economicamente aquele que está sendo subjugado. Se ganham com a venda, se precisam manter o cliente, por que, afinal, tratar mal? Por que tratar “como se fosse lixo”?

Os maus-tratos tornam-se ainda mais intensos em situações em que ordenamentos locais são afrontados (como o caso da usuária que teve seu dedo amputado por roubar no interior da Maré). Mas, longe de tratar-se de excepcionalidade, é sobretudo nas situações de troca, quando há desproporção de valores operados na transação ou avaliação em relação aos objetos passíveis de serem trocados por crack, que se nota a ordinariedade das situações humilhantes. Objetos que valem 70, 50, 30 reais eram facilmente convertidos em uma porção de pedra que custa 5 ou 10 reais. Igualmente, a avaliação dos objetos costuma ser um momento seguido de piada, provação, ridicularização.

A fim de melhor ilustrar o tipo de situação que escutei tantas vezes, retomo relato retirado do livro *Cabeça de Porco* (2005), numa ocasião em que Celso Athayde passou a noite em Brasília, na casa de *Gordinha*, uma mulher vendedora de merla, droga também subproduto da pasta base da cocaína. Para facilitar a compreensão, é necessário dizer que *Gordinha* vendia a droga em sua própria casa. Durante a noite, ela trancava a casa e aos usuários só restava comunicar-se com ela a partir de abertura feita numa das portas. Segue-se o relato:

Mais tarde, surgiu outro homem. (...) colocou a cara e depois o braço pela portinhola. Portava um cheque de cinquenta reais. A *Gordinha* se levantou, pegou o cheque e começou uma negociação:

- Troca esse cheque pra mim? – perguntava ele com um sotaque carregado.
- Tá doido, é? – retrucou a *Gordinha*, com firmeza.
- Ói, tem 50 contu aí; me dá cinco potocas de merla.

Isso representaria para o rapaz um prejuízo de 50%, considerando que a mercadoria custava R\$5,00. A *Gordinha* disse que não, que ela não trabalhava com cheque, que só aceitava se ele levasse uma potoca. Fiquei puto

com ela. Porra, era pura exploração. O rapaz era cliente dela; ele tinha dito, inclusive, que não era a primeira vez que trocava e que o cheque era quente. O cara ficou nervoso e travou uma breve discussão com ela, **até que ela perguntou se ele estava a desrespeitando**. Ele se calou, amansou a voz, pediu o cheque e disse que não queria mais. Agradeceu e foi embora, ostensivamente puto da vida. A Gordinha se voltou pra nós, sentou no sofá ao meu lado e fez críticas ao rapaz: “Esses caras são muito espertos. Eles querem moleza”. Realmente, aquilo era uma outra lógica. (...)

Na sequência, outro homem bate à porta desesperado. Aliás, desespero era o que todos os clientes tinham em comum. As batidas eram fortes. A Gordinha levantou, em seu estilo briguento, mas ao mesmo tempo acolhedor. Dependia sempre das circunstâncias. Foi até a porta. O homem colocou pelo buraco da porta um vestido preto, parecia novo. Ela disse que não queria. O sujeito insistiu, pediu pelo amor de Deus. (...)

A Gordinha me olhou. Ela deve ter se lembrado que tinha me falado dessa realidade e resolveu abrir a porta. (...) A porta se abriu e a esperança do homem se intensificou. Ele abriu o vestido – um desses que as meninas usam nas festas de 15 anos. O sujeito tremia e mal conseguia falar. Pedia merla, merla, merla (...)

— Não! – sentenciou a Gordinha. E bateu a porta em sua cara. Antes de sair ele demonstrou um desconsolo que só nos enterros eu tive chance de ver. A Gordinha era grossa, mas eu aprendi a aceitar. Não era racional ser cortês em circunstâncias como aquela. (...)

Antes mesmo que eu me refizesse do baque, o braço do rapaz do cheque invadiu a sala através da portinhola. Ele dizia que estava arrependido e que aceitava a proposta da Gordinha.

Ela se levantou **com má vontade e com ar de vencedora**, como se tivesse certeza de que ele voltaria. Era uma teoria comercial que eu aprendia naquele momento, mas que convém esquecer. Às três da manhã, um cheque de 50 reais vale, no máximo, cinco reais (ou uma potoca) (Soares *et al.*, 2005, p. 28-29, grifos meus).

No relato de Athayde se revela uma sensação de confusão diante das relações comerciais envolvidas. O que inicialmente ele considerava uma exploração (lucrar 50%), para Gordinha significava não cair na esperteza, não “dar mole” para esses usuários. Ao fim, o mesmo cheque de 50 reais acaba valendo 5 reais; o usuário aceita aquilo que Athayde entendia como exploração e ainda se mostra arrependido de ter discutido com a vendedora. O segundo exemplo, do “vestido de 15 anos” que foi recusado, mais uma vez reforça, para Athayde, o que ele lê como aparente “irracionalidade” envolvida nessas trocas; prova incontestante de uma “outra lógica” comercial, determinada sempre de um único lado.

Embora Athayde não enfrente o tema da humilhação, eu penso que é precisamente ele o evocado em cenas como essas. Questões como “por que tratar mal?”, “por que tratar mal por diversão?”, por que humilhar “com má vontade e

com ares de vencedora”? são chaves para esse enfrentamento. É nesse sentido que uma aproximação ao campo da antropologia das emoções nos ajuda a observar como atos de maltratar, de maltratar por prazer, são movimentados por – e movimentam – relações sociais hierarquizadas. Sobre a humilhação, María Elvira Díaz-Benitez escreveu:

A humilhação habita nossas vidas como uma forma de assimilação do humano possibilitada por nosso modo social e histórico de perceber o mundo e os sujeitos por meio de hierarquias. A apreensão das hierarquias pode nos levar a desejar a aniquilação do outro em sua versão mais funesta, ou pode nos levar a desejar a permanência desse outro sempre e quando se mantenha em seu lugar (Díaz-Benitez, 2019, p. 69).

Como exercício de rebaixamento, a humilhação, segue a autora, transparece a significação de que a pessoa é sub-humana, um humano incompleto, como se faltassem partes ou aspectos daquilo que o torna humano num sentido mais amplo; esse humano incompleto está mais sujeito à violência. À luz de outro objeto empírico, o mercado do fetiche, Díaz-Benitez mostra ainda que prazer e humilhação, longe de serem opostos, podem convergir de modos muitos variados.

Esta observação me remete a outra cena que me foi descrita, por outro redutor de danos, no contexto da região central de São Paulo e desta vez se refere a ações de policiais:

Estávamos na esquina da Duque de Caxias com a Rua x (não lembro o nome), ali onde fica aquela loja de pneus, que inclusive instalou canos de pvc e constantemente dispara água gelada para espantar os usuários.

De repente a maioria dos usuários se levantou e começou a correr, muitos tropeçavam em outros usuários, caíam, se levantavam rapidamente e voltavam a correr. Espantados, e pra nossa segurança, seguimos para dentro de um bar, para não sermos atropelados pelos próprios usuários.

Já dentro do bar, avistamos um grupo de policiais trajando roupas esportivas, porém com arma em punho, praticando cooper. Entoavam cantos/gritos da corporação e estavam partindo para cima dos usuários, aqueles que não levantavam eram chutados até se levantar e correr. Um rapaz que havia tropeçado e caído, sofreu nova queda, esta devido a uma voadora que um dos policiais desferiu nele, uma cena de puro **sadismo gratuito**, pois **os policiais pareciam se divertir, rindo e comentando entre eles a cena que geraram.**

Atônitos, tentamos conversar com alguns usuários, os aparentemente mais calmos, coisa difícil de encontrar, nos relataram que **não era a primeira vez que isso ocorria**

(relato enviado por e-mail por um redutor de danos, grifos meus).

Afastados da visibilidade midiática e pública, o cooper de policiais militares e suas feições de diversão enquanto chutam usuários de crack sugere a linha tênue entre humilhação e violência, sobretudo como, por vezes, a violência requer a humilhação. Seguindo Butler, é possível estabelecer um contínuo entre maus-tratos, subjugação e condição de inferioridade/vulnerabilidade: “o corpo que existe em sua exposição e proximidade aos outros, às forças externas, a tudo aquilo que pode subjugar-lo e dominá-lo, é vulnerável aos maus-tratos; os maus-tratos são a exploração dessa vulnerabilidade” (Butler, 2015, p. 93).

A ideia de “sadismo gratuito”, lançada pelo redutor-narrador, ajuda a adensar a análise. Em Sacher-Masoch, Deleuze (2001) observa que nada é mais alheio ao sádico que a intenção de dissuadir, de convencer ou ser pedagógico, o que estaria em jogo é “o mais assombroso desenvolvimento da faculdade demonstrativa”: uma demonstração que se confunde com a onipotência do demonstrador e que destaca a relação entre violência e demonstração. Nessa chave, o sadismo não objetiva a dor do outro, mas o próprio triunfo. O redutor ainda adicionou ao sadismo o termo “gratuito”, uma ideia que parece ampliar o próprio sadismo e se contrasta às práticas de intercâmbio comercial anteriormente descritas.

Miller (1993) opera com a classificação de humilhação com H maiúsculo e h minúsculo. Enquanto no primeiro caso estão as humilhações evidentes, frequentemente praticadas por atores do estado, como a tortura e as violências espetaculares (que, com frequência ganham visibilidade pública), no segundo estão gestos cotidianos de praticar rebaixamento. Penso que as cenas aqui elencadas tocam mais nesse segundo aspecto. O breve acompanhamento dos noticiários, entretanto, dá conta de tantas outras situações de humilhação, promovidas especialmente em contexto de operações policiais, que evidenciam como ambos os tipos de humilhação são presentes no cotidiano desses sujeitos. Optei por focar na menos visibilizada, mas é importante pontuar, como Rangel (2020), que a governança que tem como foco a humilhação não conhece feição única.

A prática dos vendedores de droga parece ratificar um jogo de hierarquizações, de estabelecimento de diferenças de posições sociais no seio do comércio varejista, no cotidiano dos bairros e na conjuntura do intercâmbio. Não sendo o caso de justificá-la, cabe lembrar que seu sentido completo implica um processo mais amplo de marginalização estrutural. Nesse sentido, é primorosa a análise de Phillipe Bourgois (1993, p. 114-171) sobre a humilhação sofrida/e sentida por vendedores de crack no mercado de trabalho formal. Ou seja, os que humilham são também humilhados em outras circunstâncias.

Para o ponto que aqui enfoco me parece que a humilhação atua como distância subjetiva, semelhante à descrita por Rangel (2020) ao pensar os atos praticados por presos sobre outros presos acusados de crimes sexuais, “trata-se de uma vontade de não o ser, de um desejo quase desesperado de não ser confundido com um deles” (Rangel, 2020, p. 173). A demarcação do lugar e da distância é evidente no questionamento de Gordinha: “você está me desrespeitando?”. Ao mesmo tempo, em cenários marcados pela conveniência do intercâmbio, me parece ser um tipo de prática de rebaixamento que exige a permanência do subjugado, “sempre e

quando se mantenha em seu lugar” (Diaz-Benitez, 2019, p. 60).

Como aos poucos fui compreendendo, da parte dos usuários, suportar essa humilhação é poder seguir com a vida e garantir a própria droga num ambiente onde as relações sociais são mais conhecidas, sedimentadas e controladas, seja pelo tempo, seja pelo parentesco. Adotar uma postura conforme a fixada implica não se perder de relações sociais valoradas, não se perder no próprio consumo da droga (já que são muitos os olhos voltados à sua condição corporal) e, sobretudo, não estar condenado à errância.

Já a situação da violência policial coloca outro elemento. Me somo à boa leitura que Rangell (2020) faz de Miller (1993), de que é preciso preservar algum resquício de humanidade da vítima para que ela se sinta degradada, no limite mais baixo da hierarquia social, afinal, “não há emoção em fazer um rato agir como rato. A emoção está em tornar o humano um rato” (Miller, 1993, p. 166). Tal humilhação, nessa acepção, me parece não se referir a apenas reclamar um *status* moral elevado, mas a dizer que o *status* de humanidade da vítima é uma pretensão absurda. A humilhação, assim, é a consequência de pretender viver onde e de acordo com o que não se tem direito a.

Como igualmente fui aprendendo, suportar essa humilhação é também optar por dar vazão ao desejo de deriva (Perlongher, 2008) e à abdicação corporal, por estar próximo de localidades centrais, que tanto permitem variados tipos de pequenos ganhos quanto facilitam acesso a serviços de saúde e assistência social, mas é também, de modo nem sempre paradoxal, habitar o último lugar onde lhes foi permitido estar.

96

VERGONHA

A vergonha, tal como definiu Agnes Heller (2003), é um sentimento doloroso; trata-se de um afeto social, mas de um afeto social reativo: é uma reação a algo, em situações particulares. Nesse sentido, não é uma condição, mas um sentimento de estar exposto aos olhos do Outro, que atua tanto como julgamento moral quanto pode ser internalizado. Thomas Scheff (2000), ao revisar o sentimento de vergonha na teoria social, observa que, diferente da culpa que recai sobre uma ação, a vergonha é sobre o *self*, o que alguém é; envolve sentimentos de rejeição, de fracasso, de inadequação. Trata-se, pois, de uma emoção social que reafirma a interdependência entre as pessoas. E Norbert Elias (1994) tomou a vergonha – especificamente as mudanças no limiar de embaraço – como o componente-chave do processo civilizador, da modernidade.

Se me eram narradas as humilhações que os usuários sofriam, também foram incontáveis as vezes em que escutei a expressão “olha a minha situação” para indicar vergonha e constrangimento em razão da deterioração corporal, especialmente em ocasiões que implicavam contatos com parentes e pessoas queridas, respeitadas. Assim ouvi a filha recusar a visita da mãe, pois não queria que ela a visse “nessa situação”, como também vi o homem que recusou o contato do irmão, “imagina o que ele vai sentir se me ver nessa situação”. Os exemplos são vários.

Mas, em todos os enunciados, me chamava a atenção o fato de que a expressão “nessa situação” parecia ter o ar de autoevidente, como se fosse tão óbvia a ponto de não demandar mais explicações. Como se, ao proferi-la, o interlocutor soubesse do que se tratava e, de alguma forma, concordasse com a constatação, já que a imagem corporal aparecia em primeiro plano, se destacava, afinal, não se pode negar que os discursos habitam e se acomodam em corpos (Butler, 2002a).

Nesse sentido, apenas apontando ou indicando a si mesmos, os usuários encontraram um jeito de dizerem o que tanto lhes envergonhava: a situação a que chegaram. Do modo como a observavam, tal situação corporal materializava as escolhas realizadas ao longo da vida, o envolvimento com a substância, a estada nas ruas; materializava, sobretudo, o que subjetivamente internalizavam como falha moral. Longe de configurar apenas um constructo analítico, portanto, olhar para esses corpos “nessa situação” é condição para o entendimento desses atores sociais.

Genivaldo, um homem negro na casa dos 50 anos, certa vez me contou, em estado de embriaguez, que saíra da região da Cracolândia, no entorno da estação da Luz, para dar uma volta pelo centro de São Paulo. Na praça do Patriarca, surpreendentemente, encontrou um conhecido de sua cidade natal e ele então se escondeu atrás de um poste para evitar ser identificado. Descrevendo-me o ocorrido, ele se lembrou de que ambos estudaram juntos os três primeiros anos do ensino escolar, os únicos formalmente cursados por ele, que teve depois de acompanhar o pai no trabalho rural.

O encontro repentino com este conhecido foi gatilho para que Genivaldo reavivasse a lembrança de uma série de fatos do passado, que a mim pareciam encaixados numa tentativa de explicar os rumos tão distintos tomados pelos dois. O conhecido tinha uma condição de vida melhor, “era tipo de uma família que todo mundo conhecia na cidade, que frequentava a igreja, que tinha carro”. Família composta de quatro pessoas, “pequena”, segundo Genivaldo. Diferente da dele, numerosa, “só com pai e sete irmãos”. A mãe morrera quando ele tinha cinco anos, durante o parto do irmão caçula. O conhecido seguira frequentando a escola, depois foi estudar numa cidade próxima, maior. Genivaldo, nessa época, já estava calejado de trabalhar com o pai na roça e tinha como objetivo ser jogador de futebol. O conhecido ficou mais velho, estudou “pra contador”, casou, formou família e morava numa casa boa. Já Genivaldo decidiu, aos 23 anos, vir para São Paulo arrumar trabalho em alguma das fábricas que “falavam que davam emprego bom, com carteira, né?”. Sem ter nenhum curso que pudesse lhe dar acesso ao tal bom emprego, trabalhou como assistente geral em várias firmas, mas nunca conseguiu se estabilizar. Ou era mandado embora. Ou pedia demissão. Foi casado por quatro anos, mas gostava de beber muito. A mulher rompeu o casamento e, segundo contou, foi expulso de casa, antes mesmo de terem um filho. Feita esta retrospectiva comparativa, Genivaldo refletiu:

Você vê como são as coisas, né? Esse conhecido se esforçou, estudou, conseguiu ter uma vida boa, normal, anda bem-vestido e tá aí, né meu? Tra-

balhando honestamente, andando decentemente. E eu? Uso essas roupas que você tá vendo, bebo que nem um condenado, trago crack de vez em quando, conheço os noias....

Eu não devia ter saído daqui, eu não devia ter ido andar pela cidade, porque aqui nessas ruas é todo mundo mais ou menos igual, meio fracassado que nem eu e a gente meio que saca isso, a gente se entende assim.

Genivaldo fazia tais considerações com os olhos lacrimejados. Tentei argumentar que sua vida foi mais difícil que a de seu conhecido. Ele, contudo, era insistente em dizer que era um fracassado e teimava em me fazer observar “sua situação”, que lhe era tão evidente. “Olha a minha situação”, “olha a minha situação”, ele clamava. Sentado na calçada, escorando as costas em um muro, ele apresentava-se com roupas sujas e rasgadas, os olhos bastante remelados, avermelhados e com as pálpebras inchadas. Não era magro, ao contrário, tinha uma barriga bastante inchada que ganhava protuberância na blusa já agarrada. Por duas ou três vezes repetiu ser “bem mais chegado” no álcool que no crack, mas que, dada a sua atual “situação”, preferia ficar com os noias, naquelas ruas, onde todo mundo é “mais ou menos igual, meio fracassado que nem eu”.

A fala reproduzida me fez observar uma possibilidade, antes impensável, para aglutinação de usuários de crack numa mesma localidade. Também me fez apreender como a vergonha, ao internalizar julgamentos alheios, é vivida como barreira para a livre circulação pela cidade. Embora esperado que nem todos em uma cena de uso se conheçam, e que para ela se movam por diferentes interesses, a ideia de que muitos poderiam partilhar de um sentimento tácito de compartilhar histórias e trajetórias comuns de “fracassos” oferecia outra perspectiva para essa prática de habitar a cidade. Junto a pessoas parecidas, “a situação” não precisava ser o tempo todo contraposta. Não apenas minimizava a vergonha, mas tornava possível partilhá-la. Ao ler o trabalho de Helen Lynd, Scheff (2000) mostra como partilhar a vergonha fortalece o vínculo entre as pessoas.

Numa experiência e num cenário completamente diverso, a narrativa autobiográfica de Bill Clegg² corrobora essa possibilidade:

Entro no saguão elegante e silencioso e me aproximo da recepção. (...) Ele [o recepcionista] imediatamente me diz: “Sinto muito, mas não há nada aqui para você” (...) Levo alguns segundos para entender o que está acontecendo (...).

De alguma maneira, sem perceber, tropecei numa fronteira qualquer e passei do lugar onde ninguém sabe que sou viciado em crack para o lugar onde o fato é óbvio o suficiente para me recusarem um quarto. Olho para as minhas mãos para ver se elas estão tremendo. De repente, pela primeira vez, acho que talvez eu esteja agindo e falando de uma maneira que não sou capaz de perceber. Assim como o cheiro do meu corpo ou o mau hálito que só os outros notam, meus gestos e toda a minha conduta talvez estejam invisíveis para mim. Tento ver se as pessoas estão me olhando. Se estão

2 O livro de Bill Clegg foi publicado nos Estados Unidos em 2010, quando ele já estava há cinco anos sem consumir crack. Após receber elogios da crítica literária norte-americana, foi traduzido para o português e publicado em 2011 no Brasil, pela Companhia das Letras. Clegg concentra-se em oferecer, com méritos literários, “apenas” detalhes de seu consumo de crack, da transformação do seu corpo e da perda de todo o dinheiro que possuía. Breves fragmentos acessam o seu passado.

fazendo cara de nojo quando passam por mim. Minhas calças estão muito frouxas. Já faz mais de uma semana que mandei fazer um buraco novo no cinto e meu suéter azul-marinho de gola rolê está largo nos ombros e deve, com certeza, estar fedendo muito. Embora eu venha fumando crack, bebendo litros de vodca por dia, passando noites em claro e correndo de hotel em hotel sem parar há um mês, levo um enorme choque ao pensar que a minha aparência talvez seja mesmo a de um drogado. **Sinto que a capacidade que já tive de me movimentar pelo mundo se esvaiu**, que as palavras “viciado em crack” foram escritas com cinza na minha testa e que todo mundo pode vê-las.(...)

Lembro de um prédio de apartamentos baratos construído pelo governo na rua 23, onde uma vez vi o que pensei ser um **grupo de viciados**. A lembrança acende dentro de mim como um **facho de esperança**. (...)

Aperto o passo e, quando chego à rua 23, vou para leste, na direção da Segunda Avenida. Vejo a loja de móveis usados e, logo depois, o prédio. Também vejo – como dizer isso? – **pessoas do meu tipo por todos os cantos**. Andando de um lado para o outro. Encostadas nos prédios. Discutindo nos telefones públicos. Elas são tão evidentes que para mim é como se estivessem usando macacões laranja. Eu exalo e começo a relaxar. Encosto no prédio e deixo o sol bater em meu rosto. É maravilhoso sentir aquele calor e **um alívio poder parar de me movimentar**. Pela primeira vez, naquele dia, eu me sinto seguro (Bill Clegg, *Retrato de um viciado quando jovem*, grifos meus).

99

A transformação corporal da qual os usuários se envergonham e evitam expor a conhecidos é apontada como se ligando a uma falha moral, entendida como perda da dignidade. Contudo, há, como mostra a descrição de Bill Clegg, um momento em que ela se radicaliza: quando, de repente, se tropeça em uma “fronteira qualquer” balizada por esta corporalidade específica que, como a de quem usa “macacão laranja”, é forte demais para não ser notada. Estar do outro lado dessa “fronteira qualquer”, tão bem notou o escritor, limita a capacidade de se movimentar livremente pelo mundo, sem ser interdito, sem ser observado, sem ser julgado. Só aí é que se descobre a importância dos lugares que os agrega e, uma vez neles, o alívio de poder parar de se movimentar sem ter que se confrontar consigo, com as próprias escolhas, e com os outros o tempo todo; o conforto de parar, olhar o sol e, ao menos uma vez no dia, se sentir “seguro”.

A vergonha é uma emoção dolorosa. Por isso, embora seja relevante dizer que o consumo de drogas não necessariamente implica sofrimento, no caso do uso radical de crack em situação de rua, ter contato com esse tipo de sentimento estabeleceu um corte à interpretação desse tipo de uso como opção individual, desprendimento ou recusa do mundo social. Ao contrário. O sentimento de vergonha indica a introjeção do julgamento externo. Mas mais que isso, faz sofrer muito. Por sua vez, por mais dolorido que seja, há um aspecto do sentimento de vergonha que também precisa ser considerado: ele também permite que o sujeito volte o olhar

para si mesmo, para a situação que se encontra. Nesse sentido, o despojamento corporal, ou sua abnegação, não deve ser confundido com uma total ausência de preocupação com a autoimagem ou com a imagem que oferecem a outrem, pois é no processo mesmo de notarem que seus corpos chocam quem os vê, ao experimentarem a vergonha, que tentam refazerem a si mesmos. Afinal, na força subjetiva e política contida na ideia de “situação”, ela nunca pode deixar de ser vista como transitória, como um estado que se luta para reverter.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao aproximar-me do campo da antropologia das emoções e das sensações, atentando, como sugere Scheff (2000), para suas diferentes formas, manifestações e consequências, voltei a materiais etnográficos e literários para descrever processos sociais que fabricam o não reconhecimento. Ao fim do exposto, creio ser possível retomar o diálogo com Butler. Minha leitura é que, entre a noção de abjeção e a de precariedade, ela avança no sentido de propor uma apreensão da vida não como ontológica, mas como dependente de condições sociais e políticas para se tornar vivível; e que, através da ideia de enquadramentos, torna mais matizado o modo como a norma diferencia vidas passíveis e não passíveis de reconhecimento.

Na análise de Butler, as emoções ocupam um papel central na política de comção, tendo em vista que “o esquema interpretativo tácito que distingue as vidas dignas das não dignas de consideração funciona através dos sentidos” (Butler, 2015, p. 83). Interessada em percorrer como o jogo de hierarquias sociais é produzido e como pessoas são lançadas ao “fora”, trabalhei com três emoções hierarquizantes (nojo, humilhação e vergonha), com o intuito de abordar formas múltiplas de inferiorizar. Nesse sentido, é a etnografia que mostra como são variados os modos de desumanizar.

No caso dos usuários de crack em situação de rua, penso que o enquadramento é balizado sobretudo em função da corporalidade tida como degradada, repulsiva. Não porque ela é, em si mesma, abjeta, mas porque, associada a uma falha moral, ela é apreendida como fora da norma e, portanto, passível de ser desprezada. Nesse sentido, me pareceu importante descrever não apenas como tal corporalidade é produzida, mas sobretudo, como ela é agenciada nas ruas. Considerei tanto a heterogeneidade interna às cenas de uso de crack quanto o processo englobante que as homogeneiza. Entre um e outro, é possível questionar e tensionar o lugar, sobretudo os efeitos, da moldura. Em paralelo ao projeto hegemônico de desumanização, há também um processo complexo de construção de identidade e diferenciação.

As situações de humilhação, como mostrei, podem se ligar a ambos. Atenta ao campo das interrelações pessoais entre usuários e vendedores de crack foi possível entrever como o esforço de produzir distanciamento subjetivo (Rangel, 2020) supõe um processo de rebaixamento que não se conclui simplesmente “colocando para fora”, mas, por vezes, mantendo no interior das relações sociais, desde que nas mais baixas posições. Já no caso da humilhação promovida por

atores do Estado, penso que ela incide sobre o “resto de vida” impetrado a sujeitos percebidos como desonrando sua própria humanidade ao mesmo tempo que atua como técnica de gerir territórios e populações. Mais recentemente, escutei de um trabalhador do local: “Sabe, tudo ali começa pequeno: o policial passa, esnoba, a pessoa se sente humilhada, retruca e quando você vê já tem bomba de gás na região”. Humilhar é esquentar o conflito, é ampliar a tensão.

A vergonha, por sua vez, é mais ambígua. Ela implica um desejo de adequação à norma, reflete o sofrimento vivenciado por não estar em condições de ser reconhecido como sujeito, envolve perceptos mais íntimos sobre desconforto, fracasso. Ao mesmo tempo, ela é um elo que liga o sujeito com a própria humanidade que lhe está sendo negada. Ao perceber que se está ultrapassando o limite do aceitável, paradoxalmente, se resgata que há algo em si de humano, ao observar que esse sentimento pode ser tacitamente partilhado com outros em “situação” semelhante, há também a possibilidade de fortalecer laços e de se refazer.

Ao longo de uma década de acompanhamento do debate público sobre crack, penso que se intensificou a violência estatal, ao mesmo tempo que foram grandes as mudanças nas gramáticas emocionais sobre o tema, sobretudo na promoção de uma política da comoção atuante em diminuir a repulsa e ampliar a indignação. Mas tempos são duros e o trabalho deve ser continuado, pois, para alterar os enquadramentos, “os sentidos precisam estar atuantes, o que significa que deve ser travada uma luta contra as forças que procuram regular a comoção de formas diferenciadas” (Butler, 2015, p. 83). Dentro dos limites da reflexão acadêmica, ao cabo há a esperança de que este artigo, como as cartas que evadem a prisão de Guantánamo, expanda a comoção e possa, dentre outras coisas, “provocar um horror e uma indignação mais generalizados, que apoiem e estimulem o clamor por justiça e pelo fim da violência” (Butler, 2015, p. 23).

Recebido em 10/02/2021

Aprovado para publicação em 01/09/2021 pelo editor Alberto Fidalgo Castro

Referências

- ALVES, Ariana O. *Quem tem direito a querer ter/ser mãe? Dinâmicas entre gestão, instâncias estatais e ação política em Belo Horizonte – MG*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2018.
- ALVES, Ygor. *Jamais fomos zumbis: contexto social e craqueiros na cidade de São Paulo*. Salvador: EDUFBA, 2017. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/ra/article/view/184481>. Acesso em: 28 ago. 2021.
- ALVES, Ygor; PEREIRA, Pedro P. Interações, trilhas e caminhos de uma cidade em fluxo: etnografia na Cracolândia. *Revista de Antropologia*, v. 64, n. 1, e184481, 2021.
- AHMED, Sara. *The cultural politics of emotion*. Edinburg: Edinburg University Press, 2004.
- ARAÚJO, Erick. *A vida em cenas de uso de crack*. Rio de Janeiro: Papéis Selvagens, 2017.
- BIONDI, Karina. *Consumo de drogas na política do PCC*. Coletivodar.org. Disponível em: <http://coletivodar.org/cartas-na-mesa-consumo-de-drogas-na-politica-do-pcc/>. Acesso em: 27 jul. 2021.
- BOURGOIS, Philippe. *In search of respect: selling crack in barrio*. Cambridge: University Press, 2003.
- BRANDÃO, Beatriz; CONCEIÇÃO, Wellington. *O crack, o corpo e a rua: analisando trajetórias e andanças na cidade*. Ponto Urbe, 20. Disponível em: <https://journals.openedition.org/pontourbe/3480>. Acesso em: 28 ago. 2021.
- BUTLER, Judith. *Cuerpos que importam: sobre os limites materiais e discursivos do sexo*. Buenos Aires: Paidós, 2002a.
- BUTLER, Judith. Como os corpos se tornam matérias: entrevista com Judith Butler. (Entrevista concedida a Irene Prins e Baukje Meijer). *Revista Estudos Feministas*, v. 10, n. 1, p. 155-167. 2002b. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ref/a/vy83qbL5HHNKdzQj7PXDdJt/?lang=pt>. Acesso em: 28 ago. 2021.
- BUTLER, Judith. *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.
- BUTLER, Judith. Vida precária. *Revista Contemporânea*, n. 1, p. 13-33, 2011.
- BUTLER, Judith. *Quadros de guerra: quando a vida é passível de luto?* Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2015.
- CALIL, Thiago. *Condições do lugar: relação entre saúde e ambiente para pessoas que usam crack no bairro da Luz*. Dissertação (Mestrado em Saúde Pública) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2015.
- CANONICO, Leticia; MELO, Natalia M. Distinguir entre tráfico e uso de drogas: apontamentos sobre a seletividade penal na Cracolândia”. In: RUI, Taniele; MARTINEZ, Mariana; FELTRAN, Gabriel (Orgs.). *Novas faces da vida nas ruas*. São Carlos: EDUFSCAR, 2016. p. 223-244.
- CARRICONDE, Raquel. *Cair na rede: circulações desde abrigos da cidade*. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Universidade Estadual do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2019.
- CASTRO, Odilon. *Negro Drama: mães, filhos e uso radical de crack*. Curitiba: Apris, 2020.
- CLEGG, Bill. *Retrato de um viciado quando jovem*. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

- COELHO, Maria Claudia. Narrativas de violência: a dimensão micropolítica das emoções. *Mana*, v. 16, n. 2, p. 265-285, 2010. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/mana/a/VqyC83wMK9HFPLFVLfHH5Vk/?lang=pt&format=pdf>. Acesso em: 28 ago. 2021.
- COSTA, Roberta. *Mil fitas na Cracolândia*: amanhã é domingo e a craco resiste. Dissertação (Mestrado em Estudos Brasileiros) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2017.
- CRUZ e COSTA, Julie. *Entre pedras e paranoias*. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2017.
- DELEUZE, Gilles. *Presentación de Sacher-Masoch. Lo frio y lo cruel*. Buenos Aires: Amorrortu, 2001.
- DE LUCCA, Daniel. Nem dentro, nem fora do albergue: transformações de um dispositivo da assistência. In: CUNHA, Neiva; FELTRAN, Gabriel (Orgs.). *Sobre periferias, novos conflitos no Brasil contemporâneo*. Rio de Janeiro: Lamparina, 2013. p. 34-48.
- DE LUCCA, Daniel. Morte e vida nas ruas de São Paulo: a biopolítica vista do centro. In: RUI, Taniele; MARTINEZ, Mariana; FELTRAN, Gabriel (Orgs.). *Novas faces da vida nas ruas*. São Carlos: Edufscar, 2016. p. 3-43.
- DIAS-BENITEZ, Maria Elvira. O espetáculo da humilhação, fissuras e limites da sexualidade. *Mana*, n. 21, p. 51-78, 2015. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/mana/a/ddPwc8SPLV99896qZW4b5Zq/abstract/?lang=pt>. Acesso em: 28 ago. 2021.
- DOUGLAS, Mary. *Pureza e perigo*. São Paulo: Perspectiva, 1976.
- ELIAS, Norbert. *O processo civilizador*. Rio de Janeiro: Zahar, 1994.
- FEOLA, Michael. Norms, vision and violence: Judith Butler on the politics of legibility. *Contemporary Political Theory*, n. 13, p. 130-148, 2014. Disponível em: <https://link.springer.com/article/10.1057/cpt.2013.15>. Acesso em: 28 ago. 2021.
- FERNANDES, Adriana. Quando os vulneráveis entram em cena: Estado, vínculos e precariedade em abrigos. In: BARROS, Joana (Org.). *Os limites da acumulação e os movimentos de resistência no território*. São Carlos: EDUSP, 2018. p. 85-99.
- FERNANDES, Adriana. Mulheres pobres que amam demais: a vida material dos direitos e das políticas. *Revista Contemporânea*, n. 9, p. 745-770, 2019. Disponível em: <https://www.contemporanea.ufscar.br/index.php/contemporanea/article/view/778>. Acesso em: 28 ago. 2021.
- FRANGELLA, Simone. *Capitães do asfalto*: a itinerância como construtora da sociabilidade de meninos e meninas de rua de Campinas. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 1996.
- FRANGELLA, Simone. *Corpos urbanos errantes*: uma etnografia da corporalidade de moradores de rua São Paulo. São Paulo: Annablume, 2009.
- FROMM, Deborah. O “*fim da Cracolândia*”: etnografia de uma aporia urbana. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2017.
- FRUGOLI JR, Heitor; SPPAGIARI, Enrico. Da Cracolândia aos nórias: percursos etnográficos no bairro da Luz. *Ponto Urbe*, n. 12. 2011. Disponível em: <https://journals.openedition.org/pontourbe/1870>. Acesso em: 28 ago. 2021.
- FRUGOLI JR, Heitor; CAVALCANTI, Mariana. Territorialidades da Cracolândia em São Paulo e no Rio de Janeiro. *Anuário Antropológico*, n. 38, p. 73-97. 2013. Disponível em: <https://journals.openedition.org/aa/561>. Acesso em: 28 ago. 2021.
- FRUGOLI JR, Heitor; CHIZZOLINI, Bianca. Relations between face-to-face ethnography

- and images from Google View: a research into crack cocaine users of the streets of São Paulo's inner city. *Revista do GIS*, n. 2, p. 11-36, 2017. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/gis/article/view/129197>. Acesso em: 28 ago. 2021.
- GOMES, Bruno; ADORNO, Rubens. Tornar-se “nóia”: trajetória e sofrimento social nos “usos de crack” no centro de São Paulo. *Revista Etnográfica*, v. 15, n. 3, p. 569-586, 2011. Disponível em: <https://journals.openedition.org/etnografica/1076>. Acesso em: 28 ago. 2021.
- GREGORI, Maria Filomena. *Viração: experiência de meninos nas ruas*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
- HELLER, Agnes. Five approaches to the phenomenon of shame. *Social Research*, v. 70, n. 4, p. 1015-1030, 2003. Disponível em: https://www.jstor.org/stable/40971959?seq=1#metadata_info_tab_contents. Acesso em: 28 ago. 2021.
- KRISTEVA, Julia. *Powers of horror: an essay on abjection*. Nova York: Columbia University Press, 1982.
- LEMÕES, Tiago. De vidas infames à máquina de guerra. Tese (Doutorado em Antropologia) – Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2017.
- LIMA, Michele. *A quem pertence essa gravidez? Reflexões sobre maternidade/maternagem de mulheres que fazem uso de drogas e as agentes do estado*. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2018.
- LOPES, Mariana. *No meio das notícias tinha uma pedra*. Dissertação (Mestrado em Comunicação) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2015.
- MAGALHÃES, Taís. *Campos de disputa e gestão do espaço urbano: o caso da Cracolândia paulistana*. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2021.
- MARTINEZ, Mariana. *Redes do cuidado: etnografia de aparatos de gestão intersetorial para usuários de crack*. Tese (Doutorado em Antropologia) – Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, 2016.
- MARTINEZ, Mariana. *Andando e parando pelos trechos: uma etnografia das trajetórias de rua em S. Carlos*. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, 2016.
- MALHEIROS, Luana. Entre sacizeiro, usuário e patrão: um estudo etnográfico sobre consumidores de crack no centro histórico de Salvador. In: MACRAE, Edward (Org.). *Crack: contexto, padrões e propósitos de uso*. Salvador: EDUFBA, 2013. p. 223-314.
- MALHEIROS, Luana. *Tornar-se mulher usuária de crack: trajetória de vida, cultura de uso e políticas sobre drogas no centro de Salvador - BA*. Tese (Doutorado em Antropologia) – Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2019.
- MALLART, Fabio; RUI, Taniele. *Cadeia ping-pong: entre o dentro e o fora das muralhas*. Ponto Urbe, n. 21. 2017. Disponível em: <https://journals.openedition.org/pontourbe/3620>. Acesso em: 28 ago. 2021
- MALLART, Fabio; RUI, Taniele. *Findas linhas: circulações e confinamentos pelos subterrâneos de São Paulo*. Tese (Doutorado em Sociologia) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2019.
- MATTAR, Marina. *No labirinto: formas de gestão do espaço e das populações na Cracolândia*. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2016.

- MEDEIROS, Regina. Clínica e croni(cidade): impactos do uso/abuso de crack na configuração urbana e nos tratamentos da toxicomania. In: SAPORI, Luis Flavio; MEDEIROS, Regina (Orgs.). *Crack: um desafio social*. Belo Horizonte: Editora PUC Minas, 2010. p. 165-218.
- MELO, Tomás. Mundos que refugam, rua como refúgio: reconfigurações do perfil social da população em situação de rua. *Revista Florestan Fernandes*, v. 3, n. 10, p. 10-31, 2016. Disponível em: <http://www.revistaflorestan.ufscar.br/index.php/Florestan/article/view/161>. Acesso em: 28 ago. 2021.
- MELO, Tomás. *Política dos Improváveis*: percursos de engajamento militante no Movimento Nacional da População em situação de rua. Tese (Doutorado em Antropologia) – Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2017.
- MENEZES, Leticia. *Entre a saúde e a repressão*: políticas públicas na região da Cracolândia - SP. Dissertação (Mestrado em Saúde Pública) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2019.
- MILLER, William Ian. *Anatomía del Asco*. Buenos Aires: Taurus, 1999.
- MILLER, William Ian. *Humiliation: and other essays on honor, social discomfort and violence*. Ithaca: Cornell University Press, 1993.
- OLIVEIRA, Leandro. A vergonha como uma ofensa: homossexualidade feminina, família e micropolítica das emoções. *Horizontes Antropológicos*, n. 25, p. 141-171. 2019. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ha/a/FJ9DqKDW3BHx5kJ3yWVztf/abstract/?lang=pt>. Acesso em: 28 ago. 2021.
- OLIVEIRA, Luciano. *Circulação e fixação*: o dispositivo de gerenciamento dos moradores de rua em S. Carlos e a emergência de uma população. Tese (Doutorado em Sociologia) – Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, 2012.
- PERLONGHER, Nestor. *O negócio do michê*: a prostituição viril em São Paulo. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2008.
- PRIORI, Josimar. *A construção da cidade*: a vida nas ruas, religião, voluntariado e Estado. Tese (Doutorado em Sociologia) – Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, 2018.
- RANGEL, Everton. *Depois do estupro*: homens condenados e seus tecidos relacionais. Tese (Doutorado em Antropologia) – Universidade Federal do Rio de Janeiro; Museu Nacional, Rio de Janeiro, 2020.
- RAUPP, Luciana; ADORNO, Rubens. Circuitos de uso de crack na região central da cidade de São Paulo. *Ciência e Saúde Coletiva*, v. 16, n. 5, p. 2613-2622, 2011. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/csc/a/vCGLjS5jHjRGXpPLGZNFxqQ/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em: 28 ago. 2021.
- RUI, Taniele. Depois da Operação Sufoco: sobre espetáculo policial, cobertura midiática e direitos na Cracolândia paulistana. *Revista Contemporânea*, n. 3, p. 287-310, 2013. Disponível em: <https://www.contemporanea.ufscar.br/index.php/contemporanea/article/view/144/80>. Acesso em: 28 ago. 2021.
- RUI, Taniele. *Nas tramas do crack*: etnografia da abjeção. São Paulo: Terceiro Nome; Fapesp, 2014a.
- RUI, Taniele. Usos da “Luz” e da “Cracolândia”: etnografias de práticas espaciais. *Saúde e Sociedade*, v. 23, n. 1, p. 91-104, 2014b. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/sau-soc/a/76QCvYP59pNsr9XX5pmyimg/?lang=pt&format=pdf>. Acesso em: 28 ago. 2021.
- RUI, Taniele; FIORE, Mauricio. TOFOLI, Luis Fernando. *Pesquisa de avaliação preliminar*

- do Programa De Braços Abertos. Plataforma Brasileira de Políticas sobre Drogas/ Instituto Brasileiro de Ciências Criminais, São Paulo: PBPD, 2015a. Disponível em: <http://fileserv.idpc.net/library/PESQUISA%20DE%20BRA%c3%87OS%20ABERTOS.pdf>. Acesso em: 28 ago. 2021.
- RUI, Taniele; MALLART, Fabio. A Cracolândia, um potente conector urbano. *Le Monde Diplomatique*, n. 99. 2015b. Disponível em: <https://diplomatie.org.br/a-Cracolândia-um-potente-conector-urbano/>. Acesso em: 28 ago. 2021.
- RUI, Taniele. Fluxos de uma territorialidade: duas décadas de “Cracolândia” (1995-2014). In: KOWARICK, Lucio; FRUGOLI JR, Heitor (Orgs.). *Pluralidade urbana em São Paulo: vulnerabilidade, marginalidade, ativismos sociais*. São Paulo: Editora 34, 2016. p. 225-248.
- RUI, Taniele. Da deriva pela Av. Brasil à fixação numa esquina na Maré: usuários de crack, refugiados da pacificação. In: FARIAS, Juliana (Org.). *Militarização do Rio de Janeiro: da pacificação à intervenção*. Rio de Janeiro: Mórula, 2018a. p. 57-69.
- RUI, Taniele. Pacote de direitos e Repressão na Cracolândia paulistana: dois anos do Programa De Braços Abertos. In: LABATE, Beatriz; RODRIGUES, Thiago (Orgs.). *Políticas de drogas no Brasil: conflito e alternativas*. Campinas: Mercado de Letras, 2018b. p. 311-340.
- RUI, Taniele. Por entre territórios visíveis e territórios invisibilizados: mercados ilícitos e cracolândias de São Paulo e Rio de Janeiro. *Novos Estudos CEBRAP*, n. 38, p. 573-578, 2019. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/nec/a/CdVVGLhMj6NfdRd4LzCSdbh/?lang=pt&format=pdf>. Acesso 28 Aug 2021.
- SANCTIS, Raiza B. *Crack, casa, família: uma etnografia sobre cuidados, (des)afetos e emoções*. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2018.
- SARMENTO, Caroline. *Por que não podemos ser mães? Tecnologias de governo, maternidade e mulheres com trajetória de rua*. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2020.
- SCHEFF, Thomas. Shame and the social bond: a sociological theory. *Sociological Theory*, v. 18, n. 1, p. 84-99, 2000. Disponível em: https://www.jstor.org/stable/223283?seq=1#metadata_info_tab_contents. Acesso em: 28 ago. 2021.
- SOARES, Luiz Eduardo; BILL, MV; ATHAYDE, Celso. *Cabeça de Porco*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2005.
- SOUZA, Renata. *Na maloca: um estudo sobre pessoas em situação de rua em uma praça na cidade do Rio de Janeiro*. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2017.
- TEIXEIRA, Alessandra; MATSUDA, Fernanda. Feios, sujos e malvados. *Le Monde Diplomatique*, n. 56, 2012. Disponível em: <https://diplomatie.org.br/feios-sujos-e-malvados/>. Acesso em: 28 ago. 2021.
- VALIM, Danielle. *Os passos dos indesejáveis: um estudo do contexto sociocultural do uso e usuários de crack nas cidades do Rio de Janeiro e Nova York*. Tese (Doutorado em Medicina Social) – Instituto de Medicina Social – UERJ, Rio de Janeiro, 2015.
- VERÍSSIMO, Marcos. Quem são os cracudos? Apontamentos para o estudo antropológico de um problema social. *Revista Dilemas*, v. 8, n. 2, p. 303-327, 2015. Disponível em: <https://revistas.ufrj.br/index.php/dilemas/article/view/7294>. Acesso em: 28 ago. 2021.

VICTORE, Ceres; COELHO, Maria Claudia. A antropologia das emoções: conceitos e perspectivas teóricas em revisão. *Horizontes Antropológicos*, n. 25, p. 7-21, 2019. Disponível em: <https://journals.openedition.org/horizontes/3170>. Acesso em: 28 ago. 2021.

Disgust, humiliation and shame in the everyday life of homeless crack users

DOI: <https://doi.org/10.4000/aa.8929>

Taniele Rui

Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Departamento de Antropologia, Campinas, SP – Brasil

ORCID: 0000-0002-2404-3959

tanieler@unicamp.br

Professor at the Anthropology Department at Unicamp, she has been dedicated to ethnographic research on precarious lives and borderline situations, producing cross-cutting investigations on poverty, vulnerability, and urban marginality, having among her empirical specialties the political interfaces of the association between the street, drugs, peripheries, and social welfare, public health, and punishment devices, such as prisons and Therapeutic Communities.

108

From long empirical work with homeless crack users, I approach aspects related to the field of sensations and emotions, especially in situations and reports that involve disgust, humiliation and shame. Although of different sensitive and practical manifestations, these emotions address multiple demotion practices, central to comprehend **how** repudiation is practiced and felt and **how** it models, in dialogue with Judith Butler, policies of affect and recognition.

Crack users. Emotion anthropology. Abjection and recognition.

The notion of abject bodies, as announced by Judith Butler in *Gender trouble* (2003) and developed in *Bodies that matter* (2002a), inspired the reflections I made with homeless crack consumers (Rui, 2014a). The joint reading of these works, and considering, with Butler (2002b), the incommensurability between the theory of abjection and its empirical examples, this concept leads to two problems: 1) on one side, the terrain of bodies that are unintelligible, unthinkable, not worthy of living; and 2) on the other, the idea of an outdoor constitution, that is, the idea that the subject is not out of social life, but a part of the standard production and its readability. From these problems, emerges the proposition that normativity requires the simultaneous production of abjection, constituting an economy of repudiation that operates violently, with a hierarchical ideal that subjects and bodies have different values. What is questioned is humanity itself, given that “the construction of the human is a differential operation that produces the more and the less “human,” the inhuman, the humanly unthinkable” (Butler, 2002a, p. 26).

Complemented by other reflections, especially those arising from Julia Kristeva (1982) and Mary Douglas (1976), I mobilized the productive dimension of abjection, that is, its ability to produce effects. I took this as a perspective to describe bodily, political, and spatial dynamics observed from contact with drug consumers. In this sense, abjection of those who use crack – far from being considered an attribute of the subject – refers to a relational field, consisting of material and symbolic operations that model readings of subjects, bodies, and actions to the extent that they produce orderings and territories.

109

Such notion was updated and underwent important developments in Butler’s later texts such as *Precarious life* (2011) and, in the continuing set of articles, *Frames of war* (2015). In them, the idea of precariousness – and of life as precarious – is expressed as a condition of politically induced interdependence, intelligible from the frameworks that modulate the apprehension of certain lives as amenable to mourning and of certain subjects as amenable to recognition, implying different exposures to risk and violence. The fact that certain bodies and subjects are removed – by others – from the framed space of law, protection and affect presupposes that being recognized as a subject is not a universal quality of individuals. Michael Feola (2014) understands well that the notion of precarious lives proposed by Butler challenges sovereign models of person, in favor of a strong thesis of dependence (“precariousness implies living socially, that is, the fact that one’s life is always in some sense in the hands of the other”; Butler, 2015, p. 28). In this sense, to affirm that life is precarious is to affirm that maintaining life requires support and enabling conditions, and not only an internal desire to live.

Thus, if the social is made up of frameworks through which one understands the life of some **and** one does not understand the lives of others as lost or injured, those thrown out constitute a scrap of life – suspended and spectral – that disturbs normative instances, reinforcing them, on the one hand; and representing the possibility of their collapse, on the other. Feola also notes that the most interesting thing about this proposal is that the play of social hierarchies is incomplete without understanding **how** people are “thrown out”.

*

I briefly resume this discussion because this dossier allowed a retrospective look at my own work and a return to a topic that organized the main arguments of my doctoral thesis – abjection (Rui, 2014a). In addition to this work, I produced two other ethnographic studies on the interfaces between crack consumption and homelessness, totaling more than a decade of research about crack consumption in Campinas, São Paulo and Rio de Janeiro¹; since then, I have been following what I consider an already consolidated ethnographic production on the subject, with thematic approaches that follow the very historicity of crack as a public problem in the country.

Comprehensively, I consider that there are six axes among the most highlighted by this production (in which I am included): **1)** the understanding of the figure of the radical crack user as an urban phenomenon, identified through pejorative categories such as “*noia*” (“junkie”) (Gomes; Adorno, 2011; Rui, 2014a), “*noiado*” (“addict”) (Cruz; Costa, 2017) “*cracudo*” (“crack head”) (Brandão; Conceição, 2015; Lopes, 2015; Veríssimo, 2015), “*sacizeiro*”² (Malheiros, 2013); **2)** the description of the dynamics, and the “flow” regarding itinerary territories that have been called “*cracolândias*” (“cracklands”) for connecting the drug, subject, market, service, and law enforcement (Alves; Pereira, 2021; Frugoli Jr.; Sppagiari, 2010; Frugoli Jr.; Cavalcanti, 2013; Frugoli Jr.; Chizzolini, 2017; ; Medeiros, 2010; Raupp; Adorno, 2011; Rui, 2014b, 2016, 2019; Rui; Mallart, 2015b); **3)** the analysis of drug policies, both those effected at the tip with consumers, locked in contact with teams and arm reduction services (Alves, 2017; Araujo, 2017; Calil, 2015; Rui, 2014a; Valim, 2015), and those glimpsed from the labyrinthine plot of attention and therapeutic dispute on crack and the street as problems to be dealt with (Carriconde, 2019; Fromm, 2017; Martinez, 2016; Mattar, 2016; Menezes, 2016; Oliveira, 2012); **4)** the criticism of incriminating and repressive processes that increasingly shape the daily life and profile of the street population of the country (Canonico; Melo, 2016; Mallart; Rui, 2017; Melo, 2016; Teixeira; Matsuda, 2012); **5)** the study of collective and political mobilizations that enable the existential and spatial resistance of these subjects and territories in cities (De Lucca, 2016; Melo, 2017; Rui, 2013; Magalhaes, 2016; Costa, 2017; Lemoes, 2017); and, more recently, **6)** attention to the situation of women (Fernandes, 2019; Malheiros, 2019), with special focus on the period between pregnancy and puerperium, due to the withdrawal of custody of these babies (Alves, 2018; Lima, 2018; Sarmiento, 2020).

From this range of studies, I assessed that few studies address the subjective aspects of the crack experience. Likewise, I consider that a lot of progress still needs to be made in the field of sensations, emotions and moralities – themes that already tangent works that deal with family relationships and family senses built on the streets (Castro, 2020; Sanctis, 2018) – which, in general, received little descriptive and analytical investment. If it is still scarce in Brazil, these themes already figured as concerns of Phillippe Bourgois, in the inspiring work *In Search of respect*, at the peak of the “crack epidemic” in New York during the 1990’s.

1 I highlight the three surveys: **i)** search “*Abject bodies: Ethnography in crack use and trade scenarios*”, funded by FAPESP and produced between 2007-2012 in crack use scenes in the cities of Campinas and São Paulo. This research resulted in my PhD thesis, later published as a book (Rui, 2014a); **ii)** the research “*From Luz to Avenida Brasil: crack at the center of contemporary urban issues*” produced in the framework of two postdocs between 2013-2015, funded by the DSD program and CAPES, in which I proposed to observe contrastively the space stigmatized as “*Cracolândia*”, in São Paulo, and the crack consumption scene in the complex of “*Favelas da Maré*”, in Rio de Janeiro (Rui, 2016, 2018a and 2019); **iii)** and the research “*Evaluation of the Open Arms Program of the city of São Paulo*”, funded by The Open Society Foundation (Rui; Fiore; Tófoli, 2015a; Rui, 2018b) to evaluate a program attempted by the São Paulo City Council, under the PT management of Fernando Haddad (2013-2016). In all these studies, mediating agents from the territories made it possible for me to enter the field and to have close contact with the drug users. To all, I thank you enormously.

2 Translator’s note: *Sacizeiro* is a slang that refers to ‘*Saci*’, a Brazilian folklore character that is frequently represented smoking a pipe.

To contribute with reflections on these themes, this text reviews ethnographic and literary materials (Athayde, 2005; Clegg, 2011) that are very powerful because they give a flesh narrative to the analyzed feelings. I am guided by the (micro) political dimension of emotions (Coelho, 2010; Oliveira, 2019) that involves considering that emotions and sensations are “taxations of power relations between social groups, simultaneously serving to express and strengthen such relations” (Coelho, 2010, p. 268). In this sense, they are privileged access to understand the social world (Victore; Coelho, 2019), and, in relation to the proposed discussion, through them, it is possible to grasp **how** repudiation is practiced and **how** it models the frames of affect.

As a part of populations perceived as “more questionably alive, perhaps even socially dead (...), or as living figures of the threat to life” (Butler, 2015, p. 70), it does not take much to imagine – and note – that living on the streets using crack implies being subject to many types of abuses, violations and violence (architectural, symbolic, physical and political), perpetrated by various actors (citizens, drug dealers, police officers, public policy agents, etc.). The most immediate emotions related to the notion of abjection are oriented around disgust and disregard; emotions that are statements of superiority (Miller, 1999) and that play a central role in the hierarchization of spaces and bodies (Ahmed, 2004).

In addition to these, more comprehensive, two others also stood out during my fieldwork: humiliation and shame. Both constitute experiences of being placed in an inferior or demeaning situation; humiliation, as Ian Miller (1993) states, belongs to the set of emotions that establish a moral ranking of hierarchies, while shame is the intimate response to the disapproval of others, a failure to adhere to the community standards to which one is committed. As the reading of Sara Ahmed (2004) summarized, the first involves judgment, the second expresses the feeling of being judged.

By empirically addressing disgust, humiliation and shame, this article operates in a more nuanced way with the notion of abjection to reflect how frameworks and policies of recognition are produced (also) through emotions. And how, when examined, they show multiple ways of producing dehumanization.

DISGUST

In his work on disgust, Ian Miller (1999) points out that disgust is a socio-cultural feeling that implies moral judgment. For the author, disgust is a kind of emotion that confirms that things, people and actions are in a lower category, and, in this sense, it implies a statement of superiority over what or who is considered disgusting or despicable. With this definition in mind, I think it is possible to say that what was produced as the “crack issue” in Brazil was closely connected to the public perception about the inferiority/disgust of subjects who, with their bodies, gestures and acts seem to question the civilizing process (Elias, 1994), adopting other aesthetics, values and practices regarding hygiene, decency and intimacy.

Several links can be established between the possible effects of the radically

consumed substance on the streets and the rejection of drug users. More than the mere assumption of stigma, my hypothesis is that the ultra-visibility of bodies – black bodies, as we know (Rui; Fiore; Tofoli, 2015A) – constitutes the center of several actions on the subject; this ultra-visibility “changes the tone of public life” (Bourgois, 1993), which comprehends the “despicable”. Therefore, I agree with Miller (1999): it is necessary to face the concreteness of emotions such as disgust and repulsion and to give analytical attention to what exactly is considered repulsive.

When presenting the problem in his book, the author evokes an excerpt from Darwin (thought to be the first to thematize the theme) with two examples: the native who stuck his finger in the flesh he was eating; and the soup stain on a man's beard; both made him feel disgust. From these examples, Miller presents key points of his approach to disgust: in the first case, the complex feeling resulting from the association between contamination, contagion and exotisation (of course, of the colonized). In the second, the soup stain in the beard presents a man already contaminated by a character defect: the moral inability to be presentable – the requirement of being clean publicly. In both cases, disgust, the cousin of contempt, has strong political significance and it is possible to portray it as having three social functions: maintaining the hierarchy; building pretensions of superiority; alluding to the proper place in the social order.

In dialogue with other reflections on life on the streets (Frangella, 1996, 2009; Gregori, 2000; Martinez, 2011; Souza, 2017) and in shelters (Carriconde, 2019; De Lucca, 2013; Fernandes, 2018), to understand what constitutes disgusting/despicable, it is necessary to take a more careful look at **dirt**. On the streets, it is built from a process of a daily absence of bathing and hygiene thickened by sweat, food scraps, displacements; by daily contact with urban garbage; by bodily proximity to animals and insects; by sleeping and living close to the ground and being exposed to weather; by exhaling the smell of alcohol, cigarettes, crack, mold... In this process the feet become rough, cracked; the nails become thick; the hair becomes greasy, the skin becomes yellow, dry, full of wounds; the smell becomes uncomfortable – the descriptions of Frangella (2009) and Mallart (2019) about the repulsive character of smell are impactful, even in research situations.

Those who experience this process are not oblivious to it, hence the request – political, even – for the right to hygiene, the right to water, the right to public toilets, without, however, linking hygiene with the exit from the streets (Frangella, 2009). It is important to say that the marks of dirt relate not only to how long one is on the streets, but also to the loss of domestic ties and, sometimes, to the precarious access to social assistance service networks, which are also precarious – since bathrooms and toilets are often closed in social assistance facilities due to insufficient infrastructural maintenance.

From my ethnographic work, I listed some marks that accentuate the continued consumption of crack: marked teeth and fingers, bruised lips, hoarse voice, excessive weight loss. Allied to dirt, these marks are quite noticed by the users themselves. They are ashamed to laugh, try to remove the loose skins from their

lips, they are bothered with the swaying voice and accurately keep track of the amount of lost kilograms. Marks that are on the surface of the skin, “body margins” (Douglas, 1976), are difficult to camouflage. When excessively exposed – ultra-visible –, they indicate to users that the limits of reasonableness have been exceeded.

The result, however, is ambiguous: on the one hand, “the dirt configures them as a ‘subject of the street’” (Frangella, 1996, p. 249), enabling the sense of belonging and identification with it; on the other, dirt enables the introjection of the prejudice that is projected onto them. Its opposite, hygiene, produces equally contradictory effects: it can nuance the visibility of someone who is on the streets (facilitating, for example, walking on the streets without being excessively noticed by pedestrians and police and it mitigate aggressiveness of passers-by), but it also hinders getting by on the streets (Gregori, 2000), which involves begging (Priori, 2018) and performing docility in front of services (Mattar, 2016); it even hinders the threatening aspect, necessary to protect themselves (Frangella, 2009). Thus, the threshold between the clean and the dirty, the abject and the decent, is constantly managed, ambiguously, on the streets; being able to create heterogeneous types of homeless people and crack consumers.

The way they present themselves matters and it is managed by the subjects themselves. Thus, one must pay attention to how they produce and perceive their own bodies and actions, how they manage what is repelled as degradation or “loss of the traces of humanity”. I consider the premise that crack users do not passively watch their own bodily wither, but they actively **do** this with their own bodies – which, however, should not be read as a personal project. These are everyday practices that combine drug consumption and homelessness with scarce material, social and political resources.

In short, displaying a degraded image, produced gradually from the combination of intense drug consumption, dirt, and weight loss, results in an uncomfortable and repulsive corporeality, which, as in the example of Miller (1999), is attributed to lack of character and moral flaws. Not surprisingly, in such contexts, weight gain and cleanliness indicate an attempt of rehabilitation and, sometimes, many hospital services and therapeutic communities are called – including by the subjects themselves – with the aim to stop this deterioration. To be attentive to the body is to develop the ability to observe oneself from a distance, but it is also an act of physically and morally shaping one’s own person, of not succumbing to the process of dehumanization to which they are at risk.

The constant effort to remake oneself, to seek services in which some self-care is possible, makes me think that the media/alarmist figuration about the crack consumer is more an image than a materialization: it consisted, for the subjects themselves, of what one should not be, of what one does not want to be. Alves (2017) stated in his title: “we were never zombies”. It is as if such an existence is so illegitimate that it cannot even be materialized (Butler, 2002a). In this sense, the notion of abjection as a relational field of modulation and framing of valued subjects and actions allowed to approach this widely uttered figure, but empirically

taken as unthinkable, not worthy of existence. On the other hand, being aware of the different degrees of degradation made it possible to understand hierarchical relationships in drug use scenes, variable according to the involved social actors, at the same time that it opened up questions to understand feelings such as shame.

Even more complicated, the heterogeneity in crack and homelessness experiences is often homogenized when observed from a distance. When considering this encompassing and hegemonic process is important to understand how the visible effect of such corporeality produces harmful consequences for the subjects themselves, who are exposed to cursing, disdain, distancing, nuisance, avoidance, (hyper)surveillance, prejudiced images and narratives, expulsive architectural devices, vexatious police frisks, disciplinary interventions, aggressiveness, exploitation of drug sellers – in short, humiliation.

HUMILIATION

Therefore, crack users are subject to various kinds of ordinary situations that can be understood as humiliating. However, this topic does not describe them in a general way and does not focus on the humiliation as a dimension felt by these consumers. The interest here is in the dimension practiced against them. That is, the focus is not on the feeling of being humiliated, but on the act of humiliating. Therefore, I discuss interactions with subjects who, in the daily life of these consumers, often act producing humiliations: drug sellers and police, to question the different ways they exercise humiliation. In the first case, I stick to the dynamics of interpersonal relationships. In the second, to the humiliation as a technique of managing territories and populations.

Throughout my fieldwork, there were many reports of humiliation perpetrated by drug sellers on crack users, especially in the peripheral territories in which I conducted research (such as in the Paranapanema neighborhood, in Campinas; or in the Maré favelas complex, in Rio de Janeiro). The management of drug market actors in these territories was often reported; it was affected spatial demarcation of the places of circulation and concentration of drug consumers, but also situations in which drug use is prohibited and consumers are even expelled and avoided from poor neighborhoods, as occurs with the practice of interdiction described by Biondi (2011). Specific and more general conceptions about degradation, lack of control and loss of dignity are used to restrict and circumscribe use and drug users, to rate the subject and to decide on its inclusion in the economy of drug trafficking.

In this context, one understands the feeling of malaise that a damage reducer once expressed: “Crack consumers are very mistreated by drug sellers. I can’t understand why they treat them like garbage, if they live off them... You’re exploiting them to the fullest, you know they’re addicted, and you’re taking advantage... you’re already making money from them, you do not need to treat them badly, like garbage”. Such statement evokes the practice of humiliating as supposedly inexplicable in a situation in which the subjugated is economically exploited. If

they earn from the sale, if they need to retain the customer, why, after all, treat them badly? Why treat them “like garbage”?

Mistreatment is even more intense in situations when local regulations are faced (such as the case of the customer who had her finger amputated for stealing inside the Maré). But, far from the exception, the ordinariness of humiliating situations is noticeable especially in exchange situations, when there is a disproportion of values operated in the transaction or valuation regarding objects that can be exchanged for crack. Objects worth 70, 50, 30 reais were easily converted into a portion of stone that costs 5 or 10 reais. Likewise, the evaluation of objects is usually a moment followed by joke, ordeal, ridicule.

To better illustrate this situation, which I so many times witnessed, I take up an account from the book *Cabeça de Porco (Pig Head)* (2005), on an occasion when Celso Athayde spent the night in Brasília, in the House of *Gordinha*, a woman selling “merla”, a byproduct of cocaine base paste. To facilitate comprehension, it is necessary to say that *Gordinha* sold the drug in her own home. During the night, she locked her house and consumers could only communicate with her through a hatch in one of the doors. The report:

Later, another man appeared. (...) he put his face and then his arm through the hatch. He had a check for fifty reais. *Gordinha* got up, took the check and started negotiating:

- Can you exchange this check for me? - he asked with a thick accent.
- Are you crazy? - said *Gordinha*, firmly.
- Look, there's 50 bucks there; give me five “potocas de merla” (pieces of “merla”).

This would represent a loss of 50%, considering that the goods cost R\$ 5,00. *Gordinha* said no, that she didn't work with checks, that she would only accept it if he got one. I was pissed at her. Damn, it was pure exploitation. The man was her client; he even said that it was not the first time he had exchanged a check and that it was good. The guy got nervous and engaged in a brief discussion with her, **until she asked if he was disrespecting her**. He shut up, tamed his voice, asked for the check and said he didn't want to exchange anymore. He thanked and left, ostensibly pissed. *Gordinha* turned to us, sat on the couch next to me, and criticized him: “these guys are very clever. They want everything easy”. Really, that was another logic. (...)

Then, another man knocked on the door in despair. By the way, despair was what all customers had in common. All knocks were strong. *Gordinha* got up, in her fighty, but at the same time welcoming, style. It always depended on the circumstances. She went to the door. The man put a black dress through the hatch, it looked new. She said she didn't want it. The guy insisted, asked for the love of God. (...)

Gordinha looked at me. She must have remembered that she had told me about this and decided to open the door.(...) The door opened and the man's hope intensified. He opened the dress – one of those that girls wear

at 15th birthday parties. The guy trembled and could barely speak. He asked for merla, merla, merla(...)

– No! – sentenced Gordinha. And she slammed the door in his face. Before leaving he showed a dismay that I had only witnessed in funerals. Gordinha was rude, but I learned to accept it. It was not rational to be polite in such circumstances. (...)

Before I had the chance to recover, the arm of the check boy broke into the room through the hatch. He said that he was sorry and that he accepted her proposal.

She got up **unwillingly and with a winning grin**, like she was sure he'd come back. It was a commercial theory that I learned at the time but would like to forget. At three in the morning, a check for 50 reais is worth a maximum of five reais (or a potoca) (Soares *et al.*, 2005, p. 28-29, emphasis added).

Athayde's account reveals a sense of confusion in the face of these commercial relations. What he initially considered an exploitation (50% profit), for Gordinha, it meant not to fall in tricks, not to "go easy" on these consumers. In the end, the same check of 50 reais is worth 5 reais; the user accepts what Athayde understood as exploitation and still shows regret to have discussed with the seller. The second example – the dress that was refused – once again reinforces, for Athayde, what he reads as apparent "irrationality" involved in these exchanges; uncontested proof of "another commercial logic", always one-sided.

116

Although Athayde does not address the theme of humiliation, I think scenes like these evoke, precisely, humiliation. Questions like "why treat them badly?", "why treat them badly for fun?", why humiliate "unwillingly and with a winning grin"? are key to understand this issue. It is in this sense that an approach to the field of anthropology of emotions helps us to observe how acts of mistreatment and mistreatment for pleasure are moved by – and move – hierarchical social relations. On humiliation, María Elvira Díaz-Benitez wrote:

Humiliation inhabits our lives as a form of assimilation of the human, made possible by our social and historical way of perceiving the world and the subjects through hierarchies. The apprehension of hierarchies can lead us to desire the annihilation of the other in its most disastrous version, or to desire the existence of this "other", always and if it remains in its place (Díaz-Benitez, 2019, p. 69).

As an exercise in degrading, humiliation, the author follows, transposes the meaning that the person is subhuman, an incomplete human, as if missing parts or aspects of what makes one human in a broader sense; this incomplete human is more subject to violence. In the light of another empirical object, the fetish market, Díaz-Benitez also shows that pleasure and humiliation, far from being opposites, can converge in many different ways.

This observation refers to another scene that was described to me by another

damage reducer, in the context of the Central Region of São Paulo referring to police actions:

We were at the corner of Duque de Caxias and Rua x (I do not remember the name), with that tire shop, which even installed PVC pipes and constantly shoots ice water to scare users.

Suddenly most of the crack users got up and started running away, many stumbled on others, fell, quickly got up and ran again. Scared, and for our own safety, we went into a bar, so as not to be run over by the users themselves.

Already inside the bar, we saw a group of police officers wearing sportswear, but with guns in hand, practicing cooper. They chanted chants/shouts of the corporation and approached the crack users; those who did not get up were kicked until they got up and ran. A boy who had tripped and fallen, suffered another fall; this time, due to a kick that one of the police officers gave him, a scene of pure **free sadism**, because **the officers seemed to have fun, laughing and commenting among themselves the scene that they caused**.

Stunned, we tried to talk to some users, apparently calmer – who were hard to find – and they reported to us that **it was not the first time this had occurred**.

(e-mailed report by a damage reducer, emphasis added)

117

Away from media and public visibility, the cooper of military police officers and the apparent fun they had while kicking crack users suggests the fine line between humiliation and violence, especially as, sometimes, violence requires humiliation. According to Butler, it is possible to establish a continuum between mistreatment, subjugation and the condition of inferiority/vulnerability: “the body that exists in its exposure and proximity to others, to external force, to all that might subjugate and subdue it, is vulnerable to injury; injury is the exploitation of that vulnerability” (Butler, 2015, p. 93).

The idea of “free sadism”, launched by the narrator, helps thicken the analysis. In Sacher-Masoch, Deleuze (2001) notes that nothing is more alien to the sadist than the intention to dissuade, to convince or to be pedagogical, what would be at stake is “the most amazing development of demonstrative faculty”: a demonstration that is confused with the omnipotence of the demonstrator and that highlights the relationship between violence and demonstration. In this sense, sadism does not target the pain of the other, but the triumph of the perpetrator. The narrator even added to sadism the term “free”, an idea that seems to broaden sadism itself and contrasts with the previously described commercial exchange practices.

Miller (1993) operates with the classification of humiliation with capital H and lowercase h. While the first showcases obvious humiliations, often practiced by state actors, such as torture and spectacular violence (which often gain public visibility); the second displays everyday gestures of diminishing. I think the scenes

mentioned touch more on that second aspect. The brief follow-up of news reports, however, shows many other situations of humiliation, promoted especially during police operations, which show how both types of humiliation are present in the daily lives of these subjects. I chose to focus on the less visible, but it is important to point out, as Rangel (2020), that governance that focuses on humiliation does not distinguish these features.

The practice of drug sellers seems to ratify a play of hierarchizations, of establishing differences in social positions within the retail trade, in the daily life of neighborhoods and in the conjuncture of the exchange. Without trying to justify it, it should be remembered that its full meaning implies a broader process of structural marginalization. In this sense, the analysis of Phillippe Bourgois (1993, p. 114-171) on the humiliation suffered/felt by crack sellers in the formal labor market is precise. Those who humiliate are also humiliated in other circumstances.

Within the focus of this article, it seems to me that humiliation acts as subjective distance, similar to that described by Rangel (2020) when analyzing the acts perpetrated by prisoners on prisoners accused of sexual crimes, “it is a desire not to be, an almost desperate desire not to be mistaken for one of them” (Rangel, 2020, p. 173). The demarcation of place and distance is evident in Gordinha’s question: “are you disrespecting me?”. At the same time, in scenarios marked by the convenience of the exchange, it seems to be a diminishing practice that requires the permanence of the subjugated, “as long as it stays in its place” (Diaz-Benitez, 2019, p. 60).

As I gradually understood, on the part of users, to endure this humiliation means to be able to go on with life and guarantee the drug in an environment where social relations are better known, sedimented and controlled, either by time or by kinship. Adopting a posture that is in accordance with the established implies not to lose valued social relations, not to lose oneself in the consumption of the drug (since many eyes focus on body condition) and, above all, not to be condemned to wandering.

The situation of police violence adds another element. I agree with Rangell’s (2020) reading of Miller (1993): it is necessary to preserve some remnant of humanity of the victims so that they feel degraded, at the lowest limit of the social hierarchy, after all, “there is no thrill in making a rat act like a rat. The thrill is in making the human a rat” (Miller, 1993, p. 166). Such humiliation seems to not only claim a high moral status, but to state that the victim’s status of humanity is absurd. Therefore, humiliation is the consequence of wanting to live where and according to what one has no right to.

As I have also learned, to endure this humiliation is to choose to give vent to the desire for wander (Perlongher, 2008) and to bodily abdication, for being close to central locations allows both various types of small gains and access to health and social assistance services. Not always paradoxically, inhabiting the last place where they were allowed to stay.

SHAME

Shame, as defined by Agnes Heller (2003), is a painful feeling; it is a social affection – a reactive social affection: it is a reaction to something, in particular, situations. It is not a condition, but a feeling of being exposed to the eyes of the Other, which can be internalized and act as moral judgment. Thomas Scheff (2000), while reviewing the feeling of shame in social theory, notes that, unlike the guilt that falls on an action, shame is on the self, on what someone is; it involves feelings of rejection, failure, inadequacy. It is, therefore, a social emotion that reaffirms the interdependence between people. Norbert Elias (1994) took shame – specifically the changes in the threshold of embarrassment – as the key component of the civilizing process and of modernity.

When crack users told me the humiliations they suffered, I heard countless times the expression “look at my situation” to indicate shame and embarrassment due to body deterioration, especially on occasions that involved contact with relatives and dear, respected people. I heard a daughter refuse her mother’s visit, because she did not want her mother to see her “in this situation”, I also saw a man who refused his brother’s contact, “imagine what he will feel if he sees me in this situation”. The examples are several. But, in all the statements, I was struck by the fact that the expression “in this situation” seemed to be self-evident, as if it were so obvious that it did not require further explanation.

As if, when uttering it, the interlocutor knew what it was about and somehow agreed with it, since body image appeared in the foreground, it stood out, after all, it cannot be denied that discourses inhabit and accommodate themselves in bodies (Butler, 2002a). In this sense, only by pointing or indicating themselves, drug users found a way to say what embarrassed them so much: the situation they arrived at. In the way they observed it, this bodily situation materialized the choices they made throughout life, the involvement with the substance, homelessness; it materialized, above all, what they subjectively internalized as a moral failure. Far from configuring only an analytical construct, looking at these bodies “in this situation” is a condition for understanding these social actors.

Genivaldo, a black man in his 50s, once told me, in a state of drunkenness, that he had left the “cracklands”, around the Luz station, to take a walk around the center of São Paulo. In Patriarca square, surprisingly, he found an acquaintance from his hometown, and he then hid behind a pole to avoid being identified. Describing what happened, he recalled that both studied together during the first three years of school – the only ones formally attended by him, after them, he had to help his father in rural work.

The sudden encounter with this acquaintance was a kind of trigger for Genivaldo to revive the memory of a series of facts from the past, which, to me, seemed to be connected in an attempt to explain the very different paths taken by the two. The acquaintance had a better life condition, “he was of a family that everyone knew in the city, who attended church, who had a car”. A family of four people, “small”, according to Genivaldo. Different from his, numerous, “only with father

and seven brothers”. His mother died when he was five years old, during the birth of his younger brother. The acquaintance continued to attend school, then, he went to study in a nearby, larger city. Genivaldo, at that time, was already tired of working with his father in the field and aimed to be a football player. The acquaintance grew older, studied “to become an accountant”, married, formed a family and lived in a good house. Genivaldo decided, at the age of 23, to come to São Paulo to find work in one of the factories that “people said gave good employment, registered, you know?” Without having any formation that could give him access to such a job, he worked as a general assistant in various firms, but never managed to stabilize himself. He was either fired or quit. He was married for four years, but he drank a lot. The woman broke up the marriage and, according to him, he was kicked out before they had a child. After this comparative retrospective, Genivaldo reflected:

You see how things are, right? This acquaintance tried hard, studied, managed to have a good, normal life, he is well-dressed and there he is, right man? Working honestly, walking decently. What about me? I wear these clothes that you’re looking at now, I drink like a convict, I use crack from time to time, I know the crackheads...

I should not have left here, I should not have gone for a walk around the city, because here in these streets everyone is more or less the same, half-failed like me and we kind of know that, we understand each other that way.

Genivaldo made such considerations with watery eyes. I tried to argue that his life was harder than that of his acquaintance. He, however, was insistent in saying that he was a failure and stubborn in making me observe “his situation”, which was so clear to him. “Look at my situation”, “look at my situation”, he cried. Sitting on the sidewalk, leaning his back against a wall, he was dirty and wearing torn clothes, his eyes rather remelted, reddened, and his eyelids swollen. He was not thin, on the contrary, he had a rather swollen belly that gained bulge on the already clinging sweater. For two or three times he repeated being “much more into” alcohol than crack, but that, given his current “situation”, he preferred to stay with the “crackheads”, on those streets, where everyone is “more or less the same, half-failed like me”.

This speech made me observe a possibility, previously unthinkable, for the agglutination of crack consumers in the same locality. It also made me apprehend how shame, by internalizing judgments of others, is lived as a barrier to free movement through the city. Although it was expected that not everyone in the drug scene would know each other, and that they attend it due to different interests, the idea that many could share a tacit feeling of having common stories and trajectories of “failures” offered another perspective for this practice of inhabiting the city. Along with similar people, “the situation” did not have to be contrasted all the time. It not only minimized shame but made it possible to share it. In reading Helen Lynd’s work, Scheff (2000) shows how sharing shame strengthens the bond

between people.

In a completely different experience and setting, Bill Clegg's autobiographical narrative³ corroborates this possibility:

I walk into the chic, quiet lobby and approach the front desk. (...) He [the receptionist] immediately says, "I'm sorry but there is nothing here for you" (...) It takes a few beats for me to fully take in what is happening(...).

I have somehow, without seeing it happen, tripped over some boundary, from the place where one can't tell that I'm a crack addict to the place where it is sufficiently obvious to turn me away. I look at my hands to see if they are shaking. Suddenly, for the first time, I feel as if I might look and act and sound in a way that I am not able to see. Like body odor or bad breath that is only detectable to other people, my movements and my whole bearing could be invisible to me. I try to figure out if people are staring. If they are registering disgust as they walk past. My pants feel very loose. It's been over a week since I've had a new hole punched in my belt, and my navy turtleneck hangs stretched and baggy off my frame and must, it just must, reek. Though I have been doing drugs, drinking liters of vodka a day, not sleeping, and running from hotel to hotel for a month, it dawns on me like a great shock that I might actually look like a junkie. **I feel that whatever capacity I'd once had to move through the world undetected has vanished**, that CRACK ADDICT is written on my forehead in ash, and everyone can see. (...)

I remember a building, some kind of subsidized housing development on 23rd Street, where I had once seen what I thought were **junkies**. The memory flashes through me like a **strobe of hope**. (...)

I pick up my pace and when I hit 23rd Street, head east toward Second. I see the used-furniture shop and then see the building. I can also see – how can I say this? – **my kind, everywhere**. Shuffling here and there. Leaning against buildings. Arguing into pay phones. They might as well all be dressed in bright orange jumpsuits, they stand out so clearly to me. I exhale and begin to relax. I lean up against the building and let the sun hit my face. The warmth feels wonderful and **it's a relief to stop moving**. I feel safe for the first time all day. (Bill Clegg, Portrait of an addict as a young man, emphasis added)

The bodily transformation of which users are ashamed and avoid exposing themselves to acquaintances is seen as a moral failure, understood as loss of dignity. However, Bill Clegg's description shows a moment in which corporeality becomes radicalized: when, suddenly, he stumbles upon "some boundary" marked by this specific corporeality that, like those in "orange jumpsuits", is too strong not to be noticed. Being on the other side of this "boundary", as the writer notices, limits one's ability to move freely around the world without being banned, observed, or judged. Only then, one sees the importance of the places of reunion; once in

3 Bill Clegg's book was published in the United States in 2010, when he had already been clean of crack for five years. After receiving praise from American literary critics, it was translated into Portuguese and published, in 2011, in Brazil by Companhia das Letras. Clegg focuses on offering, with literary merit, "only" details of his crack consumption, the transformation of his body and the loss of all his money. Brief fragments access his past.

them, there is the relief of moving around without having to confront yourself, your choices, and others all the time; the comfort of stopping, looking at the sun and, at least once in the day, feeling “safe”.

Shame is a painful emotion. Although it is relevant to say that drug consumption does not necessarily imply suffering, in the case of radical crack consumption in street situations, however, it is a type of emotion that, to me, has never allowed the interpretation of consumption as an individual option, detachment or refusal from the social world. On the contrary. The feeling of shame indicates the introjection of external judgment. But more than that. The other side of shame is that it also allows the subjects to look back at themselves. In other words, body stripping, or self-denial, should not be confused with a total absence of concern for the self-image or the image they present to others, because it is in the very process of noticing that their bodies shock those who see them – when experiencing shame – that they try, even if failing multiple times, to remake themselves. After all, the “situation”, with the subjective and political force contained in it, is always seen as transitory, as a state that struggles to reverse itself.

FINAL CONSIDERATIONS

As I approached the field of Anthropology of emotions and sensations, paying attention, as Scheff (2000) suggests, to their different forms, manifestations and consequences, I returned to ethnographic and literary materials to describe social processes that fabricate non-recognition. At the end of the above, I believe it is possible to resume the dialogue with Butler. My reading is that, between the notion of abjection and precariousness, she advances in the sense of proposing an apprehension of life not as ontological, but as dependent on social and political conditions to be livable; and that, through the idea of frameworks, it nuances the way in which the norm differentiates lives as amenable and not amenable to recognition.

In Butler’s analysis, emotions occupy a central role in the politics of affect and indignation, given that “the tacit interpretive scheme that divides worthy from unworthy lives works fundamentally through the senses” (Butler, 2015, p. 83). Interested in understanding how the play of social hierarchies works and how people are thrown “out”, I worked with three hierarchizing emotions (disgust, humiliation and shame), to address the multiple ways of diminishing.

In the case of homeless crack consumers, I think that the framework is marked mainly by the corporeality considered degraded or repulsive. Not because it is, in itself, abject, but because, associated with a moral fault, it is seen as out of the norm. In this sense, it seemed important to describe not only how such corporeality is produced, but above all, how it is managed in the streets. I considered both the internal heterogeneity of crack use scenes and the encompassing process that homogenizes them. Between one and the other, it is possible to question and tension the place – especially the effects – of the frame. In parallel with the hegemonic project of dehumanization, there is also a complex process of identity

construction and differentiation. The fieldword shows many ways to dehumanize.

Situations of humiliation, as I showed, can connect to both. Attentive to the field of personal interrelationships between crack consumers and dealers, it was possible to glimpse how the effort to produce subjective distancing (Rangel, 2020) supposes a process of demotion that is not concluded simply by “expelling”, but sometimes by maintaining these individuals inside social relations in the lowest positions. In the case of the humiliation promoted by state actors, I think that it focuses on the “scrap of life” imposed on subjects perceived as dishonoring their own humanity, at the same time that it acts as a technique of managing territories and populations.

Shame, in turn, is even more ambiguous. It implies a desire to adapt to the norm, it reflects the suffering experienced by not being able to be recognized as a subject. It involves more intimate perceptions about discomfort and failure. At the same time, it is a tie between the subjects and the very humanity that is denied to them. By recognizing humanity in oneself, by observing that this feeling can be tacitly shared with others in a similar “situation”, there is also the possibility of remaking oneself.

Over a decade of monitoring the public debate on crack, I think that state violence has intensified. At the same time, emotional grammars on the subject have changed drastically, especially in the promotion of a policy of affect to reduce disgust and amplify indignation. The times are rough and the work must go on, because, to change the frameworks “the senses have to be operative, which means that a struggle must be waged against those forces that seek to regulate affect in differential ways” (Butler, 2015, p. 83). Within the limits of academic reflection, I hope that this article, like the letters that evade the prison of Guantanamo, will expand affect and, among other things, provoke “a more generalized horror and outrage that will support and impel calls for justice and an end to violence” (Butler, 2015, p. 23).

Recebido em 30/08/2021

Aprovado para publicação em 01/09/2021 pelo editor Alberto Fidalgo Castro

References

- AHMED, Sara. *The cultural politics of emotion*. Edinburg: Edinburg University Press, 2004.
- ALVES, Ariana O. *Quem tem direito a querer ter/ser mãe? Dinâmicas entre gestão, instâncias estatais e ação política em Belo Horizonte – MG*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2018.
- ALVES, Ygor. *Jamais fomos zumbis: contexto social e craqueiros na cidade de São Paulo*. Salvador: EDUFBA, 2017. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/ra/article/view/184481>. Acesso em: 28 ago. 2021.
- ALVES, Ygor; PEREIRA, Pedro P. Interações, trilhas e caminhos de uma cidade em fluxo: etnografia na Cracolândia. *Revista de Antropologia*, v. 64, n. 1, e184481, 2021.
- ARAUJO, Erick. *A vida em cenas de uso de crack*. Rio de Janeiro: Papéis Selvagens, 2017.
- BIONDI, Karina. *Consumo de drogas na política do PCC*. Coletivodar.org. Disponível em: <http://coletivodar.org/cartas-na-mesa-consumo-de-drogas-na-politica-do-pcc/>. Acesso em: 27 jul. 2021.
- BOURGOIS, Philippe. *In search of respect: selling crack in barrio*. Cambridge: University Press, 2003.
- BRANDÃO, Beatriz; CONCEIÇÃO, Wellington. *O crack, o corpo e a rua: analisando trajetos e andanças na cidade*. Ponto Urbe, 20. Disponível em: <https://journals.openedition.org/pontourbe/3480>. Acesso em: 28 ago. 2021.
- BUTLER, Judith. Como os corpos se tornam matérias: entrevista com Judith Butler. (Entrevista concedida a Irene Prins e Baukje Meijer). *Revista Estudos Feministas*, v. 10, n. 1, p. 155-167. 2002b. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ref/a/vy83qbL5HHNKdzQj7PXDdJt/?lang=pt>. Acesso em: 28 ago. 2021.
- BUTLER, Judith. *Cuerpos que importam: sobre os limites materiais e discursivos do sexo*. Buenos Aires: Paidós, 2002a.
- BUTLER, Judith. *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.
- BUTLER, Judith. *Quadros de guerra: quando a vida é passível de luto?* Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2015.
- BUTLER, Judith. Vida precária. *Revista Contemporânea*, n. 1, p. 13-33, 2011.
- CALIL, Thiago. *Condições do lugar: relação entre saúde e ambiente para pessoas que usam crack no bairro da Luz*. Dissertação (Mestrado em Saúde Pública) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2015.
- CANONICO, Leticia; MELO, Natalia M. Distinguir entre tráfico e uso de drogas: apontamentos sobre a seletividade penal na Cracolândia”. In: RUI, Taniele; MARTINEZ, Mariana; FELTRAN, Gabriel (Orgs.). *Novas faces da vida nas ruas*. São Carlos: EDUFSCAR, 2016. p. 223-244.
- CARRICONDE, Raquel. *Cair na rede: circulações desde abrigos da cidade*. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Universidade Estadual do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2019.

- CASTRO, Odilon. *Negro Drama: mães, filhos e uso radical de crack*. Curitiba: Apris, 2020.
- CLEGG, Bill. *Retrato de um viciado quando jovem*. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.
- COELHO, Maria Claudia. Narrativas de violência: a dimensão micropolítica das emoções. *Mana*, v. 16, n. 2, p. 265-285, 2010. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/mana/a/VqyC83wMK9HFPLFVLfHH5Vk/?lang=pt&format=pdf>. Acesso em: 28 ago. 2021.
- COSTA, Roberta. *Mil fitas na Cracolândia: amanhã é domingo e a craco resiste*. Dissertação (Mestrado em Estudos Brasileiros) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2017.
- CRUZ e COSTA, Julie. *Entre pedras e paranoias*. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2017.
- DE LUCCA, Daniel. Morte e vida nas ruas de São Paulo: a biopolítica vista do centro. In: RUI, Taniele; MARTINEZ, Mariana; FELTRAN, Gabriel (Orgs.). *Novas faces da vida nas ruas*. São Carlos: Edufscar, 2016. p. 3-43.
- DE LUCCA, Daniel. Nem dentro, nem fora do albergue: transformações de um dispositivo da assistência. In: CUNHA, Neiva; FELTRAN, Gabriel (Orgs.). *Sobre periferias, novos conflitos no Brasil contemporâneo*. Rio de Janeiro: Lamparina, 2013. p. 34-48.
- DELEUZE, Gilles. *Presentación de Sacher-Masoch. Lo frio y lo cruel*. Buenos Aires: Amorrortu, 2001.
- DIAS-BENITEZ, Maria Elvira. O espetáculo da humilhação, fissuras e limites da sexualidade. *Mana*, n. 21, p. 51-78, 2015. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/mana/a/ddPwc8SPLV99896qZW4b5Zq/abstract/?lang=pt>. Acesso em: 28 ago. 2021. Disponível em: https://www.jstor.org/stable/40971959?seq=1#metadata_info_tab_contents. Acesso em: 28 ago. 2021.
- DOUGLAS, Mary. *Pureza e perigo*. São Paulo: Perspectiva, 1976.
- ELIAS, Norbert. *O processo civilizador*. Rio de Janeiro: Zahar, 1994.
- FEOLA, Michael. Norms, vision and violence: Judith Butler on the politics of legibility. *Contemporary Political Theory*, n. 13, p. 130-148, 2014. Disponível em: <https://link.springer.com/article/10.1057/cpt.2013.15>. Acesso em: 28 ago. 2021.
- FERNANDES, Adriana. Mulheres pobres que amam demais: a vida material dos direitos e das políticas. *Revista Contemporânea*, n. 9, p. 745-770, 2019. Disponível em: <https://www.contemporanea.ufscar.br/index.php/contemporanea/article/view/778>. Acesso em: 28 ago. 2021.
- FERNANDES, Adriana. Quando os vulneráveis entram em cena: Estado, vínculos e precariedade em abrigos. In: BARROS, Joana (Org.). *Os limites da acumulação e os movimentos de resistência no território*. São Carlos: EDUSP, 2018. p. 85-99.
- FRANGELLA, Simone. *Capitães do asfalto: a itinerância como construtora da sociabilidade de meninos e meninas de rua de Campinas*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 1996.
- FRANGELLA, Simone. *Corpos urbanos errantes: uma etnografia da corporalidade de moradores de rua São Paulo*. São Paulo: Annablume, 2009.
- FROMM, Deborah. *O “fim da Cracolândia”: etnografia de uma aporia urbana*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2017.
- FRUGOLI JR, Heitor; CAVALCANTI, Mariana. Territorialidades da Cracolândia em São Paulo e no Rio de Janeiro. *Anuário Antropológico*, n. 38, p. 73-97. 2013. Disponível em: <https://journals.openedition.org/aa/561>. Acesso em: 28 ago. 2021.

- FRUGOLI JR, Heitor; CHIZZOLINI, Bianca. Relations between face-to-face ethnography and images from Google View: a research into crack cocaine users of the streets of São Paulo's inner city. *Revista do GIS*, n. 2, p. 11-36, 2017. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/gis/article/view/129197>. Acesso em: 28 ago. 2021.
- FRUGOLI JR, Heitor; SPPAGIARI, Enrico. Da Cracolândia aos nórias: percursos etnográficos no bairro da Luz. *Ponto Urbe*, n. 12. 2011. Disponível em: <https://journals.openedition.org/pontourbe/1870>. Acesso em: 28 ago. 2021.
- GOMES, Bruno; ADORNO, Rubens. Tornar-se “nória”: trajetória e sofrimento social nos “usos de crack” no centro de São Paulo. *Revista Etnográfica*, v. 15, n. 3, p. 569-586, 2011. Disponível em: <https://journals.openedition.org/etnografica/1076>. Acesso em: 28 ago. 2021.
- GREGORI, Maria Filomena. *Viração: experiência de meninos nas ruas*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
- HELLER, Agnes. Five approaches to the phenomenon of shame. *Social Research*, v. 70, n. 4, p. 1015-1030, 2003.
- KRISTEVA, Julia. *Powers of horror: an essay on abjection*. Nova York: Columbia University Press, 1982.
- LEMÕES, Tiago. *De vidas infames à máquina de guerra*. Tese (Doutorado em Antropologia) – Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2017.
- LIMA, Michele. *A quem pertence essa gravidez? Reflexões sobre maternidade/maternagem de mulheres que fazem uso de drogas e as agentes do estado*. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2018.
- LOPES, Mariana. *No meio das notícias tinha uma pedra*. Dissertação (Mestrado em Comunicação) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2015.
- MAGALHÃES, Taís. *Campos de disputa e gestão do espaço urbano: o caso da Cracolândia paulistana*. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2021.
- MALHEIROS, Luana. Entre sacizeiro, usuário e patrão: um estudo etnográfico sobre consumidores de crack no centro histórico de Salvador. In: MACRAE, Edward (Org.). *Crack: contexto, padrões e propósitos de uso*. Salvador: EDUFBA, 2013. p. 223-314.
- MALHEIROS, Luana. *Tornar-se mulher usuária de crack: trajetória de vida, cultura de uso e políticas sobre drogas no centro de Salvador - BA*. Tese (Doutorado em Antropologia) – Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2019.
- MALLART, Fabio; RUI, Taniele. Cadeia ping-pong: entre o dentro e o fora das muralhas. *Ponto Urbe*, n. 21. 2017. Disponível em: <https://journals.openedition.org/pontourbe/3620>. Acesso em: 28 ago. 2021
- MALLART, Fabio; RUI, Taniele. *Findas linhas: circulações e confinamentos pelos subterrâneos de São Paulo*. Tese (Doutorado em Sociologia) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2019.
- MARTINEZ, Mariana. *Andando e parando pelos trechos: uma etnografia das trajetórias de rua em S. Carlos*. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, 2016.
- MARTINEZ, Mariana. *Redes do cuidado: etnografia de aparatos de gestão intersetorial para usuários de crack*. Tese (Doutorado em Antropologia) – Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, 2016.

- MATTAR, Marina. *No labirinto: formas de gestão do espaço e das populações na Cracolândia*. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2016.
- MEDEIROS, Regina. Clínica e croni(cidade): impactos do uso/abuso de crack na configuração urbana e nos tratamentos da toxicomania. In: SAPORI, Luis Flavio; MEDEIROS, Regina (Orgs.). *Crack: um desafio social*. Belo Horizonte: Editora PUC Minas, 2010. p. 165-218.
- MELO, Tomás. Mundos que refugam, rua como refúgio: reconfigurações do perfil social da população em situação de rua. *Revista Florestan Fernandes*, v, 3, n. 10, p. 10-31, 2016. Disponível em: <http://www.revistaflorestan.ufscar.br/index.php/Florestan/article/view/161>. Acesso em: 28 ago. 2021.
- MELO, Tomás. *Política dos Improváveis: percursos de engajamento militante no Movimento Nacional da População em situação de rua*. Tese (Doutorado em Antropologia) – Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2017.
- MENEZES, Leticia. *Entre a saúde e a repressão: políticas públicas na região da Cracolândia - SP*. Dissertação (Mestrado em Saúde Pública) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2019.
- MILLER, William Ian. *Anatomía del Asco*. Buenos Aires: Taurus, 1999.
- MILLER, William Ian. *Humiliation: and other essays on honor, social discomfort and violence*. Ithaca: Cornell University Press, 1993.
- OLIVEIRA, Leandro. A vergonha como uma ofensa: homossexualidade feminina, família e micropolítica das emoções. *Horizontes Antropológicos*, n. 25, p. 141-171. 2019. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ha/a/FJ9DqKDW3BHx5kJ3yWVztf/abstract/?lang=pt>. Acesso em: 28 ago. 2021.
- OLIVEIRA, Luciano. *Circulação e fixação: o dispositivo de gerenciamento dos moradores de rua em S. Carlos e a emergência de uma população*. Tese (Doutorado em Sociologia) – Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, 2012.
- PERLONGHER, Nestor. *O negócio do michê: a prostituição viril em São Paulo*. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2008.
- PRIORI, Josimar. *A construção da cidade: a vida nas ruas, religião, voluntariado e Estado*. Tese (Doutorado em Sociologia) – Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, 2018.
- RANGEL, Everton. *Depois do estupro: homens condenados e seus tecidos relacionais*. Tese (Doutorado em Antropologia) – Universidade Federal do Rio de Janeiro; Museu Nacional, Rio de Janeiro, 2020.
- RAUPP, Luciana; ADORNO, Rubens. Circuitos de uso de crack na região central da cidade de São Paulo. *Ciência e Saúde Coletiva*, v. 16, n. 5, p. 2613-2622, 2011. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/csc/a/vCGLjS5jHjRGXpPLGZNfxqQ/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em: 28 ago. 2021.
- RUI, Taniele. Da deriva pela Av. Brasil à fixação numa esquina na Maré: usuários de crack, refugiados da pacificação. In: FARIAS, Juliana (Org.). *Militarização do Rio de Janeiro: da pacificação à intervenção*. Rio de Janeiro: Mórula, 2018a. p. 57-69.
- RUI, Taniele. Depois da Operação Sufoco: sobre espetáculo policial, cobertura midiática e direitos na Cracolândia paulistana. *Revista Contemporânea*, n. 3, p. 287-310, 2013. Disponível em: <https://www.contemporanea.ufscar.br/index.php/contemporanea/article/view/144/80>. Acesso em: 28 ago. 2021.

- RUI, Taniele. Fluxos de uma territorialidade: duas décadas de “Cracolândia” (1995-2014). In: KOWARICK, Lucio; FRUGOLI JR, Heitor (Orgs.). *Pluralidade urbana em São Paulo: vulnerabilidade, marginalidade, ativismos sociais*. São Paulo: Editora 34, 2016. p. 225-248.
- RUI, Taniele. *Nas tramas do crack: etnografia da abjeção*. São Paulo: Terceiro Nome; Fapesp, 2014a.
- RUI, Taniele. Pacote de direitos e Repressão na Cracolândia paulistana: dois anos do Programa De Braços Abertos. In: LABATE, Beatriz; RODRIGUES, Thiago (Orgs.). *Políticas de drogas no Brasil: conflito e alternativas*. Campinas: Mercado de Letras, 2018b. p. 311-340.
- RUI, Taniele. Por entre territórios visíveis e territórios invisibilizados: mercados ilícitos e cracolândias de São Paulo e Rio de Janeiro. *Novos Estudos CEBRAP*, n. 38, p. 573-578, 2019. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/nec/a/CdVVGLhMj6NfdRd4LzCSdbh/?lang=pt&format=pdf>. Acesso 28 Aug 2021.
- RUI, Taniele. Usos da “Luz” e da “Cracolândia”: etnografias de práticas espaciais. *Saúde e Sociedade*, v. 23, n. 1, p. 91-104, 2014b. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/sau-soc/a/76QCVrYP59pNsr9XX5pmymg/?lang=pt&format=pdf>. Acesso em: 28 ago. 2021.
- RUI, Taniele; FIORE, Mauricio. TOFOLI, Luis Fernando. *Pesquisa de avaliação preliminar do Programa De Braços Abertos*. Plataforma Brasileira de Políticas sobre Drogas/ Instituto Brasileiro de Ciências Criminais, São Paulo: PBPD, 2015a. Disponível em: <http://fileserv.idpc.net/library/PESQUISA%20DE%20BRA%c3%87OS%20ABERTOS.pdf>. Acesso em: 28 ago. 2021.
- RUI, Taniele; MALLART, Fabio. A Cracolândia, um potente conector urbano. *Le Monde Diplomatique*, n. 99. 2015b. Disponível em: <https://diplomatie.org.br/a-Cracolândia-um-potente-conector-urbano/>. Acesso em: 28 ago. 2021.
- SANCTIS, Raiza B. *Crack, casa, família: uma etnografia sobre cuidados, (des)afetos e emoções*. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2018.
- SARMENTO, Caroline. *Por que não podemos ser mães? Tecnologias de governo, maternidade e mulheres com trajetória de rua*. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2020.
- SCHEFF, Thomas. Shame and the social bond: a sociological theory. *Sociological Theory*, v. 18, n. 1, p. 84-99, 2000. Disponível em: https://www.jstor.org/stable/223283?seq=1#metadata_info_tab_contents. Acesso em: 28 ago. 2021.
- SOARES, Luiz Eduardo; BILL, MV; ATHAYDE, Celso. *Cabeça de Porco*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2005.
- SOUZA, Renata. *Na maloca: um estudo sobre pessoas em situação de rua em uma praça na cidade do Rio de Janeiro*. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2017.
- TEIXEIRA, Alessandra; MATSUDA, Fernanda. Feios, sujos e malvados. *Le Monde Diplomatique*, n. 56, 2012. Disponível em: <https://diplomatie.org.br/feios-sujos-e-malvados/>. Acesso em: 28 ago. 2021.
- VALIM, Danielle. *Os passos dos indesejáveis: um estudo do contexto sociocultural do uso e usuários de crack nas cidades do Rio de Janeiro e Nova York*. Tese (Doutorado em Medicina Social) – Instituto de Medicina Social – UERJ, Rio de Janeiro, 2015.
- VERÍSSIMO, Marcos. Quem são os cracudos? Apontamentos para o estudo antropoló-

gico de um problema social. *Revista Dilemas*, v. 8, n. 2, p. 303-327, 2015. Disponível em: <https://revistas.ufrj.br/index.php/dilemas/article/view/7294>. Acesso em: 28 ago. 2021.

VICTORE, Ceres; COELHO, Maria Claudia. A antropologia das emoções: conceitos e perspectivas teóricas em revisão. *Horizontes Antropológicos*, n. 25, p. 7-21, 2019. Disponível em: <https://journals.openedition.org/horizontes/3170>. Acesso em: 28 ago. 2021.

Um passado mal-acabado: políticas de rebaixamento étnico-racial da população cigana

An Unfinished Past: Politics of Ethno-racial Subjugation Among Romani Population

DOI: <https://doi.org/10.4000/aa.8903>

Nathalia Ferreira Gonçalves

ORCID:0000-0002-6934-849X

Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Programa de Pós-graduação em Antropologia Social (PPGAS/Museu Nacional), Rio de Janeiro, RJ – Brasil

nathalia.goncales@hotmail.com

Doutoranda no Programa de Pós-graduação em Antropologia Social do Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro, Brasil. Pesquisadora vinculada ao Núcleo de Estudos em Corpos, Gêneros e Sexualidades (NuSex/Museu Nacional).

Este artigo busca traçar uma série de operações e pensamentos que atravessam o tempo e persistem em atualizar políticas de rebaixamento étnico-racial da população cigana em contexto europeu. Neste sentido, articula o evento histórico do *Samudaripen*, o extermínio do povo cigano pelas mãos do regime nazista e seus colaboradores na Segunda Guerra Mundial, com a composição de um imaginário coletivo a respeito do bairro de Font de la Pólvora, comunidade da Catalunha, marcado desde sua constituição por narrativas de marginalização e abandono, e de sua população residente, majoritariamente de etnia cigana. Evocações estigmatizadas de uma etnicidade associada a processos simbólicos e materiais de inferiorização estruturam sistematicamente os mecanismos de produção de precariedade que marcam o cotidiano da vida no bairro.

This article seeks to outline a series of operations and thoughts that cross through time, and that persist in updating policies leading to the ethno-racial subjugation of the Romani population in Europe. As such, it articulates the historical event of *Samudaripen* – the extermination of the Romani people at the hands of the Nazi regime and its collaborators during the Second World War – through the composition of a collective imaginary of the Font de la Pólvora neighborhood, a majority-Roma community in Girona, Catalonia. Since its founding, Font de la Pólvora has been marked by narratives of marginalization and abandonment. Stigmatized evocations of Roma ethnicity, frequently associated in hegemonic discourse with processes of symbolic and material degradation, systematically structure mechanisms that produce precariousness and mark the neighborhood's daily life.

Ciganos. Rebaixamento. Relações étnico-raciais. Font de la Pólvora.

Romani. Subjugation. Ethno-racial relations. Font de la Pólvora.

Um passado mal-acabado

Este artigo busca traçar uma série de operações e pensamentos que atravessam o tempo e persistem em atualizar políticas de rebaixamento étnico-racial da população cigana em contexto europeu. Em uma primeira localização, sob o marco do genocídio perpetrado pelo nazismo e seus colaboradores durante a Segunda Guerra Mundial, a animação das ideias de racismo científico e eugenia aparecem como elementos ostensivos nas perseguições étnicas levadas a cabo. Como parte de um projeto brutal de aniquilação desse grupo, uma enorme quantidade de mulheres sofreu esterilização forçada com objetivo de impedir uma descendência racialmente “impura”, e mais de meio milhão de ciganos foram exterminados durante esse período (Bastian, 2001 apud Cavalcante, 2016).

Em um segundo momento do texto, apresento as privações dos moradores de Font de la Pólvara, zona leste da cidade de Girona, comunidade da Catalunha, em decorrência dos sucessivos cortes de luz que estão acontecendo há alguns anos no bairro. A institucionalização dos processos de precarização desse território, marcado desde sua constituição por narrativas de marginalização e abandono, acentua as violências históricas do Estado espanhol e catalão em torno da população residente, majoritariamente de etnia cigana, e agrava o imaginário de contravenção sobre práticas e condutas ali inscritas. Neste sentido, as marcas de vulnerabilidade em Font de la Pólvara, materializadas pelos contínuos cortes no subministro de energia elétrica, configuram regimes de aniquilamento indireto atuantes no cotidiano local.

Através de declarações públicas dos representantes políticos elaboradas em reuniões, assembleias e coletivas de imprensa, é flagrante a constante tentativa de criminalização do bairro em sua totalidade, como se fosse possível instituir uma dimensão existencial propensa a condutas desviantes e práticas de infração que seriam a causa última da interrupção prolongada de energia. Ao longo dos problemas que emergem na vida do bairro, estes modos de *fazer* ausências vão compondo um campo propício para atualizações das políticas de rebaixamento étnico-racial sofridas pela população cigana em contexto de democracia liberal na Europa.

Uma questão vaza o texto: o que permite esse tipo de violência como intervenção autorizada sobre determinados corpos e territórios racialmente estigmatizados? A brutalidade perpetrada pelo regime nazista buscou estabelecer aquilo que Achille Mbembe (2017) chama de “sociedade da inimizade”: uma tessitura fúnebre fundamentada em limites específicos que demarcam, controlam e intensificam as fronteiras étnico-raciais. A vontade ontológica de cindir a população em *nós* e *outros* – os imprescindíveis e os excedentes – é aquilo que inaugura a relação de inimizade. Nesta premissa localizamos a autorização para dar curso, sem nenhum tipo de constrangimento, a gestos de hostilidade contra aqueles cuja vida vale menos. O caráter desse sentimento permite a manifestação, no plano do ordinário, de

um desejo perverso de criminalizar, perseguir e humilhar determinada caricatura do *outro* como uma presença ficcional que ganha contornos de ameaça sobre *nós*.

Os vestígios do genocídio cigano figuram no texto sob forma de uma ferida profunda que tem por função fazer presente o espetáculo da hostilidade contra essa população. São imagens de atrocidades que buscam estabelecer uma limpeza étnica em defesa da fantasia de pureza racial. Neste artigo, exploro as relações entre esse estado de exceção característico dos regimes totalitários e noções atualizadas de rebaixamento étnico-racial que funcionam como a espinha dorsal das democracias liberais contemporâneas. Em uma reconfiguração das condições de inimizade, o rosto cigano emerge como o rosto do inimigo nas modernas cidades europeias, juntamente com a figura do migrante, do refugiado e do muçulmano. A violência da democracia liberal, sob a forma do desejo de *apartheid*, mergulha a nossa época no sonho de viver em uma “comunidade sem estrangeiros” (Mbembe, 2017, p. 15). Os tidos como vagabundos e delinquentes, sujeitos supostamente nocivos para a nação, são manejados como um excedente supérfluo que precisa ser aniquilado ou rebaixado através da instrumentalização perversa da lei.

Se determinadas formas de governança passam pela eliminação do inimigo, outras operam ativamente por meio da indiferença e do abandono em estado puro – que aqui chamarei de políticas de rebaixamento. De fato, a perseguição dos ciganos desde o século XV abriu caminho aos campos de concentração nazistas e, atualmente, à institucionalização de um regime moderno de profunda desigualdade social. Em conjunto, esses movimentos de desprezo contribuíram para um significativo aumento da autorização da violência que se pode infligir sobre sujeitos tidos como inimigos do Estado. O elo de inimizade que atravessa o contexto analisado seria precisamente esta relação que permite instituir e normalizar a ideia de que somente se pode governar às custas da vida precarizada ou aniquilada de alguém (Mbembe, 2017, p. 61).

O genocídio cigano só foi possível de ser implementado a partir de uma série de produções de caráter racista contra essa população: torturas, perseguições e assassinatos eram práticas comuns e normalizadas em muitos territórios da Europa. Proponho uma dobra na perspectiva de que a leitura cronológica sobre determinados eventos críticos (Das, 2007) é capaz de encerrar no tempo violências e fantasmas alocados no passado. Ler a história da perseguição cigana em contexto europeu consiste em “desatar e reatar nós” (Mbembe, 2017, p. 52), expondo o paradoxo de situações que se alargam e se transformam na ausência de rupturas. Buscarei mostrar como o processo de construção do desprezo foi sofrendo deslocamentos ao longo do tempo, transitando por gestos de inferiorização e sentimentos de rebaixamento sofisticados. Tal produção do desprezo, forjada na minúcia dos processos de Estado, apodera-se de outros contornos em contexto contemporâneo, sendo atualizada em diferentes dimensões de escala, eventos aparentemente menos espetaculares e de baixa dramaticidade. Esse rebaixamento vai sendo feito de modo processual, por meio de uma política de inferiorização e desumanização que só pode se dar pela via de um imperativo de subjugação étnico-racial.

Os fantasmas

Samudaripen – o assassinato de todos – e *Porajmos* – a devoração – são termos em romani usados para denominar o genocídio da população cigana durante o regime nazista na Europa. Há algo em um genocídio que o difere de outras formas de perseguição. Este modo de extermínio busca eliminar por completo um grupo tomado como inimigo. Sob a regência do Partido Nazista, os ciganos, bem como os judeus, foram qualificados como uma “raça estrangeira” que deveria ser aniquilada da sociedade. No entanto, a perseguição aos ciganos pelo território europeu é significativamente anterior à Segunda Guerra Mundial e inspirou elaborações racistas que ganharam força com a ascensão do Partido Nazista. Os assassinatos nos campos de concentração foram precedidos por anos de humilhação, privação de direitos e medidas de isolamento forçado.

Em território espanhol, a primeira legislação contra os ciganos foi a Pragmática Sanção dos Reis Católicos do século XV, que penalizava o nomadismo e a ausência de trabalho fixo sob a ameaça de castigos físicos e expulsão (Guimarães, 2012). Dentre outras perseguições, proibia-se o uso do idioma romani e de trajes considerados típicos entre essa população. Ordenava-se a partida imediata de todos os ciganos, concedendo-lhes um prazo de sessenta dias para sair do reino, à exceção daqueles que possuíam ofícios conhecidos ou senhores a quem servissem. Caso fossem encontrados vagando pelo reino, sem ofício ou senhores, tomariam cem acoites e seriam desterrados perpetuamente (San Román, 1986).

Ao longo dos séculos, a legislação anti-cigana se deu de modo contínuo, sofrendo momentos de intensificação, como no período da Inquisição espanhola. Em 1695, Carlos II dita outra pragmática que obriga os ciganos à sedentarização forçada, instaurando uma série de restrições sobre as possibilidades de residência em bairros isolados. Em 1745, Marquês de Ensenada dita uma nova disposição legal que condena à morte aqueles ciganos que continuassem sendo nômades. O progressivo endurecimento das leis anti-ciganas leva ao 30 de julho de 1749, quando se dita a Real Ordem para a prisão dos ciganos. A lei permitiu a detenção incondicional dos ciganos, independente de idade ou gênero, caso não tivessem fixado moradia e se integrado ao território espanhol.

O rosto do cigano como sujeito errante, vagabundo ou nômade, que encontra na viração e no roubo um jeito de sobreviver, ainda que alheio à sociedade, prevalece desde o século XV no imaginário europeu. No início do século XIX, começa a funcionar na Alemanha uma “Oficina de Informação Cigana”, cuja função era registrar possíveis ameaças e elaborar defesas por parte do Estado. Embora os ciganos já enfrentassem medidas persecutórias ao longo do continente antes da ascensão de Hitler, a discriminação e violência ganharam uma intensificação perversa com o regime nazista. A urgente implementação de uma “limpeza” étnica no seio da sociedade alemã só foi possível de se consolidar a partir de teorias formuladas por uma ciência a defender perspectivas de eugenia, superioridade da

raça ariana e inferioridade das raças não-brancas. A crença de que o declínio de uma cultura poderia ser explicado pela degenerescência que a mistura de raças provocaria trouxe o imperativo da “higienização” na forma de leis e decretos que dificultavam a sobrevivência dos ciganos em território alemão após a ascensão de Hitler ao poder, como o aumento no valor do aluguel ou o pagamento de 15% dos salários em impostos ao governo. O “Serviço de Raça e Povoação” da SS em Berlim tornou obrigatório um programa de esterilização de ciganos para eliminar qualquer traço de inferioridade racial e preservar a pureza da raça ariana (Cavalcante, 2016). As Leis de Nuremberg, decretadas pelo Partido Nazista em 1935, legislavam a respeito da miscigenação de judeus e dos critérios para concessão da cidadania alemã. Meses depois da sua elaboração, os ciganos foram incluídos no grupo *Artfremdes Blut* (sangue estrangeiro), estando proibidos de realizar casamentos com alemães “arianos”.

O caminho lancinante que conduziu milhares de ciganos ao extermínio nas câmaras de gás teve uma guinada definitiva com o Decreto da Luta contra a Praga Cigana, em 8 de dezembro de 1938, ou Decreto Fundamental, ganhando reforço com o Decreto de Fixação de Residência, promulgado no ano seguinte, no qual “os ciganos estavam proibidos de mudar-se dentro das fronteiras do Reich” (Cavalcante, 2016, p. 53). Segundo o historiador Romani Rose, a Questão Cigana foi anunciada no “Decreto Fundamental” e teve como consequência direta a “deportação no início de 1943 de *rom* e *sinti* de onze países europeus para o campo de extermínio de Auschwitz-Birkenau” (Rose, 1995 *apud* Cavalcante, 2016).

134

O bairro e a cidade

Situada a poucos quilômetros de Barcelona, a cidade de Girona faz parte do complexo cenário político do catalanismo independentista. Ruas estreitas, enormes muralhas e igrejas medievais compõem o clássico cartão-postal da capital da província. Acompanhando o curso do mesmo rio que corta as casas coloridas do centro histórico, a paisagem pitoresca vai gradualmente cedendo lugar a uma larga avenida que, combinada à modesta zona industrial da região, anuncia a dobra específica de territórios em processo contínuo de reinvenção e negociação. Font de la Pólvora, parte do setor leste de Girona, é um bairro recente constituído majoritariamente por ciganos. Ali vivem cerca de 2 mil pessoas, configurando laços de famílias que se estruturam entre os apartamentos por proximidade. A organização espacial faz com que o bairro se separe do centro histórico por uma pequena montanha. Existe um único acesso através de uma ponte, o que limita radicalmente sua comunicação e integração com o resto da cidade. Nesse sentido, emerge a ideia leiga de que Font de la Pólvora constitui, simbólica e territorialmente, um “gueto” cujo projeto de precarização das vidas nesse marco perpassa narrativas estigmatizantes de delinquência, criminalidade e atividades feitas na chave do não-dito.

Os ciganos não constituem uma comunidade homogênea na Espanha, nem mesmo no bairro onde foi realizada a pesquisa. Em Font de la Pólvora, seus mo-

radores têm majoritariamente como língua materna o espanhol, o que produz intensas fissuras no imaginário nacional catalão que sustenta a vigorosa política independentista na cidade de Girona¹. A diferenciação entre pertencimentos no bairro se dá sobretudo pela divisão espacial dos blocos. Os ciganos de Font de la Pólvora não estão em situação de itinerância, em contraste com um imaginário comum a respeito dos modos de vida nômade dessa população. De um lado localizam-se os ciganos de origem portuguesa e, de outro e com maior predominância, os ciganos de origem espanhola – ambos referentes ao grupo *calon*. De modo geral, é fundamental reconhecer que essas duas coletividades, apesar de se articularem a partir da mesma categoria – a saber, cigano –, desenvolvem permanentes distinções internas de acordo com agências e contextos particulares. Assim, a categoria “cigano” enquanto entidade fechada vai sendo substancialmente dissolvida, fraturada e recomposta na trama dos acontecimentos. Outras vezes, as diferenciações internas são diluídas e cedem lugar a uma rede de cumplicidade entre indivíduos ciganos frente a determinada oposição exterior ao bairro. Por mais tênue, temporário e repleto de constantes reajustes, essas pessoas estabelecem um código moral e de interação específico que dota a vida de algum sentido comum.

Logo que cheguei em Girona para me instalar e dar início ao estágio doutoral, na procura por informações que pudessem orientar um projeto de pesquisa ainda frouxo, assisti do computador a um vídeo promocional produzido pela prefeitura da cidade. Com menos de dois minutos de duração, enquadramentos aéreos e panorâmicos buscavam retratar as principais edificações e cenários locais, alternados por planos terrestres de pessoas andando de bicicleta e praticando exercícios. Imagens da polícia ou funcionários municipais coletando lixo reciclável eram mescladas com festas de rua tradicionais e cenas de estudantes em prédios universitários. Na narração quase silenciosa, alguns personagens enunciavam em catalão frases soltas: “Girona é a cidade das pessoas”, “somos uma cidade amável e sustentável”, “Girona está cheia de oportunidades”, “Girona é futuro”. Acredito ter sido nesse mesmo dia de pesquisas *online* que tomei conhecimento pela primeira vez do bairro de Font de la Pólvora. Vasculhando notícias de jornais, me deparei com uma manchete que falava a respeito de cortes de luz frequentes em um determinado bairro “marginalizado” da cidade. Ao ler aquelas linhas, a sensação era de descobrir um segredo. A cidade modelo do vídeo, tão luminosa e aparentemente repleta de possibilidades de transformação e progresso, ocultava em suas periferias um cenário bem mais intrincado do que aqueles *frames* de puro encanto publicitário.

Numa dada altura da minha estância em Girona, já havia circulado e me inserido em alguns espaços de mobilizações sociais. Por intermédio de uma amiga senegalesa, passei a frequentar o *Espai Antiracista de Salt-Girona*. Foi através dessa rede que conheci Pepe, um jovem cigano de 30 e poucos anos nascido em Font de la Pólvora. Após trocar algumas mensagens, marcamos uma conversa no Centro Cívico Onyar, localizado na zona leste. Contei a ele brevemente o vago projeto de doutorado que a bolsa sanduíche me permitia delinear e fiz algum comentário pontual sobre a reportagem que denunciava os cortes de luz sofridos durante

1 Embora o embate entre o sentimento nacional espanhol e o movimento independentista catalão não constitua um eixo analítico deste artigo, é necessário dizer que a própria identidade cigana não pode ser evocada sem passar pelas modulações de uma espanholidade que ganha contornos particulares em relação ao entorno do bairro de Font de la Pólvora.

aquele inverno. Essa despreziosa inflexão deu uma guinada que mudaria por completo os rumos da pesquisa e faria de Pepe uma figura central no meu trânsito pelo bairro. O trabalho de campo que compõe este artigo foi elaborado durante os doze meses de estágio doutoral no Departament d'Antropologia Social i Cultural da Universitat Autònoma de Barcelona com bolsa CAPES/PDSE, entre os anos de 2018 e 2019.

Font de la Pólvora também é Girona

O bairro Font de la Pólvora foi construído na década de 1970 para acomodar as ondas migratórias internas, sobretudo do sul da Espanha, que chegaram na metrópole durante a ditadura franquista. Como sintoma de um plano de atuação típico das políticas nacionais desenvolvimentistas que caracterizam os regimes ditatoriais, a economia catalã da época foi fortemente estimulada pela crescente industrialização local, atraindo um fluxo de população que procurava na cidade alguma possibilidade de melhoria nos arranjos da vida. Ir embora significava perder um pouco de si, deixar para trás a família, a casa, o povoado de origem, levar penosamente o indispensável para partir em busca do que seria uma aposta de futuro mais próspero. A Catalunha foi, na década de 1960 e 1970, a terra prometida para muitos espanhóis. Ao longo desse período, Espanha se firmou frente à Europa moderna como uma sociedade plenamente industrial e urbana, deixando para trás a venda de produtos majoritariamente agrícolas para exportar bens manufaturados. A indústria aumentou o emprego de mão de obra, substituindo a agricultura como principal provedora de postos de trabalho. Após fixarem moradia, as pessoas recém-chegadas ajudavam no deslocamento de suas próprias famílias ou de vizinhos do mesmo povoado².

De fato, a população de Girona vai experimentar um crescimento vertiginoso entre os anos 1950 e 1984. Em pouco mais de trinta anos, vai passar de 28.915 a 67.259 habitantes³. Uma parte dos recém-chegados provinha de outros pontos da Catalunha, entretanto o grupo mais numeroso era composto por aqueles que haviam deixado para trás regiões do Sul, sobretudo a comunidade autônoma de Andaluzia, onde as possibilidades de trabalho eram escassas e o tamanho da miséria recordava um prolongamento assombroso dos tempos de guerra. Desde que se instaurou o movimento migratório inicial, circunscrito por aqueles que fizeram o gesto decisivo de desarraigo, as histórias que se escutam por Font de la Pólvora, que hoje acolhe a terceira geração de moradores, contam sobre a ríspida memória de outra época: “nós fomos embora simplesmente porque éramos muito pobres”, me diz uma das primeiras inquilinas do bairro.

Após chegarem na sonhada e rica Catalunha, os imigrantes enfrentavam dificuldades reais para encontrar uma moradia. Como primeiro passo, muitos foram viver em casas de campo que acolhiam até quinze famílias na dinâmica de aluguéis coletivos. Frente à enorme concentração de população migrante e como iniciativa agravada pela dificuldade em conseguir um teto, essas pessoas passaram a construir suas próprias barracas⁴ para morar. É precisamente nesse contexto

2 Parte dessas informações foi extraída do livro *La Font de la Pólvora: Girona (Els barris d'ADIGSA)*, organizado pela Generalitat de Catalunya e escrito por Gabriel Pernau (1995).

3 Dados extraídos do *Institut d'Estadística de Catalunya* (Pernau, 1995).

4 Em território espanhol, o termo *chabola* ou *barraca* é utilizado com ampla frequência para fazer referência a casas precárias e autofabricadas – desta maneira, expressões como *chabolismo* ou *barraquismo*, que contextualmente podem designar um sentido injurioso, aparecerão ao longo do texto ora como menção a discursos institucionais, ora como representação performativa de espaços de vulnerabilidade.

que os recém-chegados na cidade vão ocupar as encostas montanhosas de Girona, instituindo ali um assentamento formado por ciganos e migrantes procedentes do sul da Espanha. Como vivenda de autoconstrução, a estrutura constitutiva das barracas variava enormemente em função da sua localização, possibilidade de acesso aos materiais e tempo de permanência no local. Pedacos de madeira, papelão, ladrilho e telhas de amianto compunham a base que dava forma a casas de escassos metros desprovidas de saneamento básico ou acesso à eletricidade. O denominado barraquismo alcança seu ponto nevrálgico nos anos 1960, época em que a política institucional da cidade de Girona redobra seus esforços por erradicar esse fenômeno urbano através da construção de grandes polígonos destinados à habitação. No mesmo plano, as administrações públicas tomam medidas repressoras contra os imigrantes, iniciando penosos processos de desalojo e deportação.

O Plano Parcial de Font de la Pólvora foi finalmente aprovado no dia 29 de fevereiro de 1972. No texto do projeto fazia constar a urgência que as obras requeriam, com a finalidade de conseguir a “definitiva erradicação do *barraquismo*, que todavia se manifesta em alguns pontos periféricos” (Pernau, 1995, p. 23). Neste marco se inscreve a concepção da Font de la Pólvora que, como as autoridades se encarregariam de repetir durante os anos que duraram a sua construção, havia de servir para pôr um fim efetivo às chabolas de Girona. Font de la Pólvora foi o bairro mais recente a se constituir na cidade, um território planejado para ser habitado por um excedente de imigrantes, quase todos ciganos. Firmada nas encostas da serra, Font de la Pólvora é composta por 500 unidades domiciliares adquiridas via financiamento e distribuídas em blocos de fachada homogênea⁵.

As obras, que foram iniciadas em fevereiro de 1973, e tinham data de finalização prevista para janeiro do ano seguinte, só viram seu fim em dezembro de 1978, após uma série de dificuldades administrativas que por longos períodos foram responsáveis pelo embargo das edificações. Após tantos problemas burocráticos com a licença das obras e um trabalho de construção que caminhava a passos lentos, o conjunto residencial finalmente acabado era composto por três tipos de arranjos diferentes, sendo cada bloco formado por uma planta baixa e três andares superiores.

Em relação à execução dos prédios, Font de la Pólvora apresentou graves deficiências desde o início das locações. Após uma exaustiva cruzada burocrática que outorgou acesso aos apartamentos, os moradores se encontraram diante de residências de baixa qualidade. Além das reduzidas dimensões para famílias numerosas, os blocos de concreto logo apresentaram goteiras e umidade em seu interior, igualmente houve diversas reclamações sobre problemas relacionados às precárias instalações elétricas. De maneira incontestável, o bairro inaugurado não dispunha de todos os benefícios previstos. Sr. Antonio, morador recém-transladado após as obras, lembra que a casa não possuía água nem luz quando chegou com a família, “e assim ficamos por pelo menos dois meses” (Pernau, 1995, p. 38-39). O afã especulativo das grandes empreiteiras, aliado à política higienista de limpeza da cidade e contenção das massas migrantes concentradas em zonas de barracas, levantou um polígono residencial composto por apartamentos extremamente pre-

5 Os novos proprietários deveriam pagar uma quantia de aproximadamente 700.000 pesetas, quitando metade do valor imediatamente na entrada e outra metade dentro de um prazo financiado em até 25 anos. A cifra total equivale atualmente a cerca de €4.207,00.

cários, com escassez de serviços básicos para uma população que viria a habitar o que foi denominado em seguida como *chabolismo* vertical.

Outro grande problema para os moradores era o mau cheiro que desprendia da estação de tratamento de águas, instalada justamente na parte baixa da Avenida Font de la Pólvora, ao lado de um dos blocos de apartamentos. Certamente, em um bairro calculado na régua para ser levantado, uma rede de esgotos a poucos metros de distância das casas não deveria ser uma prática habitual na competência da construção civil. Pelo grau de insalubridade e insuportável pestilência, a prefeitura foi mobilizada para desativar o esgoto, porém o infortúnio teve sua continuidade. Em setembro de 1982, se constatou que alguns tubos de drenagem não estavam conectados à rede de esgoto, de maneira que todas as águas sujas haviam acumulado em subterrâneos falsos. A umidade dos apartamentos do primeiro andar fez com que os moradores, suspeitando de algo mais grave, abrissem um buraco no chão com uma britadeira. Descobriram que viveram quatro anos sobre um poço inundado com 100.000 litros de puro esgoto. As consequências dessa política de administração desastrosa, tramada na desatenção em relação a todas as transformações que aconteciam na vida do bairro, fortaleceram ainda mais a ideia de que Font de la Pólvora conformava um “gueto” apartado do restante de Girona. Era precisamente lá onde a cidade mudava de nome. Nesses cruzamentos de ruas reinava um ordenamento particular de gestão do cotidiano.

Entradas

138

Na primeira vez que visitei o bairro, me fixei na uniformidade dos blocos de prédios de cores pálidas entre laranja e rosa, cujas pequenas janelas de um mesmo andar sustentavam um largo e único varal repleto de roupas que secavam sob o sol. Conheci aquelas ruas quando fui acompanhar uma amiga em uma entrevista de emprego. Nesta época, em meados de 2018, já residia em Girona para desempenhar meu estágio doutoral, precisamente em Sant Narcís, bairro popular de urbanização recente situado a aproximadamente 6 km do local onde foi realizada a pesquisa.

Existem apenas cinco comércios em Font de la Pólvora: uma padaria, um bar com varanda e um pequeno mercado – todos localizados na praça principal do bairro. Subindo pela rua lateral à praça, há um barbeiro e outro bar, de dimensão um pouco menor que o primeiro e frequentado apenas na parte interior. Bem distante do tumulto e da circulação de pessoas que ocupam as ruas estreitas do centro da cidade, o entorno de Font de la Pólvora é composto por montanhas que abraçam aquele pequeno território. Talvez por esse motivo, a prefeitura tenha optado por batizar as ruas com nomes de árvores típicas da região. Vias como Castanyer, Avellaner, Roure, Mimosa, Pruner, Acàcia e Llimoner, mais do que intitularem oficialmente as passagens por aqueles blocos de concreto, declaram a harmoniosa artificialidade de um projeto de bairro programado em cada detalhe.

Na parede esquerda do largo central, chamado de Praça do Limoeiro, há um grafite grande onde se pode ver três limões. Dois deles apresentam-se inteiros,

cobertos por sua casca de coloração esverdeada, e um partido ao meio, como se tivesse sido fatiado para espremer o sumo, exibindo metade do limão em suas entranhas. Ao lado das frutas há o desenho de uma roda, símbolo também presente na bandeira cigana. Demorei muito tempo para fazer essa conexão simples. Aquela roda de aparência secundária no conjunto da pintura, com seus precisos raios traçados em cor preta, é exatamente igual ao desenho formado pela polpa rugosa do limão aberto. A bandeira cigana, que só foi assimilada por mim depois de participar de algumas conferências e atividades comemorativas, se divide em duas listras horizontais, azul e verde, com uma roda vermelha no centro. Em uma das paredes do local ocupado pela Associação de Moradores, desenhos feitos em cartolina contam a história da bandeira. A parte superior, azul, simboliza o céu, o teto da casa do povo cigano. A inferior, de cor verde, simboliza a terra, o mundo pelo qual transitam. A roda caracteriza a vida nômade, expressa os desejos de liberdade de circulação além das fronteiras estabelecidas. É de cor vermelha em memória do sangue derramado ao largo da história de inumeráveis perseguições.

Carros sempre cheios de gente sobem velozmente a avenida, com seus aparelhos de som estéreo a todo volume. Indiferentes ao entorno, as crianças brincam na rua em meio a furgões velhos e motocicletas desmontadas, que formam parte do cenário habitual de Font. Fui percebendo aos poucos, conforme subia, com minha bicicleta, as ruas íngremes que davam acesso ao bairro, que os moradores sempre me cumprimentavam ou perguntavam como estava o meu dia. Na parte mais árdua da subida, ao lado do bloco dos ciganos portugueses, me sentia aliviada por finalmente chegar e, ainda sem fôlego, ler a pichação: “viva Espanha e os ciganos!”, ao lado de duas listras vermelhas e uma amarela que, apesar da ausência da coroa, remetiam à imagem da bandeira espanhola.

Minha amiga, que residira em Girona por alguns anos e buscava o prédio onde seria a entrevista, nunca havia pisado os pés em Font de la Pólvara. Tratava-se de uma vaga para trabalhadores sociais que deveriam atuar através da única associação privada de serviço comunitário presente no bairro. A associação ocupava uma pequena rua sem saída. Identificamos a pesada porta de entrada através de uma placa que anunciava seu nome e os órgãos europeus implicados no financiamento. Era um espaço reduzido e bastante simples, com computadores sobre a mesa, cadeiras e apenas três pessoas na equipe. No tempo em que aguardava o transcurso da entrevista de emprego, me sentei com um funcionário para ver o *powerpoint* que ele preparava, repleto de fotos de uma atividade com jovens ciganos do bairro. Enquanto ele explicava a ação proposta através dos registros que pulavam na tela do computador, me perdia entre as crianças que entravam e saíam da associação em busca de doces e os sussurros que conseguia decifrar perdidos pelas frestas da sala de entrevista. “Isso aqui é pior que um país de terceiro mundo”. Assim em seco, como um tapa na cara, essa frase solta me trouxe de volta para aquele encontro com o funcionário. Apesar do meu sotaque comunicar abertamente minha exterioridade àquela terra, havia me apresentado com referência ao meu lugar de origem, o que não bastou para frear a impertinente comparação entre os modos de vida do bairro e uma representação de como seriam os países de “terceiro mundo”.

Ao final da entrevista, nos despedimos da equipe que prontamente nos perguntou se havíamos estacionado o carro dentro do bairro. “Sim, ali na rua de cima, perto do bar”. Nos encararam assustados e, com os olhos abertos, disseram: “Nossa, vocês pararam na boca do lobo!”. Acostumada a caminhar pelas ruas do Rio de Janeiro, aquele bairro me recordava uma vida de subúrbio carioca que em nada me despertava perigo. Senhoras sentadas na calçada, observando em silêncio o fluxo habitual de carros e pessoas, homens mais velhos jogando suas cartas presas com elástico para controlar o vento que varria a mesa do bar, jovens fumando cigarros nas esquinas, cavalos pastando no modesto pedaço de grama que ainda restava em meio ao asfalto. Os moradores pareciam implacavelmente tranquilos, e nos olhavam com curiosidade enquanto caminhávamos ainda impactadas pelo encontro com aquelas pessoas na associação. Supus, na sutil compreensão que só o tempo de vivência em um lugar pode te conceder, que nenhum dos funcionários morava no bairro. Todos falavam catalão e tinham os dentes perfeitos.

O rebaixamento de um bairro pela produção de ausências

No período em que passei a frequentar o bairro por intermédio de Pepe, em dezembro de 2018, ele e mais quatro moradores haviam acabado de fundar uma *Plataforma* contra os constantes cortes de luz que vinham acontecendo há algum tempo nas residências. Em uma matéria de jornal lida recentemente sobre Font de la Pólvara, o repórter fazia menção aos cortes de luz na zona leste da cidade. Na declaração proferida pela prefeita Marta Madrenas, os apagões eram tratados como consequência das fraudes elétricas engendradas pelos próprios moradores que, segundo a governante, estabeleciam conexão clandestina com o serviço público disponível. Tal ação produziria uma sobrecarga na fiação elétrica, gerando pane no sistema e falta de fornecimento para as casas locais. No entanto, o sistema de rede instalado datava do mesmo período de construção do bairro, não tendo sofrido nenhum tipo de revisão técnica ou atualização nos seus cabos de força.

O fato de ter funcionários da prefeitura trabalhando junto à Associação de Moradores fez com que esses vizinhos instituíssem uma entidade alternativa capaz de pautar demandas locais impreteríveis, principalmente as adversidades oriundas da falta de luz. Este empreendimento resultou na criação da *Plataforma pela Dignidade de Font de la Pólvara* que, no decorrer do tempo, passou a ser uma associação composta por moradores e pessoas vinculadas a movimentos sociais. Alguns meses depois, com minha atuação frequente na representação e organização das atividades desempenhadas pela entidade, passei a integrar o conselho administrativo encarregado por sua fundação oficial, registrada em meados de 2019 enquanto Associação no Departamento de Justiça da *Generalitat de Catalunya*. A *Plataforma* emerge na intenção de marcar oposição pública às inúmeras tentativas de criminalização do bairro, sendo responsável por organizar diversas manifestações e assembleias.

A desconfiança gerada pela presença de pessoas alheias ao bairro na composição da Associação de Moradores foi o agente propulsor na criação desse grupo

autogerido que tinha como principal reivindicação o direito à luz. A conversa com os moradores me trouxe de maneira preambular a dimensão das acusações sofridas. A prefeita Marta Madrenas e a companhia *Endesa*, responsável pelo fornecimento de energia, atribuíam a culpa dos cortes de luz às fraudes nas conexões e às plantações *indoor* de maconha, uma vez que este tipo de cultivo consumiria demasiada potência elétrica. Como pude constatar, essas duas acusações seriam reiteradas com obsessão pelos representantes institucionais em cada reunião ou declaração pública sobre o tema. Há dois pontos principais na argumentação de defesa dos moradores. O primeiro diz respeito ao fato de *Endesa* não realizar nenhum tipo de manutenção nos seus cabos de força, datados da mesma época em que o bairro foi edificado. A segunda questão é referente à postura negligente da companhia em não avisar com antecedência aos moradores quando haveria um corte de luz e por quanto tempo duraria tal suspensão no abastecimento.

Na tentativa de contestar graves acusações feitas pelos órgãos públicos, a *Plataforma pela Dignidade de Font de la Pólvora* se dispôs a organizar em uma tabela a frequência dos cortes de luz. Era anotado o dia da queda, a fase elétrica danificada, o bloco, a quantidade de apartamentos afetados e, principalmente, o período de prolongamento da suspensão. Assim, buscava-se calcular mais ou menos o tempo que os moradores eram privados do acesso ao serviço de energia. No esboço do papel, ficava apreendida uma contagem de dados que escapava a qualquer sistema lógico. A aleatoriedade no prazo de restrição de luz, os cortes sem aviso prévio ou notificação formal, a indefinição nas fases elétricas prejudicadas, tudo isso compunha uma lista de informações que, mesmo quando cruzadas, não davam conta da dimensão operacional do tempo como agente imprevisível neste “ritmo de gestão” (Freire, 2019).

A necessidade de improvisar possíveis alternativas para driblar as imprevisibilidades já mencionadas constitui justamente a causa das queixas dos moradores, para além da própria falta de luz. A enorme aleatoriedade na gramática dessas ausências expõe, de forma dramática, a opacidade do Estado e seu nebuloso horizonte de atuação. Podemos dizer que esse tipo de produção incessante de desinformações fundamenta a ação do Estado na gestão de alguns territórios. Isso implica, conseqüentemente, localizar sua ação a partir de outro enquadramento. Os procedimentos articulados pelas variadas agências estatais nas práticas de gestão apontam para uma redefinição constante da lei, ou seja, indicam como as formas de regulação e atuação do Estado em localidades específicas se efetivam precisamente nos interstícios entre o dentro e o fora da lei (Das, Poole, 2004).

A falta de transparência nas informações sobre o período dos cortes gerava uma série de rumores a respeito do controle que a empresa detinha sobre essas interrupções. A aparição dos rumores em relação aos cortes de luz vai orientar inúmeras suspeitas a cerca dos reais interesses dos governantes e “poderosos” em Font de la Pólvora. Neste panorama caracterizado por constantes incertezas, a desestabilização provocada pelas interrupções de energia incide diretamente na difusão de ideias a respeito dos eventos que atropelam brutalmente o cotidiano do bairro. De forma bastante similar às reações dos moradores frente aos processos

de remoção de favelas no Rio de Janeiro estudados por Alexandre de Magalhães (2019), os moradores de Font passariam a incorporar nas suas possibilidades de interpretação sobre a situação vivida os jogos de interesse na expansão imobiliária de regiões consideradas potencialmente atrativas na cidade. Tal perspectiva empresarial faria com que os “ricos” cobiçassem esse território ao projetar o retorno econômico que poderiam extrair caso ali se instalassem. Assim, era bastante recorrente escutar que “eles querem varrer os moradores daqui e não sabem como”.

A acusação de fraude elétrica exercia o poder de imprimir um caráter de contravenção ao bairro em sua totalidade, como se fosse possível instituir uma dimensão existencial propensa a condutas desviantes e práticas de infração que seriam a causa última da interrupção prolongada de energia. Através de mobilizações públicas, a *Plataforma* buscava evidenciar uma gestão nefasta da empresa de energia contratada pela prefeitura da cidade. Não poucas vezes pude ver moradores indignados em reuniões ou manifestações com suas contas de luz quitadas dentro do prazo de vencimento, expondo suas faturas como prova irrefutável do cumprimento da lei, contrariando as sentenças culposas de empresários e políticos que responsabilizam o fracasso no fornecimento de energia à suposta fraude elétrica engendrada pelos próprios residentes.

“Não somos delinquentes”

No ano de 2019, o bairro viveu sete incêndios como consequência exclusiva do problema da luz, a maioria em decorrência da queima de transformadores. Em junho desse mesmo ano, um edifício habitado por oito famílias foi desalojado por completo, com crianças sendo arrancadas pelas janelas em caráter de urgência. No incêndio sucedido em setembro, algumas pessoas foram hospitalizadas por terem inalado fumaça. A repetição dos incidentes com fogo, manifestos em curtos intervalos de tempo, levou à crença de que “o governo simplesmente não se importaria se alguém morresse” ao azar desses eventos, como me disse Pepe. No Natal, quase todas as casas celebraram a data à luz de velas. O acúmulo destes episódios repercutiu com força nas narrativas sobre a iminência de incêndios futuros no imaginário dos moradores, que acionavam com frequência a trágica história que ocorrera meses antes em Sant Roc, município de Badalona. O bairro de Barcelona, no qual vive uma numerosa comunidade cigana, também estava padecendo de cortes de luz até que em janeiro de 2019 sofreu um grave incêndio. O incidente começou por causas desconhecidas e se propagou rapidamente, afetando diversos apartamentos do edifício. Três pessoas morreram, outras trinta ficaram feridas, entre elas um bebê com múltiplas queimaduras e dois adultos que se jogaram do prédio para tentar fugir das chamas e foram hospitalizados em estado crítico.

A evocação do incêndio em Sant Roc figuraria como um mau presságio que vem anunciar semelhanças na produção de vulnerabilidade como parte constitutiva da gestão de territórios racializados. São crianças que não podem tomar um banho quente, doentes que fazem uso regular de aparelhos respiratórios e têm seus tratamentos interrompidos, comidas que apodrecem na geladeira, eletrodomésticos

ticos que pifam com as contínuas e bruscas oscilações de luz. São quarenta horas consecutivas de corte no fornecimento de energia em pleno inverno, moradores que dormem com a jaqueta posta, a cinco graus dentro de casa. Esses relatos, que permeiam o cotidiano de quem vive em Font de la Pólvora, se intensificam pelo medo de que algum dia, de fato, aconteça algo pior. “Tenho certeza de que se alguém morrer porque os prédios pegaram fogo, ninguém vai ligar não”, diz um morador durante uma reunião da *Plataforma*.

Uma vez ao ano, as pedras medievais do centro de Girona ganham cores com a Festa da Luz, que integra as atividades de Natal desenvolvidas pela prefeitura da cidade. Nessas ruas, as lixeiras estão sempre limpas e ordenadas. Na verdade, quase não se percebem os vestígios de lixo. Subindo e descendo pelas vielas de Font de la Pólvora, era frequente sentir o mau cheiro que emanava dos dejetos acumulados em caixotes, intensamente agravado nos dias de calor e falta de luz. Durante as reuniões da *Plataforma*, senhoras reclamavam a respeito da sujeira nas escadas, do fedor impregnado nos corredores de cada andar e, principalmente, do terreno abandonado pela prefeitura, onde moradores de outras partes da cidade iam para despejar seus entulhos.

Elaboro essa passagem como um dos poucos momentos nos quais a fronteira que demarca as circulações entre o bairro e seu entorno é borrada – e o externo devém interno, apagando com hostilidade o cercamento que assegura o controle de uma zona historicamente marginalizada. O descarte de objetos como móveis e eletrodomésticos, que em qualquer outro local de Girona seria passível de multa e em Font de la Pólvora é praticado a vista de todos, revela-se como uma questão que suscita muitos incômodos. Mais do que isso, evidencia simbolicamente os processos de inferiorização pela via do desprezo e da humilhação em territórios racializados.

Deste modo, nem as margens espaciais e sociais seriam lugares de desordem, zonas nas quais o Estado não conseguiu impor seu controle, nem o “deixar de fazer” poderia ser lido como uma ausência passiva de intervenção do poder público. A finalidade de tal prática política em contexto contemporâneo de governança é precisamente multiplicar as condições de existência da precariedade por meio da manutenção de desigualdades sociais. Assim, o Estado é capaz de delimitar como as pessoas podem viver e gerir determinados territórios através da produção contínua de políticas de rebaixamento.

Direciono minha atenção especificamente para o modo ordinário de gestão dessas desigualdades. Após um breve período no Brasil, retorno a Girona em abril de 2019 para dar continuidade ao meu trabalho de campo. Ainda no embarque sou informada que a única escola pública do bairro tem previsão de fechar suas portas para um segmento do ciclo de formação infantil e que as mães estariam organizando uma caminhada em repúdio à deliberação do Departamento de Educação. Deixo minhas malas em casa e, numa manhã excessivamente fria de primavera, vou de bicicleta para o bairro apesar do vento seco que corta a roupa. Em frente ao Centro Cívico, algumas mulheres são entrevistadas por jornais e emissoras de televisão. Quase sem a presença de figuras masculinas, as ruas vão sendo toma-

das por mães e avós que seguram cartazes postulando: “não fechem o coração do nosso bairro”; “não queremos perder a nossa escola”.

Políciais acompanham de longe os passos das mães. O ato dura pouco, interdita por alguns minutos a avenida de acesso principal ao resto da cidade e logo se recolhe para voltar à Font de la Pólvora. O Departamento de Educação havia declarado previamente que a série P3⁶ da escola local seria fechada por falta de assiduidade dos alunos. Em contraponto, moradores afirmam que essa deliberação aumentará a evasão escolar no bairro, que de antemão tem uma das taxas mais elevadas de Girona. Durante o ato, caminho ao lado de uma moça bastante jovem que concede entrevista para a Rádio Catalunya. Com as veias do pescoço sobressaltadas, argumenta para o repórter que todas as crianças do bairro devem estudar onde nasceram, sem ter que se deslocar para longe. Com os olhos tomados de indignação, diz: “Por que não fecham outros colégios? Por que uns sim e outros não? Aqui não há direitos. Queremos a oportunidade de manter nosso colégio no bairro, porque aqui nascemos e aqui queremos estar”. A sequência de perguntas sem respostas parece revelar uma dialética impiedosa: “Por que não vão para outros bairros de Girona? Por que tem que ser o nosso? Por que tanta discriminação? Por que é um bairro cigano? Os ciganos também têm direito de estudar. Por que nos discriminam?”.

6 Na Espanha, o segundo ciclo de educação infantil é formado pelas séries P3, P4 e P5.

Alguns políticos de esquerda comparecem ao ato no intuito de demonstrar solidariedade ao bairro, prestando declarações a periódicos que posteriormente serão utilizadas como material de campanha para disputar as próximas eleições. Em crítica ao partido da situação, os políticos de oposição responsabilizam o Departamento de Educação na tomada de uma decisão que, segundo seu ponto de vista, pode ser profundamente prejudicial à inserção dos moradores de Font de la Pólvora na cidade, além de representar um desinteresse total sobre as demandas da população local e da comunidade pedagógica atuante no território. Ao fundo do discurso midiático elaborado pelos políticos, é possível escutar o som das mães reivindicando em coro: “se fecham a (série) P3, o próximo passo será acabar com o colégio inteiro”.

A perspectiva de fechamento da escola aciona o encadeamento de perguntas que transitam entre protesto e desespero. A dimensão de uma realidade intransponível não apenas liquida qualquer apelo aos “direitos”, como impõe a divergência de serviços oferecidos pela administração pública no bairro em detrimento ao restante da cidade de Girona. A longa lista de “coisas que deveriam ter e não tem” (Fernandes, 2017, p. 80) em Font de la Pólvora revela uma situação de angústia quando o que se deveria esperar do Estado em relação às concepções de direitos supostamente universais, seja no âmbito da educação ou das condições de moradia, é radicalmente oposto às políticas públicas e seus critérios exclusivos de acesso a determinado bens.

O fato de ter que sair de Font de la Pólvora para cursar a série interdita pelo Departamento parece compor parte de um extenso projeto de dismantelamento do bairro. O esfacelamento cotidiano das condições de vida dos moradores em Font de la Pólvora é um elemento chave de normalização das políticas de rebai-

xamento que perduram na prática administrativa inscrita no território. Através de movimentos mais ou menos regulares, o Estado implementa de modo sutil a produção contínua de precariedades, inviabilizando a existência de uma população persistentemente marcada por processos de subjugação racial. Tal modo de gestão, que reflete diretamente nos serviços oferecidos para o bairro, sinaliza um agenciamento crucial entre etnia, classe e território. A ideia presente no imaginário dos moradores de que os serviços em Font “não funcionam bem”, os recursos “faltam” ou são “escassos” e os agentes públicos tratam os moradores “sem fazer nenhum caso” porque, afinal, ali são todos ciganos, só vem a corroborar com uma série de reflexões antropológicas⁷ sobre o estatuto da ausência no governo de territórios racializados, compondo políticas de rebaixamento sobre o valor da vida da população inscrita nessas zonas.

Em reuniões fechadas e declarações perante a imprensa, o poder público faz reiterar a criminalização dos moradores como justificativa aos cortes de luz. Durante minha permanência no bairro, foram incontáveis as operações policiais na companhia de seus cães farejadores e aparatos militares, invadindo a casa dos moradores com objetivo de verificar possíveis fraudes no contador de luz e cultivos de drogas. Na tentativa de contestar o caráter de “gueto” forjado por um modo de governança que constrói e mantém margens territoriais e corporais nas quais o próprio poder do Estado se (re)faz, os moradores levaram para as manifestações cartazes com frases que ressoavam precisamente como um preâmbulo de incontáveis reparações: “nós não somos delinquentes”.

O termo “gueto” já foi vastamente escrutinado pelas ciências sociais, sobretudo sob o paradigma da Escola de Sociologia de Chicago. A emergência de uma disciplina que voltara sua atenção para a questão urbana surgiu da necessidade de enfrentar teoricamente temas relacionados à expansão acelerada das grandes cidades. Longe de encerrar a discussão, gostaria de retomar a análise de Loïc Wacquant (2004) em atravessamento com a reflexão de Achille Mbembe (2018) para pensar o gueto como um dispositivo de cercamento e de controle étnico-racial de grupos historicamente estigmatizados. Ao evocar o bairro de Font de la Pólvora enquanto gueto, desvelando as relações entre novos processos de racialização e segregação sócio-espacial, é preciso considerar uma “forma especial de violência coletiva concretizada no espaço” (Wacquant, 2004, p. 158) da cidade de Girona.

À semelhança de outros tempos, sob outros regimes de segregação, o Estado liberal moderno é profundamente condicionado por uma lógica de cercamento, por uma política de construção de muros, campos, fronteiras. Esses processos de diferenciação, classificação e hierarquização vão sendo atualizados para fins de exclusão social de populações consideradas indesejáveis. A racialização de sujeitos tidos como inimigos se torna, então, a chave para produzir novas condições de segregação. No regime atual, caracterizado pela fluidez na administração da violência, o Estado recorre a subsídios raciais para executar seus processos de exceção na gestão de territórios e populações às suas margens.

Nesses contextos, a racialização opera marcando grupos indesejados, fixando da forma mais precisa possível os limites em que podem transitar, os espa-

7 Ler mais em: Vianna, 2002; Lugones, 2009; Farias, 2014; Fernandes, 2017.

ços que podem ocupar, assegurando “que a circulação se faça num sentido que afaste quaisquer ameaças e garanta a segurança geral” (Mbembe, 2018, p. 74). Esse instrumento de triagem é o que Achille Mbembe (2018) chama de “lógica do curral”, uma reatualização das dinâmicas do gueto, na qual pouco importa que a repartição desses corpos e territórios seja apresentada sob o signo da religião ou da cultura. Aqui, nós temos um cruzamento entre grupos populacionais e seus riscos imanentes, evidenciando uma intensificação das práticas de segregação e das condições de rebaixamento capazes de manter esse *outro* a uma certa distância.

“A lógica do curral” (Mbembe, 2018) se traduz, em termos concretos, na acentuada militarização das forças de poder, na fragmentação de territórios e no controle das fronteiras étnico-raciais, na produção da ausência e da escassez, operando através de um complexo repertório de rebaixamento que garante a atuação do Estado. Os novos guetos do mundo não são arranjos espaciais descontrolados ou sem uma concepção calculada. Precisamente, fazem parte de um imperativo de zoneamento das cidades que fabrica o sujeito racial sob pretexto de combater o perigo iminente da desordem.

No decorrer dos séculos, a raça esteve presente na fonte de incontáveis tragédias, crimes e massacres históricos. Quando evoco o conceito de raça, não tenho em vista assinalar nenhum fator físico ou biológico de determinado grupo. Me refiro à raça como uma das matérias primordiais para a produção da diferença, para manutenção de um excedente populacional cujo valor da vida precisa ser rebaixado a todo custo. Pelo “princípio de raça” deve-se entender um mecanismo capaz de forjar a divisão humana para fins de segregação e exclusão social (Mbembe, 2018).

Em curso lecionado no *Collège de France*, Michel Foucault (1999) disse que não pode haver funcionamento do Estado moderno que “em certo momento, em certo limite e em certas condições, não passe pelo racismo” (*ibid.*, p. 304). O século XIX foi determinante para a elaboração de um discurso biologizante sobre as raças. Foi por meio de estratégias eugenistas, de técnicas de antropometria e de noções evolucionistas que um dos escalões ficcionais mais potentes na classificação das raças em termos de sua pureza ou degenerescência se implementou mundo afora.

Na ordem da modernidade, vemos irromper a lógica da raça com deslocamentos particulares nas suas “estruturas de ódio e na recomposição das figuras do inimigo” (Mbembe, 2018, p. 47). A fabricação de sujeitos racializados passa agora por um “racismo sem raças” (Fassin, 2002, *apud* Mbembe, 2018), no qual a discriminação é mobilizada em termos culturais e religiosos, lugar antes ocupado exclusivamente pela biologia. E assim emerge uma explosão na fabricação de sujeitos raciais: o migrante, o cigano, o muçulmano, o refugiado. Constatamos, então, que a raça nunca foi um conjunto de inscrições fixas. A raça é capaz de ser reanimada como uma “flecha do tempo”, usando as palavras de Denise Ferreira da Silva (2019), para compor um encadeamento de elementos mal-acabados. São práticas imperiais inéditas que atualizam um pensamento colonial de ocupação e rebaixamento de determinados corpos e territórios.

Achille Mbembe (2018) chama de “devir-negro do mundo” a institucionaliza-

ção enquanto padrão de vida generalizado dessa nova condição de inferioridade com base na hierarquia racial. Essa tendência à universalização dos cenários de subordinação aos quais os sujeitos escravizados foram submetidos faz com que o substantivo negro deixe de “remeter unicamente à condição atribuída aos povos de origem africana durante a época do primeiro capitalismo” (*ibid.* p. 19-20) para constituir atualmente uma parcela de todas as humanidades subalternas expostas a riscos sistemáticos.

Os processos de precarização dos povos ciganos em contexto democrático e os movimentos de suspensão de direitos “são paradoxalmente justificados pela necessidade de proteger estas mesmas leis” (Mbembe, 2017, p. 68). O conceito de estado de exceção característico dos regimes totalitários, sobretudo a respeito do holocausto judeu nos campos de extermínio, foi amplamente pesquisado como indício absoluto do direito soberano de expor à morte. Neste artigo, busquei refletir sobre as relações e continuidades entre esse estado de exceção e noções atualizadas de rebaixamento étnico-racial que funcionam como a espinha dorsal das democracias contemporâneas. Em uma economia de governo liberal, a função do racismo de Estado é precisamente regular a distribuição da miséria através de políticas de desumanização de sujeitos cujo valor da vida é tomado como menor. Não se trata de produzir morte, mas de fazer viver no rebaixamento. Em atos de baixa espetacularidade, nas pequenas e contínuas inviabilizações da vida no território de Font de la Pólvora, acompanhamos um desejo de *apartheid* capaz de reanimar a cisão de mundo entre *nós* e *eles*. Essa manobra de produção da margem, perversa em sua imaginação e prática, é capaz de atravessar o tempo e atualizar a institucionalização das violências perpetradas contra a população cigana.

Recebido em 10/02/2021

Aprovado para publicação em 02/08/2021 pelo editor Guilherme de Moura Fagundes

Referências

- CAVALCANTE, Ania. Perseguição, trabalho forçado e extermínio de ciganos durante o nazismo, 1938-1945. In: SILVA, Giselda Brito; GONÇALVES, Leandro Pereira; PARADA, Maurício (Orgs.). *Histórias da política autoritária. Integralismos, nacional-sindicalismo, nazismo e fascismos*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2016.
- DAS, Veena. *Life and Words: Violence and the Descent into the Ordinary*. Berkeley/Los Angeles/London: University of California Press, 2007.
- DAS, Veena; POOLE, Deborah (Eds.). *Anthropology in the Margins of the State*. Santa Fe: School of American Research Press, 2004.
- FARIAS, Juliana. *Governo de mortes: uma etnografia da gestão de populações de favelas no Rio de Janeiro*. Tese (Doutorado em Ciências Humanas/Sociologia) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2014.
- FERNANDES, Camila. *Figuras da causação: sexualidade feminina, reprodução e acusações no discurso popular e nas políticas de Estado*. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Museu Nacional; Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2017.
- FERREIRA DA SILVA, Denise. *A dívida impagável*. São Paulo: Oficina de Imaginação Política/Living Commons/A Casa do Povo, 2019.
- FOUCAULT, Michel. *Em defesa da sociedade: curso no Collège de France (1975-1976)*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- FREIRE, Lucas de Magalhães. *A gestão da escassez: uma etnografia da administração de litígios de saúde em tempos de “crise”*. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Museu Nacional; Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2019.
- GUIMARAIS, Marcos Toyansk Silva. *O associativismo transnacional cigano: identidades, diásporas e territórios*. Tese (Doutorado em Geografia) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012.
- LUGONES, María Gabriela. *Obrando en autos, obrando en vidas: formas e fórmulas de Proteção Judicial dos tribunais Preventivos de Menores de Córdoba, Argentina, nos começos do século XXI*. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Museu Nacional; Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2009.
- MAGALHÃES, Alexandre. *Remoções de favelas no Rio de Janeiro: entre formas de controle e resistências*. Curitiba: Appris, 2019.
- MBEMBE, Achille. *Políticas da inimizade*. Lisboa: Antígona, 2017.
- MBEMBE, Achille. *Crítica da razão negra*. São Paulo: n-1 edições, 2018.
- PERNAU, Gabriel. *La Font de la Pólvora: Girona (Els barris d’ADIGSA)*. Barcelona: Generalitat de Catalunya, 1995.
- SAN ROMÁN, Teresa (Org.). *Entre la marginalización y el racismo. Reflexiones sobre la vida de los gitanos*. Madrid: Alianza Universidad, 1986.
- VIANNA, Adriana. *Limites da minoridade: tutela, família e autoridade em julgamento*. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Museu Nacional; Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2002.
- WACQUANT, Loïc. Que é gueto? Construindo um conceito sociológico. *Revista de Sociologia e Política*, n. 23, nov. 2004. Disponível em: <https://revistas.ufpr.br/rsp/article/view/3702>. Acesso em: 16 jul. 2021.



De tutsi a inyenzi: humilhações, desprezos e violências na experiência interétnica ruandesa

From Tutsi to Inyezi: humiliation, disdain, and violence in the interethnic Rwandan experience

DOI: <https://doi.org/10.4000/aa.8914>

Caroline de Oliveira Mendonça

Universidade Federal do Rio de Janeiro, Museu Nacional - UFRJ, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (PPGAS-MN), Rio de Janeiro, RJ – Brasil

ORCID:0000-0003-4392-9162

kakaumtz@hotmail.com

Doutoranda em Antropologia Social pelo PPGAS do Museu Nacional/UFRJ. Seus principais interesses de pesquisa são: raça, poder, colonialismo, etnicidade, violência e Estado. Dedicar-se atualmente à cartografia de teóricos e literatos da Região dos Grandes Lagos Africanos, em especial de ruandesas.

O artigo analisa antecedentes que culminaram no Genocídio Tutsi em Ruanda em 1994, por meio da literatura das sobreviventes deste evento. O foco são as práticas de humilhação, ódio e desprezo na construção da diferença entre hutus e tutsis. Partindo do exame da literatura de testemunho de quatro sobreviventes, me pergunto quais são as afinidades entre a experiência colonial em Ruanda, humilhação, inimizades e os modos de se fazer morrer no genocídio. Em diálogo com as contribuições de Mbembe sobre a questão colonial, o texto argumenta que, por meio da tese hamítica, foram organizadas narrativas que contribuíram para o domínio colonial. Essa tese não só estimulava a etnização da sociedade ruandesa, mas o fazia por meio da cristalização étnica e de inimizades advindas da elitização dos tutsis. Por meio da literatura de testemunho das ruandesas Scholastique Mukasonga, Immaculée Ilibagiza, Marie Béatrice Umutesi e Yolande Mukagasana, é possível perceber parte de algumas transformações do tecido social ruandês, como o antitutismo, violências e humilhações em consonância com o processo discursivo de animalização dos tutsis ao longo da segunda metade do século XX. Processo que culminou nos modos de se fazer morrer no genocídio. Finalmente, o texto aponta para essa literatura como espaço privilegiado para a elaboração do trauma dessas mulheres que narram, por meio de lembranças e da memória, a complexidade emocional impressa por um genocídio nas suas biografias.

The following article analyzes changes that led to the 1994 Tutsi genocide in Rwanda through the literature produced by survivors. We focus on the practices of humiliation, hatred and disdain in the construction of ethnic difference between Hutus and Tutsis. Starting with a review of the writings of four survivors, we reflect on the affinities between the colonial experience in Rwanda, humiliation, animosity and the ways of making death in a genocide. In dialogue with Achille Mbembe's discussion of the colonial situation, this article argues that, by way of the Hamitic hypothesis, colonial discourses not only contributed to European power. They also stimulated the ethnicization and fragmentation of Rwandan society by exploiting animosities borne out of the creation of a Tutsi elite. Reading the work of Rwandan witnesses, such as Scholastique Mukasonga, Immaculée Ilibagiza, Marie Béatrice Umutesi and Yolande Mukagasana, transformations in the Rwandan social fabric, such as anti-Tutsi violence and humiliation, appear. These resonate with the long ideological process throughout the 20th century that compared Tutsis to animals, which culminated in the ways of making death during the genocide. Finally, we suggest a reading of these works as privileged spaces where the emotionally complex trauma of genocide can be given form through the recollection of lived memory.

Rwanda. Humiliations. Genocide. Colonialismo. Ethnicity.

Introdução

O genocídio ruandês pode ser compreendido como fenômeno social de alta complexidade. Analisá-lo exige o reconhecimento de que dimensões econômicas, políticas, históricas, agrárias e subjetivas se coproduziram para sua formatação. Argumento que abordagens a partir do caráter eminentemente processual do genocídio são fundamentais para se perceber como retóricas políticas, adesão popular nas mortes e narrativas de intolerância passam pela via dos sentimentos. Esse campo é privilegiado para entender também altas cifras e os modos que se fez morrer tutsis neste evento.

Os conflitos políticos, o problema da posse de terras, a questão econômica que assolava o país, e outros temas relacionados, foram abordados por Chrétien (1997; 2003; 2017), Des Forges (1972; 2011; 1999), Mamdani (2002), Newbury (1988; 1995; 2003) e Prunier (1995). Esse conjunto de autores apontam para aspectos plurais no estudo do genocídio, e também dão ênfase a análises historicizadas sobre este evento. O genocídio ruandês, objeto ainda tímido em abordagens da antropologia brasileira, se insere num campo referencial maior, reconhecido como antropologia da violência, da dor e da guerra, temas com os quais Das (2000), Cho (2008) e tantas outras intelectuais têm contribuído profundamente. Esse tema também se insere num vasto campo de estudos do genocídio, da memória e da violência.

Este texto é parte de uma pesquisa maior, que resultou em uma dissertação de mestrado em antropologia social (Mendonça, 2021). Seu objeto de estudo foram as obras escritas por mulheres ruandesas sobreviventes do genocídio. Meu interesse era compreender esse evento a partir de uma perspectiva cotidiana, na qual sentimentos, ferramentas, instituições, memórias, corpos e concepções étnicas ajudam a dar inteligibilidade aos atos que modularam esse evento, no qual 800.000 pessoas foram mortas¹. Também argumentei que certas práticas e ações coloniais foram fundamentais para ideologizar e potencializar a ideia de diferença étnica em Ruanda, sendo importantes, portanto, para fomentar diferenças étnicas atravessadas pelo desprezo e ódio.

Expandindo as análises do material literário, há aqui uma ênfase no tema da humilhação e desprezo, não apenas como um efeito, mas como organizadores da experiência dos sujeitos. Essas duas categorias também expõem a complexidade do fator temporal na formatação do genocídio. Há reatualizações importantes no período do genocídio sobre narrativas e imaginários que o colonialismo europeu realizou em Ruanda, tal como a teoria hamítica, concepção etnocêntrica central desse regime que elevou tutsis como etnia privilegiada num primeiro momento. O processo de feitura do genocídio, expresso por meio das trajetórias das escritoras sobreviventes, demonstra como humilhações e desprezos foram fundamentais para a formatação das mortes tutsis em 1994.

Parto de reflexões de Mbembe sobre o problema colonial para pensar as relações interétnicas. Neste momento penso essa questão ancorada naquilo que Seyferth (2005, p. 5) sugere: refletir sobre etnicidade carece evidenciar as formas pelas quais os pertencimentos coletivos são compreendidos e mobilizados por

1 As cifras oscilam em contagens oficiais da ONU, do Governo Ruandês e dados de ONG's que realizaram estudos estatísticos de 800.000 a 1.000.000 mortes. Há controvérsias importantes sobre os marcos estabelecidos para esta contagem. Se considerarmos os números de mortos num certo contínuo dos conflitos étnicos entre hutus e tutsis, essa cifra pode ascender consideravelmente.

meio de similaridade e diferenças; ou como a cultura enraizada na vida cotidiana tem valor na categorização das identidades étnicas, cultura essa que se alia a outros conceitos, como território e história, tão importantes para que as fronteiras intergrupais sejam socialmente construídas.

Ilumino a categoria *humilhação* em diálogo com Miller (1997) por entender que a experiência étnica ruandesa pode ser vista como inserida e coproduzida por um esquema emocional vexatório. Meu enfoque se dá através de alguns sentimentos hostis, ou dos complexos emocionais hostis evocados por eles (Miller, 1997; Coelho, 2010; Díaz-Benítez, 2019). Aproximo assim humilhação e desprezo da violência e desumanização na feitura das mortes, observando nos textos testemunhais das ruandesas a elaboração cotidiana dessas categorias na relação entre hutus e tutsis.

Trata-se, por isso, de uma análise mediada pela escrita e testemunho das mulheres sobreviventes. Gilbert (2013), ao realizar um exame da produção literária dos testemunhos das escritoras ruandesas, argumenta que as narrativas de maior impacto tendem a ser aquelas que traduzem a experiência do genocídio ao mesmo tempo como profundamente individual, mas que resumem, de modo satisfatório, uma experiência coletivizada. Elegi os textos de Scholastique Mukasonga, Immaculée Ilibagiza, Yolande Mukagasana e Marie Béatrice Umutesi pela acuidade com a qual elas exercem esse tipo de análise sobre o genocídio. Partindo do exame dessa literatura, me pergunto quais são as afinidades entre a experiência colonial em Ruanda, humilhação, inimizades e os modos de se fazer morrer no genocídio?

Para responder tal questão, este texto se organiza partindo da cristalização étnica e inimizades acionadas no colonialismo europeu, para em seguida mostrar como a humilhação demarcava hierarquia por meio da narrativa de que por serem hamitas, tutsis teriam a submissão dos hutus. Em seguida, o texto aborda experiências das escritoras em cenas e contextos de humilhação. Exemplifico brevemente os modos de se fazer morrer e sua relação com esses antecedentes. Finalmente, assinalo que os testemunhos dessas mulheres podem ser vistos como exemplar importante da literatura de trauma na África, na qual memória e lembranças acontecem por meio da escrita produzida pelas ruandesas.

Colonialismo, cristalização étnica e inimizades

Para Mbembe, “a raça sempre foi uma sombra presente na prática e no pensamento político ocidental, especialmente quando tentou imaginar a desumanidade e subjugação dos povos estrangeiros” (2017, p. 116). Em Ruanda não foi diferente. A divisão étnica radical gerida pelo colonialismo, principalmente o belga, que durou pouco mais de quatro décadas, tomou forma por meio de uma série de interpretações, representações, discursos e atos burocráticos responsáveis por subjugar e dominar os grupos dali.

Os exploradores alemães tiveram papel importante num primeiro domínio de parte do território ruandês, conseguiram a submissão de um *mwami* (rei) tutsi e ajudaram nas revoltas contra ele perseguindo lideranças não reconhecidas de

1887 até a Primeira Guerra Mundial.² Entretanto os belgas, entre 1914-1916, ao estabelecerem um novo protetorado colonial, iniciaram uma administração mais intensa e generalizada. Esses encontros, conflitos, eventos e relações foram zona de contato na qual, muitas vezes, a violência foi utilizada como meio para submeter ruandeses a uma condição de indignidade e humilhação (Mbembe, 2017).

É certo que a história de Ruanda não começa em 1858 quando um explorador europeu chega pela primeira vez no território que hoje pertence a este país³, mas tudo que se sabe sobre o contato dos povos dali com esses “viajantes” aponta para o fato de que tal encontro e outros sequentes deram início ao que seria uma longa narrativa sobre o problema étnico ruandês. A sociedade Banyarwanda foi interpretada através da concepção tripartida dos grupos (às vezes etnia, classe ou casta) designados como hutus, tutsis e twas. As representações colonialistas sobre pertencimento dessas três etnias advêm dos usos e adaptações de uma teoria racista fundamental para o empreendimento colonial alemão e belga: a tese hamítica.

Essa teoria imaginada e defendida com afinco pela antropologia cânone da época⁴, aplicada pelas missões católicas e aparato colonialista foi organizadora da racialização/etnização da sociedade ruandesa. Nela os tutsis foram definidos grupo superior por serem concebidos como descendentes de negros europeus (hamitas) e, por isso, portadores de características que os ligava à superioridade europeia. Sua origem egípcia/caucasiana comprovaria: eles seriam pastores invasores vindo do norte do continente e teriam dominado os outros grupos. Tutsis eram a minoria estrangeira que havia chegado em Ruanda através de um rio. Seus traços etíopes, narizes finos, sua altura, cor de pele, textura de cabelos e “cultura pastoril” comprovariam isso; os agricultores hutus compunham a população majoritária e formavam uma segunda etnia, autóctones em relação aos tutsis. Em algumas regiões se submetiam ao *mwami* tutsi, o que serviu de generalização na compilação colonial da sua condição de servidão. Hutus foram lidos como uma etnia inferior, também classificados pela definição racista de traços, estatura e cor da pele. Por fim os twas, outra minoria referenciada como “pigmeus da floresta”, também concebidos autóctones (Schebesta *apud* Seligman, 1930), eram uma alteridade primitizada, radicalmente distante daquilo que a interpretação europeia pressupunha por povos civilizados.

Taylor escreve que, no contexto ruandês, “o colonialismo não induziu o processo de etnogênese, mas contribuiu para deteriorar as coisas ao adicionar a ideologia do determinismo biológico à situação” (Taylor, 2011, p. 67). De fato, por meio da tese hamítica, um elitismo tutsi foi possível, este decresceu até a Revolução Popular hutu em 1959. Essa tese colaborou para a disparidade entre os outros grupos. Hutus e twas deveriam servir ao grupo que, por ser “superior”, os teria dominado e que, por sua vez, estava submetido aos colonizadores. Essa “concentração indireta do poder” aumentou distâncias sociais: vagas escolares e empregos eram majoritariamente destinados aos filhos da elite tutsi, um privilégio concedido pela Igreja Católica e administração belga.

A literatura histórica especializada de Des Forges (1972; 1999; 2011), Chrétien (2017; 2003; 1995) e Prunier (1997) indica que a consagração desta etnia a partir de

2 Refiro-me a Yuri V Musinga, *mwami* do clã *Abanyiginya*.

3 O explorador britânico Hanning Speke é considerado o primeiro europeu a visitar a área que hoje corresponde a Ruanda.

4 Isso está expresso, de modo generalizado, em bibliografias antropológicas, especialmente em Seligman (1930). Charles Gabriel Seligman foi um importante antropólogo da *London School of Economics* se dedicou a diversas pesquisas ainda na consolidação da disciplina na Grã-Bretanha. Escreveu *Races of Africa* em 1930, livro que para ele seria um manual para o entendimento das raças no continente africano.

uma abordagem racializante e racista para governar indiretamente o país durante décadas foi fundamental para a incitação à violência à época da independência do país na década de 1960. Carney (2014) assinala algumas dessas hostilidades antecedentes: de 1952 a 1962 as identidades hutu e tutsi se tornaram intensamente politizadas, essencializadas e associadas à violência política. Ele também destaca como massacres étnicos aconteciam em Ruanda em 1963-64, também em 1973 e no início dos anos 1990. Élie Mizinge, um hutu que tinha cinquenta anos no momento das matanças, explicou para Hatzfeld “Acho que a ideia do genocídio germinou em 1959, quando começamos a matar pencas de tutsis sem ser punidos; e desde então nunca a enterramos totalmente. De seu lado, os intimidadores e os manejadores da enxada tinham se posto de acordo” (Hatzfeld, 2005, p. 66).

Há, portanto, uma relação estabelecida entre colonialismo, cristalização étnica e inimizades gestadas no tempo. Como Mbembe (2014) considera, é na grande noite colonial que essa inimizade é gestada para os fins da lógica de controle e domínio de territórios, extrações de riquezas e manutenção do subjugo. Mesmo no “pós-colônia”, as dinâmicas de poder orbitam em torno de disputas internas. Para Mbembe (*id.*), a delimitação das fronteiras internas, as circunscrições administrativas, além de servirem para fins simultaneamente políticos e econômicos, também contribuíram para a cristalização das identidades étnicas.

Essa produção identitária permitiu o restabelecimento dos antigos reinos e chefarias, o nascimento de novos grupos étnicos, tanto pela separação em relação aos antigos quanto por amalgamação. Também originou conflitos violentos cimentados por inúmeras deslocamentos populacionais. Por fim, fomentou os irredentismos, designadamente nos países nos quais as minorias se sentiam excluídas dos benefícios materiais do poder (Mbembe, 2014, p. 153).

153

Em Ruanda, a ênfase nas diferenças étnicas no (con)texto da colônia passa a ser afirmada enquanto política de inimizade e hostilidade. Há uma elaboração do inimigo interno que, de elite, passa à condição de desumanizado. Ao longo de décadas, a presença do poder belga colaborou para criar espaços de desigualdades entre tutsis e hutus; e essas distinções são apontadas como motivadoras da Revolução Popular hutu, ecoando nos discursos anti-tutsi nos anos antecedentes ao genocídio. Por operações diversas, se transforma a diferença étnica em motor para essas políticas dos tutsis como traidores, altivos, arrogantes, culpados do pacto estabelecido pelas elites de sua etnia.

Ao longo do tempo, guardadas na memória, nas conversas, nos ditos populares, nas experiências familiares e espalhada no imaginário ruandês estava a ideia de que os senhores tutsis haviam explorado e obtido submissão de hutus por um período longo demais. A servidão, humilhação que os hutus sofreram deveria ter fim. Era hora de honrar o povo majoritário e fazê-lo pela via da subjugação dos tutsis. Esses termos moldaram o desprezo pela etnia que, logo mais, quase seria exterminada. Não se consegue produzir um genocídio sem uma gestão bem

orquestrada, ao longo do tempo, de sentimentos como ódio e ressentimento. A fantasia de extermínio careceu de práticas de humilhação não só como emoções experimentadas particularmente pelos sujeitos, mas também como fato social que organizou a experiência política de todo um país ao longo do século XX.

Desprezos antecedentes

Em uma passagem de *Surviving the Slaughter* (2004), a escritora sobrevivente Marie Béatrice Umutesi chama atenção para como práticas de servidão que hutus prestavam aos tutsis eram cerceadas por humilhações e violências, muitas delas fundadas em instituições tradicionais que exploravam os hutus mesmo antes da chegada da colonização europeia⁵. Nascida em 1959 e pertencente a uma família hutu, ela narra que quando jovem sua tia foi maltratada pela família de sua senhora tutsi, chegando inclusive a receber um castigo público com chibatadas. Umutesi também registra que outros familiares e conhecidos chegaram a ser presos por desrespeito aos seus “mestres tutsis”⁶ quando demonstraram descaso às etiquetas de conduta nesse sistema descrito por ela como servidão camponesa.

A memória familiar narrada pela escritora exemplifica que castigos físicos e práticas de distinção eram vivenciadas por hutus na vigência de um “elitismo tutsi”. A deferência hutu para com tutsis é uma referência encontrada não só em Umutesi, mas aparece também no texto cerne da chamada Revolução Hutu (1959-1961). Esse movimento tinha como reivindicação central a resolução do *problema indígena ruandês* e ficou marcado pela violência contra tutsis, exílios e centenas de mortes. Do ponto de vista dos hutus, era necessário não só a saída de uma Ruanda como colônia belga ancorada numa monarquia tutsi para uma república independente, como também a inversão radical do lugar da etnia hutu nesse esquema. Sua proposta para a transformação social baseava-se em termos como povo majoritário, autoctonia e fidelidade ao país. Trechos do documento conhecido como *Manifesto Bahutu* (1957) afirmam que a “mudança de mentalidade dos ruandeses” era necessária não somente no âmbito da política e das leis, mas, sobretudo, nos costumes⁷.

A elite do grupo majoritário reivindicava não só o fim do sistema de servidão, mas especialmente das moralidades que o constituíam, sugerindo a superação das “funções sociais” e do servilismo hutu. Ele propunha uma moralidade mais moderna, livre do domínio europeu e, principalmente, livre do mando tutsi. Almejava-se que ela fosse democrática, particularmente para hutus. Isso significava abandonar a mentalidade dos “hamitas” como a elite do país. A mensagem possível a depreender desse Manifesto era que o povo majoritário, por meio de uma mudança radical, alcançaria o *status* e, em consequência, o respeito e a honra merecidos por eles.

Na prática, todo o movimento de independência se configurou em situações de extrema violência, perseguições e exílios para muitos tutsis. Os antigos senhores passavam a ocupar outro lugar social, milhares foram exilados, fugiram para países próximos. Os *petit tutsis*, em sua maioria despossuídos, que continuavam

5 O *uburetwa* e *ubuhake* seriam exemplos disso. O *ubuhake* revelaria relações patrono-cliente, que giravam em torno do uso de gado, o *uburetwa* exigia que os trabalhadores hutu passassem dois dias por semana cultivando a terra de um patrono tutsi local.

6 Cabe pontuar que essa não era necessariamente a condição geral de servidão, a família de Scholastique Mukasonga, por exemplo, mesmo sendo tutsi servia a um homem influente, ela também relata a existência de senhores hutus, capazes de estabelecer as mesmas relações com as pessoas, fossem elas hutus ou tutsis.

7 O Manifesto Bahutu foi um documento composto por nove intelectuais hutus ruandeses em 24 de março de 1957 para ser submetido ao governador colonial de Ruanda-Urundi. No documento essa mentalidade aparece como fabulação da administração (tutsi) no país, apontada no documento como abuso do termo “*Umuco’w’Ighugu*” que designa “respeito à cultura e aos costumes de o país”.

em Ruanda, passaram a experimentar gradualmente um antitutismo: termo que expressa a aversão manifesta socialmente contra os tutsis, agora reforçado por normas e direitos políticos.

Em meio a isso, no ano de 1960 ocorreu o “exílio interno” de tutsis para a Região de Bugesera (Mukasonga, 2018) – a família da escritora Scholastique Mukasonga foi uma das deslocadas forçosamente. Um exame do seu livro *Baratas* descreve como, nos primeiros anos da República, proclamada em 1961, aconteceram ataques dispersos contra os tutsis e os grupos de perpetradores hutus saíam impunes. Mortes e perseguições aos tutsis aconteciam em altas cifras nos primeiros anos da saída dos belgas. Mukasonga conta: “Nossa situação agravou-se já em 1967. Desde o começo do ano, sentíamos aumentar a tensão, algo de ameaçador que se aproximava de nós. Entre os bageseras⁸, os conselheiros comunais tinham reuniões misteriosas, às quais só eram convidados os hutus” (Mukasonga, 2018, p. 73).

A vida das mulheres tutsis que cresceram ao longo da segunda metade do século XX foi marcada por uma série de situações de violência e humilhações. Acontece uma coprodução importante entre desumanização, humilhação e violências nesse período, concentrando eventos de extrema importância para entender o engajamento popular no genocídio, bem como as narrativas e tipos de morte presentes nele. Entre o período que antecede a independência e a década de 1990, os tutsis passam a ser chamados de *inyenzis*. Em kinyarwanda, esse termo corresponde à palavra “barata” e foi utilizado com frequência para se referir às pessoas da etnia tutsi em Ruanda. Eles também eram referenciados como “serpentes” ou um “mal da nação” (Mukagasana, 2019, p. 27, tradução nossa)⁹.

Esse tipo de mensagem verbal de invocação cria uma condição de desassujeitamento, de desumanização. Todos os tutsis são solapados ante esses termos, passando a serem indignos de seu reconhecimento como humanos. São reduzidos à sua etnia, e sua etnia é reduzida a essas designações. Essas “pequenas” humilhações sentidas e expressadas conformam também a possibilidade do genocídio. A violência e os modos de se fazer morrer, nesse evento, não só se alimentaram dessas narrativas existentes como as amplificaram. O relato de um homem hutu chamado Ignace ao jornalista Hatzfeld assinala isso: “os lotes de terra fecundavam o ódio sob as colheitas, porque não eram suficientemente grandes para as duas etnias” (Hatzfeld, 2005, p. 239). A experiência dos hutus para com os tutsis, em alguns casos, era de um ressentimento próprio da inimizade; em outros, de uma convivência tolerável, sempre abalada pela desconfiança e pelo cenário e acontecimentos de ordem política não só no país como nos arredores dele¹⁰. Daí, humilhar aquele que era conhecido —muitas vezes íntimo—, num país de vilarejos, significava articular sua “culpa”, seu lugar no esquema do tecido social ruandês, mesmo antes da ideia de uma eliminação total de tutsis.

Cabe notar também que a humilhação opera na maior parte dos relatos da literatura de testemunho do genocídio, como expressão de superioridade étnica. Em atos de hutus ou tutsis é possível interpretar qual era a etnia que gozava de poder pelo direcionamento de suas práticas de humilhação. A depender da etnia que ocupava o lugar de prestígio – ou, se preferirmos, de honra – poder-se-ia

8 Habitante da região de Bugesera local de savana seca e raras chuvas.

9 Originalmente: “ (...) Track the snakes everywhere and kill them. May your magnificent work free the world from evil!”.

10 É possível considerar um problema regional no que tange à questão étnica, já que conflitos entre tutsis e hutus existiam também em outros países na Região dos Grandes Lagos Africanos.

produzir ações mais ou menos eficazes, capazes de criar marcos de distinção, de diferenciação entre as pessoas das diferentes etnias. Inclusive a violência e o desprezo podem ser uma declaração de maior *status*, poder ou de tentativa de elevar seu *status*. No caso hutu, desprezar para se sentir não só moralmente superior a um outro, mas ontologicamente superior ao escarnecer e suspeitar da condição de humano de um tutsi. Portanto, é possível pensar como nos casos acima há uma “produção étnica” que passa por emoções e sentimentos. Jean Baptiste, um dos hutus condenados pelo genocídio, resume isso quando declara: “o tempo nunca secou esse rancor” (Hatzfeld, 2005, p. 239). Com isso, podemos pensar: como se deu, na experiência das escritoras tutsis, as humilhações nessa transposição de um lugar tutsi em Ruanda?

Humilhações cotidianas: o antitutismo e o “lugar” dos tutsis

Nascidas em regiões diferentes, com mais de quinze anos de diferença, duas mulheres sobreviventes do genocídio narram histórias marcadas por situações de intolerância étnica. Mukasonga e Ilibagiza cresceram assistindo a atos de hostilidade perpetrados contra tutsis, direcionados às pessoas das mais variadas idades. Parte das obras de ambas trata dos efeitos desses atos em suas subjetividades e trajetórias familiares.

Mukasonga conta que “os primeiros *pogroms* contra os tutsis estouraram no toussaint¹¹ em 1959” (Mukasonga, 2018, p. 13). Aos três anos de idade, ela presenciou as primeiras cenas de horror, durante o ataque à província de Butare¹², lugar no qual sua família residia. Rememorando esse episódio, ela conta como a mãe conseguiu salvar os filhos escondendo todos entre bananeiras de seu quintal. Dali eles assistiram a uma cena que se repetiria anos depois: um bando de homens hutus gritava, portando facões, armas e bastões; eles incendiaram a casa coberta de palha, o lar de sua família, e também queimaram os estábulos onde estavam os bezerros. Os homens ainda esvaziaram os celeiros cheios de provisões centrais na dieta ruandesa, tal como feijão e sorgo: “Não pilhavam, só queriam destruir, apagar todos os traços, nos aniquilar” (Mukasonga, 2018, p. 13).

Esses ataques às propriedades de famílias tutsis foram comuns desde o início da década de 1960, período entre a Revolução Hutu e a instauração da República. A destruição do gado não era fortuita, o prestígio dos tutsis como etnia estava ligado à posse desses animais. Sendo grupo referenciado como “pastores hamitas”, havia uma relação direta entre a destruição das vacas tutsis e de sua imagem. Nas obras das tutsis é possível entrever como o gado era elemento de prestígio naquela sociedade. A vida tutsi se organizava em torno dele, fosse pelo uso do leite ou pelas muitas utilidades do esterco. O gado também parecia ter a capacidade de “fazer funcionar o mundo dos homens”. Transações como casamentos, rituais de boas-vindas a recém-nascidos, reuniões familiares de ano novo, fabricação de alimentos e até mesmo os elogios dados às mulheres tutsis faziam uso ou referência a esse animal. A posse do gado era, por isso, um elemento imprescindível na socialidade tutsi, fosse pela sua provisão de alimentos ou pelo simbolismo que

11 Dia de todos os santos, 1º de novembro.

12 Butare é uma cidade da Ruanda situada na província do Sul, descrita como lugar de montanhas e tempo fresco.

eles conferiam a essa “classe de pastores”. Mesmo antes, na “sociedade Banyarwanda ele não era produzido para o alimento, mas sim para manter um sinal de prestígio por parte dos monarcas (quanto mais gado, maior a posição social), os quais bebiam o leite e o sangue do gado” (Fonseca, 2016, p. 214). Desta maneira, os ataques de violência almejavam (e destruíram com frequência) esses animais, ícone dos tutsis.

Ataques e ruínas nas casas tutsis são recorrentes na narrativa das sobreviventes (Mukagasana, 2019; Umutesi, 2004; Ilibagiza, 2012). Mukasonga (2017) explica como a construção da moradia tradicional ruandesa (o *inzu*) envolvia não só a família que iria residir ali, como também toda a comunidade de vizinhos e conhecidos. Ela era concebida como espaço capaz de conjugar várias experiências existenciais da família ruandesa tutsi, tida como um lugar de honra para a mulher, sobretudo para as mães. Ao redor do *inzu*, nos quintais, elas estabeleciam uma rede de socialidade reservada às meninas, mulheres já mães e às crianças pequenas. O *inzu* abrigava não só a família, como suas adjacências serviam de espaço para prestar pequenas oferendas aos ancestrais.

A destruição da casa de tutsis, que poderia dispor de estatuto quase *sagrado*, transmitia uma mensagem para além da violência imediata: o lugar no qual se “produzia pessoas”, alimentos, contavam-se as histórias, guardava-se os animais de referência aos tutsis, lugar por excelência de “fazer parentesco” (Carsten, 2004), não era um abrigo seguro para a etnia perseguida. Assim como a aniquilação do gado, a destruição das casas girava em torno da pauta de eliminar qualquer prestígio, qualquer imagem de valor possível de ser atribuída aos tutsis além, é claro, de tornar tutsis despossuídos.

Mas atos de hostilidade para com os tutsis não aconteciam somente em vilarejos e no exílio forçado, eles também eram percebidos em instituições educacionais nas cidades. Durante o período em que estudavam, tanto Ilibagiza como Mukasonga sofreram constrangimentos diversos por serem as poucas garotas tutsis na escola. A primeira delas, nascida em Kibuye e que residiu na aldeia de Mataba, no extremo oeste de Ruanda, narra como, aos dez anos, descobriu que as etnias existiam por causa de uma chamada étnica.

Apesar de ter perdido sua casa anterior em um ataque de um grupo hutu, sua família não tocava no assunto das diferenças étnicas ruandesas. Foi na escola que Ilibagiza aprendeu. As chamadas tinham intenção de humilhar, marcar lugares e tornar público para os alunos como etnia era uma questão significativa. Não pertencer ao grupo hutu poderia significar diversas dificuldades ao longo de sua vida. Ilibagiza exprime que ser uma tutsi estudante era motivo suficiente para produzir rechaço da maioria da turma e dos professores.

Como Mukasonga, ela era uma das poucas tutsi aprovada nas cotas reservadas a essa minoria. Ambas afirmam: o acesso não era obtido por mérito, mas por sorte, em um sistema de seleção excludente que imperava desde a Revolução Hutu. Se, por muitos anos, a disparidade provocada por uma educação quase exclusivista aos tutsis da elite imperou, na infância de ambas as escritoras, as cotas garantiam a ascensão do grupo majoritário hutu. O acesso quase restrito à educação era um

estímulo para que hutus ocupassem espaços políticos importantes.

Portanto, durante a infância e adolescência das escritoras, uma pessoa poderia ter seu ingresso no liceu vetado só por ter a etnia paterna tutsi. E mesmo a estadia daqueles poucos tutsis estava sujeita à condição de excelência, acompanhada do dever de “passar o mais despercebido possível”, o que se mostrava difícil devido a referências feitas à aparência tutsi, como a altura, o tipo de cabelo e o formato do rosto, com especial atenção aos narizes tutsis tidos como “retos demais”. Não só isso, a produção da diferença acontecia por meio de pequenos gestos, posturas que pareceriam semelhantes para um olhar estrangeiro. Não raro se encontra na bibliografia sobre Ruanda como tutsis e hutus eram grupos semelhantes compartilhando a mesma cultura, a mesma língua e a mesma aparência. A dificuldade em “saber quem era quem” parecia ocupar as classificações burocráticas mesmo após a independência do país. Desde a década de 1930, carteiras de identidade foram adotadas como modo de “certificar” a etnia do portador. Mukasonga, Umutesi e Ilibagiza contam como esse documento poderia modificar posturas, significar violências ou hostilidade ao portador tutsi.

Como explica Mukasonga, mesmo as freiras brancas responsáveis pelo liceu exerciam, contra a jovem, expressões de antitutismo; elas “mudavam” o olhar ao saberem que ela era uma *inyenzi*. Como era uma criança, ela não conseguia identificar se eram direcionados a ela desprezo, desconfiança ou raiva. E ela conclui: se no exílio em Nyamata, ela e sua família haviam conhecido a perseguição violenta, ao ingressar no liceu *Notre Dame de Cîteuax* ela experimentaria cotidianamente humilhação e rejeição¹³. Aos doze anos parecia ainda mais difícil abandonar seu *status* de tutsi.

Por se sentir diferente, Mukasonga passou a ter vergonha de si mesma, do seu corpo; raspava o cabelo para que ele não “denunciasse” sua identidade. No internato, como todas as alunas eram responsáveis por atividades de manutenção do lugar, a direção dividiu todo o corpo discente em grupos. Na pequena equipe de limpeza de Mukasonga, todas as outras estudantes eram hutus. Isso levava a jovem a fazer todo o trabalho do grupo, pois, como ela explica, não precisava nem de ordens: ser a única tutsi lhe gerava uma “ética” da prontidão – “Como havia dito o burgomestre de Nyamata¹⁴, os tutsis não tinham mais o direito ao orgulho” (Mukasonga, 2018, p. 88).

Para Mukasonga, no liceu, a hora das refeições era o momento mais difícil do dia porque todas as alunas conversavam, mas ninguém se dirigia a ela; os olhares “pesavam” sobre ela, denunciando sua aparência. A presença de uma *inyenzi* era repugnante para as jovens hutus daquele lugar. Em razão disso, ela passou a comer por último, se alimentando somente dos restos de feijão com caruncho que ninguém tocava. Como efeito desse conjunto de situações, a jovem tutsi chorava escondida, sentindo “uma estranha maldição” pesar sobre ela. Por não se sentir integrada nem aceita, ela acreditava estar no lugar errado: “Ainda que usássemos o mesmo uniforme, a distância entre mim e elas continuava intransponível” (Mukasonga, 2018, p. 93).

Como estratégia, para essas e outras humilhações diárias, e aqui considero

13 Internato localizado na capital Kigali, considerado o melhor colégio de Ruanda naquela época.

14 Nyamata do kinyarwanda significa “país do leite”; é uma cidade localizada no distrito de Bugesera, local de exílio da escritora e de sua família.

humilhação tanto como um ato e, simultaneamente, como uma emoção (Decca, 2005; Díaz-Benítez, 2019), Mukasonga desenvolveu uma “solicitude exagerada”, esperando que bons resultados fossem sua proteção contra essa maldição de ser uma *inyenzi*. O fato de Mukasonga “escolher” se alimentar de restos, a necessária ausência de orgulho que ela deveria ter, demonstram como os valores anti-tutsi estavam presentes décadas antes do genocídio. Excluída das práticas alimentares capazes de conferir estatuto moral e, neste caso, produzir dignidade (Moreira, 2019), ela se sente rejeitada. Creio que a ausência de orgulho citada por Mukasonga pode ser entendida não por um viés negativo, como esse termo comumente é pensado, mas com o valor de “ser tutsi”, com a própria ideia e honra de uma etnia.

O tema do orgulho tutsi aparece em outros testemunhos (Hatzfeld, 2005; Gourevitch, 2006; Ilibagiza, 2006) e ele atravessa a própria história interétnica ruandesa. Tutsis eram, desde a época que comandavam o país, estereotipados como arrogantes, altivos e presunçosos. Mukasonga no liceu tentava exercer atitudes opostas a isso.

As interações das tutsis com as meninas hutus são mediadas por atos de rejeição, traduzidos como distâncias intransponíveis e olhares “pesados”. Esse peso funciona aqui como sinestesia, conjugando não só a rejeição, mas a consciência dela. Por isso, muitas vezes, vergonha-humilhação são inseparáveis. Esses termos são recorrentes na narrativa de Mukasonga, que, por sentir/sofrer vergonha-humilhação, identificava uma espécie de maldição, uma falha moral tutsi contida no seu corpo, na sua altura, nos seus traços. Como considera Coelho (2012), o trabalho simbólico realizado pelos sentimentos de desprezo e compaixão demarcam *status*. As situações narradas pela escritora tratam disso. Ser ignorada era não participar de uma ordem social, era ser designada a ocupar um lugar. Assim como ser bem tratada pelas colegas hutus (episódio de outra passagem do livro) era uma espécie de “tolerância maldita”, ela também demarcava lugares e posturas, oscilantes num limbo entre o rechaço e a aceitação sempre frágil e provisória.

Miller (1997) considerou, ao escrever sobre a humilhação, que ela pode não só estar embaraçada com sentimentos de vergonha, mas também com um medo da humilhação; e isso pode ambicionar, nas pessoas, posturas que são em si pretensões estratégicas de distanciamento. No caso de Mukasonga, sua postura é ambígua. Ela é tanto o inverso disso, expresso por meio da prestatividade exagerada, de sua postura de prontidão, como se estivesse em dívida com as outras estudantes, o que pode ser visto como uma tentativa de aproximação, de forçar a entrada para uma posição mais humanizada; como também de evitação, ela “sacrifica o orgulho tutsi” do qual sua etnia é acusada e tenta, por estratégias diversas, existir no improvisado e na insistência de um futuro mais digno – o liceu era meio para isso. Também passa a se excluir porque já era excluída, o medo de novos arranjos de humilhação a coloca numa situação que ela mesma enxerga como degradante, também autoimposta e socialmente aprovada. Para evitar um condensamento de práticas humilhantes, ela se dispõe a uma posição de humildade, de subserviência. Ela não precisava ser ordenada para realizar este autoflagelo, o reconhecimento social evocava isso porque a humilhação tutsi era um fenômeno

social desde a Revolução.

Esse exemplo demonstra como há afinidades entre humilhação como um ato, emoção e como um fato social. Só é possível acontecer esse exercício de humilhação e desprezo em nível local das autoras porque estava em vigor um regime que produzia discursos e fazia circular narrativas e perseguições com este propósito. Era uma forma mais ou menos generalizada de se relacionar com a imagem tutsi, uma espécie de regra moral da coletividade hutu. Interessante notar como, na experiência entre os sujeitos, ela poderia se organizar tanto no sentido da humilhação ou da recusa em fazê-la. O que, por sua vez, dependia de fatores como redes de socialidade, posses, parentesco etc.

Como Miller (1997) aponta, se apresentar como humilde pode proteger os sujeitos contra várias possibilidades de humilhação, contra “zonas de vergonha”. Por isso, para Mukasonga, desempenhar a atitude de “serva”, “lacaia não oficial” das jovens garotas – que manifestavam um antitutismo que se estendeu por décadas até o genocídio – para evitar habitar a “zona de vergonha”, é uma postura servil que tenta dar conta do sentimento de inadequação experimentado por ela.

Cabe lembrar que essas humilhações cotidianas se somam às outras humilhações já experimentadas pela escritora e por sua família. Viver em um exílio forçado significava ter o cotidiano perturbado assiduamente pela privação e violência. Os militares em Nyamata “(...) estavam lá para lembrar, constantemente, que éramos: serpentes, *inyenzis*, baratas, que não tinham nada de humano, que um dia deveriam ser exterminadas” (Mukasonga, 2018, p. 69). Ataques de soldados contra as meninas quando elas buscavam água no rio, raptos e estupros de garotas consideradas bonitas, granadas lançadas na estrada pelas quais os tutsis transitavam entre vilarejos são destacados por ela como memórias de infância.

Mas o perigo não se dava somente fora de casa. Às vezes, os tutsis desterrados de Nyamata eram confinados por toque de recolher: “fechados dentro de casa, ficávamos paralisados de terror, não ousávamos nem mesmo conversar” (Mukasonga, 2018, p. 71). A perseguição podia interromper as missas de domingo, evento que reunia alto número de tutsis. Os bandos de homens hutus podiam se reunir quando qualquer evento de violência acontecia em outras regiões do país, ou mesmo em zonas vizinhas. As “autoridades comunais, [eram] bastante zelosas em manter o ódio e atizar a violência” (Mukasonga, 2018, p. 72). Essas e tantas outras práticas se constituíam em repetições a ponto de se tornarem lembranças exemplares para Mukasonga e servem de exemplo da humilhação como um fato social. Elas também foram fulcrais para que fosse gestada a ideia de uma “solução final”.

A construção de um cotidiano composto das mais variadas violências anti-tutsi na trajetória de toda uma etnia devia muito às narrativas das quais foram feitos usos e abusos durante o domínio colonial, como a tese hamítica já mencionada. Creio ser possível sublinhar, por meio das trajetórias de Mukasonga e Ilibagiza, o caráter eminentemente processual do genocídio ruandês. Essas sobreviventes narram a construção temporal que se utilizou de narrativas e teorias racistas para justificar a eliminação dos tutsis. Suas biografias são marcadas por acontecimen-

tos de violência e desumanização, como formulei: antes de um genocídio, precisam acontecer pequenas outras coisas violentas e que beiram a uma aniquilação, uma situação limite em menor escala (Mendonça, 2021). Essa literatura expõe isso, ao mostrar como ele foi “acontecendo”, como assumia diferentes dimensões e módulos a depender de qual província, de qual família e de quanta sorte se tinha a seu dispor.

Fazer morrer nos “100” dias de 1994

Após 26 anos, há um consenso na literatura especializada acerca da premeditação do genocídio. Ele foi organizado, gestado, projetado e experimentado ao longo dos anos (Des Forges, 1999; Mamdani, 2002; Chrétien, 1995). Acontecimentos anti-tutsi se corporificaram em práticas capazes de animalizar, desumanizar e contribuir para um tipo de movimento: “transformar” um tutsi em *inyenzi*. Como expressão de rebaixamento, esse vocábulo era citado nas conversas cotidianas, transmissões de rádio, revistas e também estava nos discursos de autoridades hutus locais e militares, na altura do genocídio e antes dele, como demonstrei.

O termo se tornou uma referência para a perseguição étnica. O sentido imputado por *inyenzi* era de que tutsis, tal como esses insetos, eram astutos, se escondiam e, ao mesmo tempo, eram dignos de nojo, mereciam ser massivamente massacrados. Na altura do genocídio, Yolande Mukagasana, tutsi e uma das primeiras a escrever sobre o genocídio ruandês, escutou uma transmissão no rádio que dizia:

“Faça uso de seus facões!”, grita o apresentador. “Coloque barreiras”. Nenhuma “cobra deve escapar do seu alcance”. “Você está trabalhando para o futuro e a glória de seu país. Aprenda como reconhecer e eliminar nosso inimigo interno; aquele que nos roubou e nos escravizou por séculos” (Mukagasana, 2019, p. 15, tradução nossa)¹⁵.

Mukagasana e seu marido temiam por suas vidas e pela vida de seus três filhos. Ela foi a única sobrevivente e escreve que, de certo modo, era esperado um massacre da sua etnia. Seu relato e das outras tutsis apontam para uma governabilidade do genocídio (distribuição de armas, reuniões políticas de planejamento do genocídio etc.). Mukagasana, em boa parte de seu livro *Not my time to die* (2019), narra como em torno dos meses do genocídio aconteceu também uma espécie de socialidade das matanças na qual os hutus eram convocados, estimulados, reunidos e cobrados de “trabalhar nos campos”, eufemismo para eliminar tutsis.

O tempo presente do evento do genocídio foi marcado por mutilações, assassinatos cruéis, modos lentos de se fazer morrer ou deixar vivo em sofrimentos para que se pudesse morrer, estupros de mulheres e meninas. Suas marcas, ainda se fazem presente nas lembranças de muitos sobreviventes. As marcas de violação dos corpos, a indiferença aos corpos empilhados em valas coletivas ou em rios – continuavam ali como prova do trabalho dos homens hutus, em muitos casos também espalhados ao longo das estradas. Jogar corpos nos rios parecia cumprir

15 Originalmente “Let us revenge the appalling assassination of the much loved Juvénal Habyarimana by these cockroaches, and let us revenge, at the same time, that of Melchior Ndadaye, the late President of Burundi, on 21 October 1993. Track the snakes everywhere and kill them. May your magnificent work free the world from evil!”

a promessa das propagandas anti-tutsi de lançar fora os invasores, de despachar os hamitas pelo mesmo lugar no qual eles supostamente tinham chegado em Ruanda.

A mensagem enunciada por meio dessas e de tantas outras práticas contidas no genocídio era que “o tutsi não deveria apenas morrer, mas morrer no tormento”. Em alguns relatos dos homens hutus entrevistados por Hatzfeld (2005), a caçada e a morte de tutsis parecem gerar prazer. O rebaixamento das vítimas sugere uma postura em êxtase de alguns hutus envolvidos no genocídio. Havia um regozijo por parte de muitos homens. Hatzfeld (*idem*) demonstra que isto podia pendular entre uma banalidade da rotina das mortes e o prazer/avidez pelas mortes. Tão logo, os sujeitos utilizavam táticas como gritar nomes dos conhecidos, lhes prometendo falsamente salvaguarda. Quando se capturavam alguns tutsis, eram cortadas partes específicas dos corpos: pés e mãos – isso servia duplamente para impedi-los de fugir e para “diminuir” a estatura daqueles reconhecidos como os altos e esguios.

Embora trate de contextos diferentes, Araújo (2012, p. 224) escreve sobre dois significados do simbolismo de mortes violentas: destituição da humanidade de quem morre e a posição de juiz ocupada por quem mata, definindo os modos de matar. Esse modo de fazer morrer visava demonstrar uma “força hutu”, cujo sentido vai além de uma dimensão material e física, inclui também uma ambição de fazer desaparecer do social qualquer imagem de quem se mata: partir os tutsis, desmembrá-los, torná-los irreconhecíveis.

Durante o genocídio, um cunhado de Mukasonga, antes de ser morto, foi ferido e depois recebeu cuidados para que não morresse; posteriormente seus pedaços foram sendo arrancados pouco a pouco (Mukasonga, 2018). Uma morte que provoca altos níveis de dor e produz uma mensagem: a de que o homem tutsi não detém mais o próprio corpo, ele pertence a outro, a uma outra etnia que lhe deseja soffredor, que lhe coloca humilhado. É certo que execuções “rápidas” também aconteciam, mesmo elas dispunham de uma proximidade pelo uso do facão. Mesmo tão próximo, haviam distâncias intransponíveis entre o hutu e o tutsi. Eram inimigos no sentido que Mbembe imputa a este termo: “remete para um antagonismo supremo. No seu corpo, na sua carne, é aquele a quem se pode provocar a morte física porque ele nega, de modo existencial nosso ser” (Mbembe, 2017, p. 82).

Uma espécie de humilhação contra a negação dos hutus se aplica aos tutsis; generaliza-se o ódio contra a etnia que gozava de honra, poder e prestígio no passado. Isso exigiu manipular memórias e histórias sobre as etnias e sobre o futuro que se projetava no genocídio. Esse etno-horror não começa no evento; o medo da morte e de como se poderia morrer também não. Tratava-se da “criação de mundos de morte” onde o corpo que era morto entraria para um sistema de significado (Mbembe, 2017); é a transformação de uma economia do inimigo interno, em que ódio, desejo de vingança e da humilhação se tornam projeto político (*idem*).

Isso fica explícito nos modos de fazer morrer deste evento, que estão relacionados com o que desenvolvi ao longo deste texto sobre modalidades possíveis de humilhação, tanto uma situação emocional dos sujeitos, como uma “hostilidade

aberta” e socialmente tangível. O que expressaria mais o rebaixamento do que aniquilar a diferença e pretender eliminá-la de sua visão? É o plano político da humilhação no seu limite, a humilhação generalizada e definitiva. Por meio dela, vítimas precisavam ser “reduzidas”, seja pelos atos de violência física, discursiva ou simbólica¹⁶.

Podemos, por isso, argumentar que houve exercício cotidiano e espreado de violação do senso de integridade dos tutsis, fundamental para a formulação do evento e para seu “estilo” das mortes. Mas hutus “sabiam” que os tutsis que eles caçavam eram humanos e não baratas e, por isso, os torturavam: queria se revelar aos tutsis que eles não sabiam quem eram. Miller (1997) chamou isso de *prazer perverso*. As nomeações faziam pastiche das atitudes tutsis. “São andarilhos excepcionais”, se movimentam a noite como o inseto que lhe dá nome: baratas. Como animais invasores, a Frente Patriótica Ruandesa (exército de exilados tutsis responsável por “tomar” o poder e “finalizar” o genocídio) minava as fronteiras daquele país.

Por isso argumento que a constituição e demarcação das etnias em Ruanda pode ser pensada também a partir de atos de hostilidade dirigidos, pois havia uma socialidade por meio da produção da humilhação e do desprezo. A humilhação era um dispositivo de hierarquização, que atualizou e ativou dinâmicas de violência étnica; conjugada com outros sentimentos hostis, ela foi fundamental para a elaboração dos modos de se fazer morrer. Como apontei, há uma importância da condição colonial para alguns arranjos e inimizades, pois um genocídio precisa não só de um cenário de hostilidades no seu tempo presente, como também de uma produção contínua de desconfianças e desavenças, muitas vezes motivadas pela produção cotidiana de rebaixamento, desprezo e rancor entre hutus e tutsis. Cabe destacar também uma intensa relação entre processos de humilhação, desumanização e violência, como explicitarei na experiência das escritoras e dos assassinos. Importante notar como esses três termos se confundem, condensam e às vezes são exercidos em conjunto numa certa situação. No genocídio, os limites entre esses termos não se encerram apenas no exercício da morte, porque mesmo depois dela ainda há a intenção precisa de humilhar e violentar os corpos mortos: valas, latrinas coletivas e pilhas de corpos eram vistas ao longo das estradas que ligavam vilarejos e cidades. Rebaixar no momento da morte, humilhar além da morte.

Considerações finais

A literatura de Mukasonga, Ilibagiza, Umutesi e Mukagasana contribui para abordagens de aspectos menos retratados acerca do cotidiano em Ruanda. Algumas lacunas sobre cotidiano étnico e experiências pessoais são preenchidas pela escrita dessas mulheres: as dificuldades do exílio, o longo processo de construção do ódio, percalços do reconhecimento/identificação étnicos, boatos e tantas outras aparentes banalidades mostravam como, progressivamente, o cenário nas províncias e vilarejos de Ruanda foi se tornando inóspito a tutsis ou a qualquer um que demonstrasse apoio a eles. Dessas narrativas emergem diversos modos de lidar

16 Assim como é possível afirmar um certo projeto contido nessas práticas, a humilhação assumia variadas formas, e forças a depender da região, dos contextos afetivos interétnicos: há casos de esposos se engajarem na caça aos tutsis para não terem sua esposa (tutsi) morta, ou pior, ter que matá-la. Há casos que homens matavam o dia todo, mas escondiam tutsis vizinhos e amigos em casa, embora a maior parte dos relatos retratem uma “generalização” da violência e da disposição dos homens.

com a dor da perda, mas também com a “dor da memória” que resta somente a elas, as poucas pessoas que estão vivas de suas famílias antes numerosas.

“Um genocídio nunca é perfeito”, registrou Mukasonga (2018) justamente porque sempre sobra alguém para contar, alguém para testemunhar, uns vivos que contam sobre os mortos. O conteúdo dessa literatura é a evidenciação de algumas das vozes sobreviventes que atualmente se ocupam de relatar suas histórias atravessadas pelo genocídio. A escrita, para a maior parte das autoras aqui abordadas, significou “processo terapêutico”, forma de construção de si no mundo após o evento, e um modo de lidar com suas dores e também com suas memórias. Mukasonga (2017) confessa que escrever é tecer a mortalha para o corpo ausente de sua mãe, é viver uma parte importante do trauma. Mas esse movimento tão rico da literatura ruandesa, e tão potente em demonstrar as vicissitudes das interações entre etnias se encontra com outra tendência no continente africano, uma literatura de trauma na qual

a memória e a lembrança colocam efetivamente em jogo toda uma estrutura de órgãos, todo um sistema nervoso, toda uma economia das emoções, no centro das quais se situa necessariamente o corpo e tudo o que o extrapola. O romance mostra também como a lembrança pode ocorrer por meio da dança e da música, ou então do jogo de máscaras, do transe e da possessão. Não existe, portanto, memória que, num dado momento, não encontre sua expressão no universo da sensível, da imaginação, e da multiplicidade. Assim, em vários países africanos que enfrentaram o drama da guerra, a lembrança da morte está diretamente escrita no corpo ferido ou mutilado do sobrevivente e é a partir desse corpo e de suas debilidades que se recria a memória do ocorrido (Mbembe, 2018, p. 214-215).

Neste caso, a lembrança é registrada por meio da escrita, todavia, a lembrança da morte e de processos tão hostis não furtam das escritoras o ato de escrever como um exercício de vida. Nesse conjunto de narrativas elas fazem das recordações, impressões e memórias matéria-prima para ir além do luto. Elas recordam, reorganizam e contam através de seus textos aquilo que o longo processo de hostilidade tentou subjugar sua humanidade: “Eu continuo a reconstruir a vida sobre a morte!”, reflete Mukagasana (Donikian, 2010)¹⁷.

A interpretação de um evento tão complexo me parece mais heterogênea quando nelas são inclusos os olhares, informados pela memória do trauma, das pessoas que relembram no seu corpo, lugar para o qual as mais variadas violências eram destinadas, o que era não só a morte, mas a vida em Ruanda. No caso da literatura dessas escritoras, mais do que um resultado, lembranças e memórias são a condição de narrativa e de possíveis reordenamentos de suas vidas.

Recebido em 10/02/2021

Aprovado para publicação em 03/08/2021 pela editora Kelly Silva

17 Originalmente : “ (...) Je continue de reconstruire la vie sur la mort!”.

Referências

- ARAÚJO, Fábio. *Das consequências da “arte” macabra de fazer desaparecer corpos: violência, sofrimento e política entre familiares de vítimas de desaparecimento forçado*. Tese (Doutorado em Antropologia e Sociologia) – Universidade Federal do Rio de Janeiro - UFRJ, Rio de Janeiro, 2012.
- CARNEY, James J. *Rwanda before the genocide: catholic politics and ethnic discourse in the late colonial era*. Oxford: Oxford University Press, 2014.
- CARSTEN, Janet. *After kinship*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- COELHO, Maria Claudia. Gênero, emoções e vitimização: percepções sobre a violência urbana no Rio de Janeiro. *Sexualidad, Salud y Sociedad – Revista Latinoamericana*, n. 10, p. 10-36, 2012.
- CHRÉTIEN, Jean-Pierre. Hutus e tutsis no Ruanda e no Burundi. In: AMSELE, Jean-Loup; M’ BOKOLO, Elikia (Orgs.). *No centro da etnia: etnias, tribalismo e estado na África*. Trad. Maria Ferreira. Petrópolis: Vozes, 2017. p. 169-212. (Coleção África e os africanos).
- CHRÉTIEN, Jean-Pierre. *Ruanda: Les médias du génocide*. Paris: Karthala, 1995.
- CHRÉTIEN, Jean-Pierre. *Le défi de l’ethnisme: Rwanda et Burundi, 1990 – 1996*. Karthala Editions, 1997.
- CHRÉTIEN, Jean-Pierre. *The great lakes of Africa: two thousand years of history*. New York: Zone Books, 2003.
- DECCA, Edgar Salvadori de. A humilhação: ação ou sentimento. In: MARSON, Izabel; NAXARA, Márcia (Orgs.). *Sobre a humilhação: sentimentos, gestos, palavras*. Uberlândia: EDUFU, 2005. p. 105-115.
- DONIKIAN, Denis. *Rwanda: qui sème la haine récolte la défaite*. Disponível em: <https://denisdonikian.wordpress.com/tag/yolande-mukagasana/>. 08 ago. 2010. Acesso em: 12 jul. 2021.
- DES FORGES, Alison. *Defeat is the only bad news: Rwanda under Musinga (1896 – 1931)*. Dissertação (Mestrado em História) – Yale University, New Haven, 1972.
- DES FORGES, Alison. *Defeat is the only bad news: Rwanda under Musinga, 1896 –1931*. Madison: University of Wisconsin Press, 2011.
- DES FORGES, Alison. *Leave none to tell the story: Genocide in Rwanda*. 1999. Disponível em: <https://www.hrw.org/legacy/reports/1999/rwanda/>. Acesso em: 5 out. 2020.
- DÍAZ-BENÍTEZ, María Elvira. O gênero da humilhação: afetos, relações e complexos emocionais. *Horizontes antropológicos*, Porto Alegre, ano 25, n. 54, p. 51-78, maio/ago. 2019.
- GILBERT, Catherine. *Writing trauma: the voice of the witness in Rwandan women’s testimonial literature*. Tese (Doutorado em Filosofia) – University of Nottingham, Nottingham, 2013.
- GOUREVITCH, Philip. *Gostaríamos de informá-lo de que amanhã seremos mortos com nossas famílias: histórias de Ruanda*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.
- HATZFELD, Jean; D’AGUIAR, Rosa Freire. *Uma temporada de facões: relatos do genocídio em Ruanda*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.
- ILIBAGIZA, Immaculée; ERWIN, Steve. *Sobrevivi para contar: o poder da fé me salvou de*

- um massacre. Trad. Sônia Sant'Anna. Rio de Janeiro: Fontanar, 2012. (e-book).
- MAMDANI, Mahmood. *When victims become killers: colonialism, nativism and the genocide in Rwanda*. Princeton: Princeton University Press, 2002.
- MBEMBE, Achille. *Políticas da inimizade*. Lisboa: Antígona, 2017.
- MILLER, William Ian. *Humiliation*. New York: Cornell University, 1997.
- MOREIRA, Evelize Cristina. *Comida de Teranga: a migração senegalesa à mesa*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Federal do Rio Grande do Sul – UFRGS, Porto Alegre, 2019.
- MAQUET, Jacques. The kingdom of Rwanda. In: FORDE, Daryll (Ed.). *African worlds: studies in the cosmological ideas and social values of African peoples*. London: Oxford University Press, 1954.
- MBEMBE, Achille. *Sair da grande noite. Ensaio sobre a África descolonizada*. Luanda: Mulemba, 2014.
- MBEMBE, Achille. *Crítica da Razão Negra*. São Paulo: n-1 edições, 2018.
- MUKAGASANA, Yolande. *Not my time to die: a testimony*. Kigali: Huza Press, 2019.
- MUKASONGA, Scholastique. *A mulher dos pés descalços*. São Paulo: Nós, 2017a.
- MUKASONGA, Scholastique. *Baratas*. São Paulo: Nós, 2018.
- NEWBURY, Catharine. *The cohesion of oppression: clientship and ethnicity in Rwanda, 1860-1960*. New York: Columbia University Press, 1988.
- NEWBURY, Catharine. Background to genocide: Rwanda. *A Journal of Opinion*, v. 23, n. 2, p. 12-17, 1995.
- NEWBURY, Catharine. Ethnicity and the politics of history in Rwanda. *Africa Today*, n. 44, v. 2, 1997.
- NEWBURY, Catherine; NEWBURY, David. The genocide in Rwanda and the Holocaust in Germany: parallels and pitfalls. *The Journal of Genocide Research*, v. 5, n. 1, p. 135-145, 2003.
- SELIGMAN, Charles Gabriel. *Races of Africa*. London: Thornton Butterworth, 1930.
- SEYFERTH, Giralda. Formação de identidades culturais em contextos migratórios. In: ENCONTRO ANUAL DA ANPOCS, 29. *Anais...* Caxambu, 25-29 out. 2005. São Paulo: ANPOCS, 2005. v. 6.
- TAYLOR, C. Christopher. Sacrifício rei, estado ruandês e genocídio. *Caderno CRH*, n. 24, p. 63-79, 2011.
- UMUTESI, Béatrice, M. *The ordeal of a Rwandan refugee in Zaire*. Madison: The University of Wisconsin Press, 2004.

Dá tamaquaré pra ele! Humanos e animais entre poder e humilhação na Amazônia Paraense¹

Give him “tamaquaré”! Humans and animals between power and humiliation in the Pará State, Amazon, Brazil

DOI: <https://doi.org/10.4000/aa.8913>

Bruno Rodrigo Carvalho Domingues

Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Porto Alegre, RS, Brasil.

Mestrando em Antropologia Social pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Bolsista da Comissão de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – CAPES.

ORCID: 0000-0003-4724-8380

brunodomingues121@gmail.com

Neste artigo, analiso o que chamei de cosmoerotismo amazônico, uma forma particular de acesso ao cosmos para a interferência na vida afetivo-sexual dos seres humanos na Amazônia Paraense, especialmente na cidade de Abaetetuba, por meio do uso de “patuás” para o amor e para o sexo, confeccionados a partir da interação entre humanos, animais, plantas e caboclos. O uso dos patuás acarreta algumas consequências, dentre as quais a humilhação, aqui analisada à luz de teóricos que acionam essa emoção hostil, ancorados nas relações de poder. Os resultados apontam para a formação de complexos emocionais desenvolvidos a partir da relação entre humanos e não humanos.

In this article I analyze what I called Amazon cosmoerotism, a particular form of access to the cosmos for interference in the affective-sexual life of humans in the Para State, Amazon - Brazil, especially in the Abaetetuba City, based on the use of “patuás” for love and for sex, made from the interaction between humans, animals, plants and caboclos. The use of patuás has some consequences, including the humiliation that will be analyzed using theorists who think this hostile emotion is anchored in power relations. The results point to the formation of emotional complexes developed from the relationship between humans and non-humans.

Cosmoerotismo Amazônico. Poder. Humilhação. Diversidade Sexual e de Gênero.

Amazon Cosmoerotism. Power. Humiliation. Sexual and Gender Diversity.

Tayana recebeu uma encomenda². Tratava-se de uma amiga que sofria por não se sentir desejada e buscava melhorar seu potencial de atração e desempenho sexual para assim ter todos os *homens que quisesse aos seus pés*. Para isso, decidi recorrer à médium que prepara diversas poções para o amor e para o sexo. Tayana, que se afirma uma pessoa espiritualizada, é uma mulher transexual, experiente na feitura de trabalhos, patuás, amarrações e feitiços. Assim, logo atendeu a amiga, obedecendo bem às regras para o preparo de um patuá. Essas regras são as primeiras das várias normas para o uso de feitiços durante o ato sexual. Então iniciam a conversa entre cliente (quem procura por um patuá) e médium (quem o prepara). Tayana e sua cliente sentaram-se e conversaram sobre os problemas amorosos e sexuais da cliente, cujo nome não me foi revelado, mas que chamarei de Débora. Ela explicou por que busca satisfazer seus impulsos eróticos a partir da magia, e estes motivos se concentram em seu desejo de conseguir seduzir qualquer homem. Ela gosta da ideia de ver os homens desejando-a e da possibilidade de sair para uma festa e, sem dificuldades, conseguir todos aqueles que deseja.

Tayana explicou que, neste caso, não se trata de um feitiço de longo prazo, tampouco uma amarração, mas de um patuá atrativo: a confecção de um produto para uso pessoal, que pode ser um fluido, um sabonete, um perfume, um óleo, uma defumação, devendo ser aplicado nos órgãos genitais antes das relações sexuais ou em qualquer parte do corpo antes de ir ao encontro com a pessoa por quem sente desejo. O uso destes produtos na pele antes do encontro tem o potencial de atrair a pessoa desejada, enquanto o uso nas genitálias promove a sensação de que aquela experiência sexual é única, os orifícios aparentam ser mais *apertadinhos* para quem penetra, fazendo com que o/a parceiro/a queira fazer sexo mais e mais vezes com aquele/a que usa o produto. Tayana explica que não é tão simples quanto aparenta ser. Mais que confeccionar um fluido, é preciso compreender o que forma os poderes de atração e sedução destes e foi assim que Tayana marcou uma consulta às cartas para Débora. O objetivo era que as entidades mostrassem como andava a vida afetiva da cliente, pois a médium precisava ter certeza de que, caso ajudasse a amiga, não se arrependeria depois. Afinal, todo patuá tem também consequências, então é preciso que o cliente saiba exatamente o que quer.

Consulta feita. As cartas indicaram a Tayana que tudo estava indo bem na vida de Débora, e que ela estaria autorizada a ajudar a amiga. A médium então pede para que a amiga anote, num bloco de notas, o que será necessário para a preparação do patuá: neste caso, Tayana opta pelo *sexo da bota*, ou *buceta da bota*, indica algumas ervas de sua preferência, uma vela em formato de cachorro popularmente conhecida como “vela cachorrinho” e, para finalizar, pede que Débora colete os “pentelhos” de sua vagina. Assim, Tayana teria um “material espiritual” da cliente, que também seria inserido no patuá.

Nas palavras que seguem sintetizo os resultados de pesquisa de minha monografia do curso de Bacharelado em Ciências Sociais, onde cunhei o termo *cosmoerotismo amazônico* (Domingues, 2019) a fim de possibilitar a análise sobre as interações entre

1 Uma primeira versão deste artigo concorreu ao Prêmio Lévi-Strauss da Associação Brasileira de Antropologia no ano de 2020. Este texto contou com comentários/revisões de Artur Castilho, Camila Braz, Cleiton Rocha, Flávio Barros, Mariah Torres Aleixo, Pablo Quintero e Sofia Favero, a quem deixo aqui minha gratidão. Estendo meus agradecimentos também aos pareceristas anônimos da Anuário Antropológico, pelas excelentes sugestões, e à CAPES pela bolsa de estudos.

2 Todos os nomes elencados neste texto são fictícios para preservar a identidade dos/as interlocutores/as.

humanos e não humanos em uma cidade no interior da Amazônia paraense para finalidades afetivas e sexuais. A anedota de abertura vem de uma das conversas que constam em meu diário de campo e a escolhi para iniciar este texto por sintetizar bem os resultados da pesquisa. Naquele momento, eu buscava compreender o uso de feitiços para o amor e para o sexo em uma cidade do interior da Amazônia paraense, Abaetetuba (Figura 1). Abaeté, como é popularmente conhecida, se situa às margens do Rio Maratauíra e é povoada por pouco mais de 100 mil habitantes, tendo sido famosa durante o século XX pelos muitos engenhos de cana que existiam ali, se tornando uma das principais produtoras de cachaça do país.

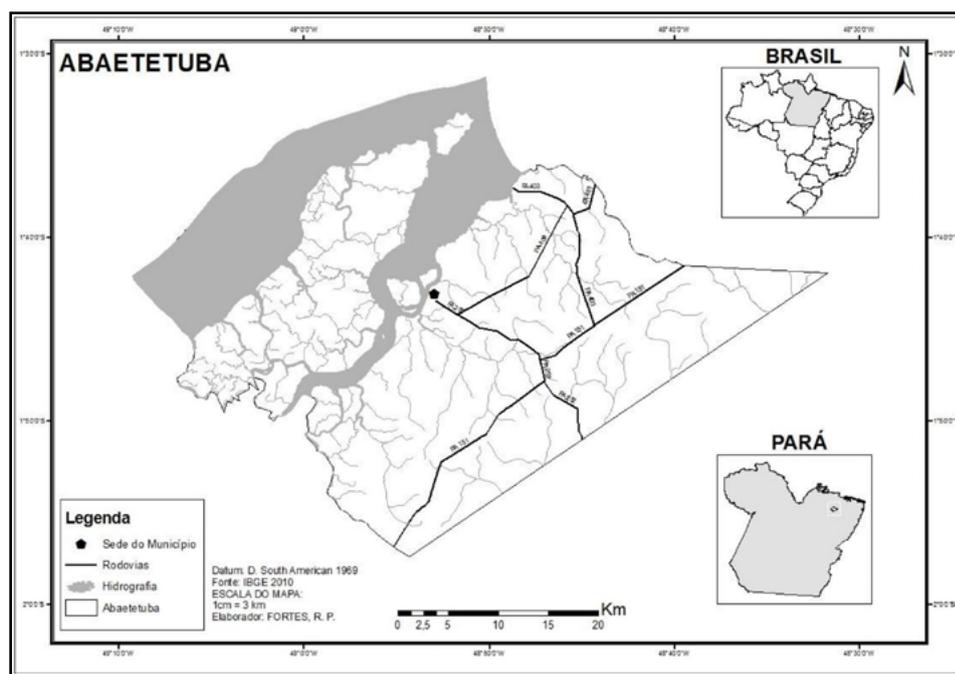


Figura 1 - Mapa de Localização do Município de Abaetetuba - PA.

De lá para cá, muita coisa mudou. A cidade, que já foi predominantemente rural, ganha um forte núcleo urbano, se relacionando economicamente não mais com a produção de insumos alcoólicos, mas a partir do setor de serviços, comércios atacadistas e varejistas, sobretudo nas proximidades da “beira”, como é conhecida a principal feira livre da cidade. Durante o século XXI, a cidade volta a aparecer no cenário regional, nacional e internacional, mas dessa vez como a “capital do brinquedo de miriti”, esculturas feitas com a medula do pecíolo de uma palmeira abundante na Região Amazônica, o miritizeiro (*Mauritia flexuosa*). A cidade, entre muitas poéticas traduzidas por seu intelectual mais famoso, João de Jesus Paes Loureiro, possui políticas e poéticas indizíveis: o erotismo, a busca pelos afetos e a magia.

Refiro-me ao uso de feitiços para atrair parceiros afetivos e sexuais, como os banhos de cheiros e o sexo do boto, que comumente são atribuídos apenas ao circuito mais famoso destes produtos: as erveiras do mercado do Ver-o-Peso, em Belém, capital do Pará. Sendo um antropólogo que nasceu, cresceu e viveu no interior da Amazônia até o momento em que precisou se deslocar em função das titulações acadêmicas, sempre estive em contato com Abaetetuba, seja por ser de família materna abaetetubense, seja por ter nascido e vivido na cidade vi-

zinha, Barcarena. Desenvolvo pesquisas nessa cidade desde quando iniciei a vida acadêmica, conhecendo desde as ilhas, ramais, estradas, e mesmo sua urbe, que defini como meu universo de pesquisa, dessa vez para analisar como feitiço, cosmologia, erotismo, gênero, sexualidade, emoção e poder operam no fazer social de uma cidade amazônica. Metodologicamente, a pesquisa foi conduzida a partir da observação participante (Malinowski, 1978) e espontânea, da coleta de dados etnoecológicos (Amorozo *et al.*, 2002) e entrevistas abertas.



Figura 2 - Vista interna de uma “cabana” de produtos religiosos localizada em Abaetuba/PA.

Esses ditos feitiços partem da comercialização de produtos da biodiversidade para o amor e para o sexo em cabanas, como são conhecidas as lojas de produtos religiosos (Figura 2) e estão espalhadas por diversos bairros de Abaetetuba. De tudo um pouco se comercializa nessas cabanas, sempre relacionado ao sincretismo religioso. Nas cabanas, há sempre uma prateleira grande com produtos relativos aos desejos (cosmo)eróticos: buceta da bota, pênis do boto, pó de tamaquaré, perfume da pomba-gira, chega-te-a-mim, agarradinho, velas em formato de santos e entidades (Figura 3a), genitálias (Figura 3b), animais (Figura 3c), entre muitos outros. Estes produtos são comprados por clientes que passam por demandas afetivas e sexuais, os quais podem ou não consultar um médium antes da compra. O médium é uma pessoa que se considera espiritualizada e entende sobre os preparos dos patuás, não necessariamente vinculado a uma religião ou a uma casa religiosa. São eles os responsáveis por consultarem o cosmos, que, por sua vez, dá o “aval” acerca do que é preciso comprar e a autorização para interferir na vida afetiva de outrem – os/as médiuns consultados/as sempre exigem o consentimento das entidades para a feitura do patuá.

170



Figura 3a - Velas coloridas em formatos diversos: encantados, santos católicos, animais e genitálias.



Figura 3b - Velas coloridas em formatos diversos: falo e vulva.



Figura 3c - Velas coloridas em formatos diversos: animais (touro, cachorro) e coração.

Os produtos comercializados nessa prateleira possuem as finalidades de: 1) atrair parceiros sexuais; 2) amarrar parceiros afetivo-sexuais para relacionamento duradouro; 3) repelir parceiros abusivos; 4) amansar o companheiro para melhorar a convivência ou facilitar traições; 5) vingar-se por ter amado em vão, entre tantas outras. A principal motivação para procurar um médium ou uma cabana, segundo os próprios médiuns, proprietários de cabanas, e de acordo com o imaginário social da urbe, é o sofrimento. Tal motivação pode não condizer com as expectativas dos próprios clientes, pois são tratados a partir da interpretação outra de seus sentimentos³.

3 Minha atual pesquisa, desenvolvida prioritariamente entre os "clientes", já possui resultados parciais que contestam essa motivação pelo sofrimento; contudo, neste texto procuro ser fiel aos dados e às imagens que aqueles que não usam os produtos produzem sobre os clientes.

Os sofrimentos comumente elencados dizem respeito ao sofrer por não ser amado, não ter um par, ter sido traído, querer vingança. O/a cliente por vezes é estigmatizado pela sociedade abagetubense como incapaz de relacionar-se “espontaneamente”. Segundo os interlocutores⁴, os/as clientes estão em busca do alívio do sofrimento, agenciando o sofrer a partir do cosmos. Há muitas formas de buscar este alívio e embora haja um “roteiro” de procura ou mesmo consequências muito próximas, as formas como as relações são tecidas se diferem a partir das necessidades de uso dos feitiços.

Dentre os interlocutores desta investigação, Denis é um homem cisgênero⁵, branco, heterossexual, médium de orientação religiosa de Mina Nagô/Umbanda sendo filho de santo de um terreiro na cidade, no entanto, realiza pequenos trabalhos em sua própria residência, onde planejava um dia ter sua própria casa religiosa. Ellen é uma mulher cisgênera, negra, cozinheira e médium, filha de santo da mesma casa em que Denis é iniciado e, tal qual o médium, realiza pequenos trabalhos e sobretudo “bruxarias”, como gosta de afirmar, em sua própria residência. Janaína é uma mulher cisgênera, negra, filha de médium e funcionária de uma cabana popular na cidade, fez uso de um banho de rosas para conquistar um namorado, mas não se considera uma cliente, pois não aciona constantemente esses produtos. Tayana é uma mulher trans, negra, se considera uma pessoa espiritualizada, transitou por diversas religiões até decidir *trabalhar para o bem dos amigos*. Os médiuns são um elo entre entidades, clientes e materiais dos feitiços; a eles cabe receitar os patuás atrativos para as conquistas afetivo-sexuais, como na anedota de abertura, e em cada elemento do feitiço a ser realizado há uma associação a elementos humanos e não humanos na busca da resolução dos problemas dos afetos entre humanos.

Se observarmos os detalhes da indicação da médium, o sexo da bota se trata da genitália da fêmea do Boto Tucuxi (*Sotalia fluviatilis*), que é cortada e defumada, comumente comercializada nas cabanas. O uso da genitália do animal está associado aos muitos dizeres, mitos e tabus que envolvem a figura do boto na Amazônia, sobretudo ao caráter sedutor do animal, que, na cosmologia amazônica, se transforma em humano e sai para dançar e seduzir jovens mulheres de comunidades rurais, ribeirinhas e interioranas, fazendo com que elas passem a carregar em seu ventre um “filho do boto”. A criança que nasce nessas comunidades sem a figura do pai presente é associada ao parentesco com o delfim da Amazônia.

Já quanto aos materiais espirituais, Tayana recomenda que se retirem partes do corpo humano que crescem constantemente, como cabelos, pentelhos, unhas, pelos e, portanto, materiais puros, e que se evitem os materiais espirituais impuros: esperma, sangue menstrual, suor, pois estes são elementos que nosso corpo descarta, que apodrecem se mantidos fora do organismo. Como esses fluidos perecem, o potencial de atração também seria apodrecido, morto, prejudicando assim o uso e para além, gerando consequências irreversíveis a quem usa e também a quem é “enfeitado”, pois os fluidos corporais possuem forças que a médium não pode deter.

Todo patuá é um feitiço, podendo gerar consequências que podem ser negati-

4 Na primeira etapa da pesquisa, não foi possível entrevistar os clientes, devido aos tabus sobre o uso dos produtos. Explico: não se pode dizer que faz uso destes produtos, para que eles não percam os efeitos; assim, não foi possível acessar os clientes. Contudo, na atual etapa da pesquisa, os clientes foram ouvidos. Não apresento tais dados neste escrito por questões éticas: a pesquisa é desenvolvida em outra instituição e a partir de outras prerrogativas que não necessariamente as que socializo aqui.

5 Mais do que um indivíduo que se identifica com o gênero imposto ao nascimento, tendo como base o sexo biológico, uma pessoa cisgênera partilha de um sistema (ou CISTema) de poder que constitui as arquiteturas hierárquicas e colonialistas estabelecidas no curso da história e da subjugação dos grupos sociais a partir de uma norma, de um padrão de humanidade. Para uma boa discussão sobre cisgeneridade, consultar a dissertação de mestrado de Viviane Vergueiro (2016).

vas para quem faz o uso, pois mexe com forças do cosmos, sendo a principal consequência a humilhação de outrem ou a própria humilhação. Explico: humilhar a outrem é a possibilidade de a pessoa enfeitada ser difamada na cidade quando se tem notícias de que foi vítima de feitiço; humilhação de si se dá quando a pessoa que faz uso destes produtos é vista pela sociedade abaetetubense como alguém fracassado que não consegue, pelas vias ditas normais, conquistar parceiros afetivos e sexuais, ou vista como promíscua, pois a busca por melhorar o potencial de atração para sexo casual é recebida pelos cidadãos como um elemento que atesta a *vulgaridade* e a *prostituição* no imaginário popular sobre a vida sexual das mulheres abaetetubenses.

Humilhação opera aqui seja como objetivo do ato de rebaixamento, seja com o mau uso de um patuá. Ambos acarretam consequências sentidas dentro os espaços de sociabilidades que os indivíduos frequentam e variam de acordo com os marcadores sociais da diferença que compõe estes indivíduos.

Uma Amazônia cosmoerótica

As sociedades amazônicas são sociedades complexas e possuem configurações próprias de mundo, como podemos observar no trabalho de Maíra Melo e Flávio Barros (2016, p. 125-126), no qual apresentam a tridimensionalidade do mundo quilombola na Amazônia, dividido em “mundo dos espíritos”, “mundo dos vivos” e “mundo dos encantados”, e nos escritos de Harris (2004) *apud* Albuquerque e Faro (2012, p. 62), em que, na realidade das encantarias amazônicas, “o mundo dos homens seria interligado pelo Céu e pelo Fundo”. Segundo Raymundo Heraldo Maués (1995), há nessa forma de pensar o mundo, as concepções católicas de céu-inferno, em que no céu se resguarda o paraíso dos cristãos, servos de Deus, enquanto o inferno se apresenta como oposição ao paraíso. Contudo existe, entre esses planos, o “fundo”, onde habitam os encantados, ou seja, seres que não experimentaram o morrer, mas se encantaram e hoje habitam as profundezas dos rios, matas, cidades, habitando imaginários e protegendo territórios. Há seres humanos que conseguem interseccionar esses mundos, seriam as figuras dos pajés, sacacas e outras denominações. Tal conformação de mundo sugere pensar que a forma como as pessoas o habitam pode ter outras conotações que não as daquele mundo dualista, da oposição céu-inferno.

Sugiro pensar o cosmoerotismo amazônico como o conjunto de signos entre humanos e não humanos (animais, encantados, espíritos e demais seres cósmicos) que moldam as relações amorosas e sexuais, não no sentido de analisar o amor dos humanos e não humanos entre si, mas como humanos recorrem aos não humanos para o atendimento aos seus impulsos eróticos. O cosmoerotismo amazônico, em meu entender, é o momento em que se recorre a – ou se ativa – uma perspectiva cósmica amazônica de alcançar o amor ou o prazer, num processo multilateral, pois, ao mesmo tempo em que os humanos acessam o cosmos, o cosmos experimenta novamente as relações humanas.

Eduardo Galvão (1955) aponta que os olhos do boto funcionam como um amuleto que atrai o amor, também sendo utilizado na elaboração de feitiços. Napoleão Figueiredo (1994), quando escreve sobre bichos que curam, aponta o erotismo por trás da figura do boto na Amazônia. Flávio Barros (2016) relata um “causo” de um pescador que foi encantado pela “bota”, e que teria transado com ela, o que causa estranheza em alguns leitores, haja vista que os mitos amazônicos relatam o boto sempre em figura masculina que sai da água com porte elegante, vestido de branco, com um chapéu na cabeça, e seduz mulheres em festas, encantando-as e engravidando-as, e posteriormente parte para o rio quando novamente retorna à forma antiga.

Luisa Elvira Belaunde (2015 p. 552) também aponta a existência de relatos sobre “mulheres-boto namorando homens”. Fazendo menção ao folclorista Câmara Cascudo, Belaunde (2015 p. 552) diz que “na beira dos grandes rios navegáveis da Amazônia brasileira, existia a lenda popular de que os botos habitam grandes cidades debaixo da napa dos rios. Nesse mundo subaquático, eles possuem tecnologias modernas e seus corpos são belos e sedutores”.

Durante a minha primeira aproximação ao campo desta pesquisa, os interlocutores iniciais diziam que o boto é uma figura sedutora e que está muito próxima dos humanos. A vulva da bota (ou *sexo*, *xiri* e *buceta*, como preferem) é similar à vulva da mulher cisgênera e por isso alguns pescadores, quando passam longos períodos distantes da terra firme, transam com as botas que capturam durante as atividades de pesca – algo que um dos entrevistados também me contou em forma de “lenda”:

Dênis: Você sabe a lenda da bota como aconteceu?

Bruno: Da bota não, só do boto.

Dênis: Como é a do boto?

Bruno: Um boto que se transforma em homem bonito que vai para as festas namorar as meninas ribeirinhas...

Dênis: Não, não! Esse é um sentido folclórico do boto, o boto é um encantado, ele vai nos terreiros de mina, ele é uma entidade, meu pai mesmo ele recebe o boto branco... [...] Tem também a outra lenda folclórica de que um pescador esticou sua rede assim, no rio, e aí uma bota ficou presa lá na rede... Quando ele foi tirar, ele viu que o sexo da bota era idêntico ao da mulher e ele resolveu ter relações com a bota e ele morreu em cima dela de tão gostoso e tão parecido que era (Entrevista com Dênis, setembro de 2017).

O boto opera de modo a “avivar” a potência sexual de quem entra em contato com esse animal/encantado, tal qual já havia sido apontado por Jerônimo Silva (2014) e não é o único mito na Amazônia que erotiza suas personagens. Quando pensamos na figura da Iara, uma sereia que encanta pescadores com sua beleza e canto, percebemos esta erotização, assim como quando pensamos no mito do Ataíde, definido como um “monstro” protetor dos manguezais dotado de enorme pênis, utilizando-o para espantar aqueles que destroem os mangues. Este ser mí-

tico aparece nas narrativas orais de diversas comunidades na região do Salgado Paraense, fazendo uso da sua gigantesca condição fálica para deflorar homens e mulheres que promovem atrocidades à natureza. Comumente, a homossexualidade masculina nesta região pode ser associada aos imaginários sobre o Ataíde (Silveira; Souza, 2014).

Quando João Jesus de Paes Loureiro analisou a cultura amazônica, definiu-a como sendo permeada por imaginários em grande parte erotizados (2001), repletos de signos/símbolos que se converteram semioticamente de acordo com o meio, mudando de função (2007). Se a conversão semiótica é o processo pelo qual um aspecto da cultura amazônica é materializado em outro signo, os produtos comercializados em cabanas e que provêm do contato com o imaginário erotizados poderiam nos sugerir outras relações quando operados no cotidiano.

Bruna Bitencourt, Glécio Lima e Flávio Barros (2014) desenvolveram pesquisa de campo no Mercado Público do Guamá, em Belém/PA, onde encontraram diversos produtos, como “buceta da bota”, olho do boto, tamaquaré (pequeno lagarto da espécie *Uranoscodon superciliosus*), jiboia (família de serpentes), entre outros, sendo comercializados pelos feirantes e amplamente recomendados para “amansar” ou “atrair” parceiros. A associação das genitálias de animais a problemas de ereção masculina ou falta de libido feminina também foi sinalizada por Fraxe (2004) e Barros *et al.* (2012). Débora Lopes (2015) analisa usos da biodiversidade capazes de “levantar a moral do homem”, que precisam ser tratados com técnicas específicas para que funcionem como estimulante sexual masculino, com rituais de extração e preparo fundamentais para o bom funcionamento dos estimulantes.

Existe ainda uma vasta produção em antropologia amazônica que dá conta de um universo onde se tem uma forte presença religiosa – pelo catolicismo popular, ou as religiões de matriz africana –, uma forte correlação entre gênero e tabus de sangue ou conhecimento tradicional entre mulheres para os cuidados íntimos, como os estudos de Maués (1995), Figueiredo (1996), Motta-Maués (1994) e Pinto (2004). Tais estudos sugerem interações entre os mundos nessas Amazônia interseccionadas por noções de cosmologia ou de conhecimentos tradicionais/ancestrais, sendo pertinente associar tais noções às atividades de regulação dos códigos morais, satisfação no campo afetivo-sexual, alívio do sofrimento, relações de poder, com consequências a serem estabelecidas no jogo das dinâmicas sociais, o que se pretende com este escrito.

Do desejo à humilhação e o desejo por humilhação

Ao buscar por Tayana para resolver um problema relacionado ao “sofrimento por não se sentir desejada”, mais do que fortalecer o *self*⁶ a partir de um produto (cosmo)erótico, Débora busca poder de “ter qualquer homem aos seus pés”, mostrando que na lógica desta procura se situa também a busca pela dominação e pela inversão dos papéis sexuais histórica e socialmente construídos de que homens dominam/detêm o controle em uma sociedade fundada no machismo e no heteropatriarcado. Esta busca pela inversão das posições desiguais também é reforçada

6 Na noção de Erving Goffman (2009).

quando, para isto, se utilizam velas em formato de cão a fim de docilizar homem, e termos como “ter aos meus pés”, ou ervas com nomes que também evocam o caráter de dominação, como “chora nos meus pés”. Fica nítido que o que se busca é inverter as lógicas de submissão e dominação, de modo a colocar aquele que foi construído enquanto sujeito universal e dominante sob o domínio de quem foi construído como frágil, vulnerável, dócil.

No entanto, a subversão escancarada à norma se dá somente na esfera da vida privada, pois a lógica do segredo é impetrada também seguindo a construção social das desigualdades produzidas pelo sexo, alguém que busca por estes feitiços é visto pela sociedade abagetubense a partir de estigmas impregnados – na noção de Erving Goffman (1988) – que giram entorno não somente da imagem de incapaz de conseguir um amor pelas vias ditas *normais*, mas, quando mulheres, também da promiscuidade, uma vez que o principal estigma associado à busca por feitiços para o sexo e não para o estabelecimento de amores duradouros é o da prostituição:

Quem mais utiliza os produtos com finalidades apenas sexuais são as mulheres da vida, prostitutas. Elas buscam esses produtos para atrair mais clientes. Só que isso é muito perigoso porque, por exemplo, tem mulher que chega comigo e diz que quer fazer uma defumação de sexo da bota no xiri, isso é um perigo, a defumação cura aquela vagina pra sempre, o homem que comer essa mulher vai virar um patinho, um pateta. Muitas prostitutas fazem isso para conseguir fidelizar determinados clientes que elas sabem que têm dinheiro, é muito perigoso, o cara vira um zé buceta, só faz o que ela quer, dá tudo o que ela quer. Isso aliado ao perfume do tamaquaré, Deus o livre... (Entrevista com Denis, setembro de 2017).

176

Há um estigma inerente ao uso dos patuás com finalidade sexual por parte das mulheres, ainda que não se conheça ao certo a motivação do uso. Abaetetuba é uma cidade cujo cotidiano, segundo Luciélma Silva (2013, p. 45-46), é marcado por práticas machistas, em que as mulheres que optam por não estabelecerem casamentos são comumente vistas a partir da figura das “solteironas” e “coitadinhas”, havendo forte estímulo ao matrimônio. No quesito *vida financeira*, as mulheres do município ocupam empregos com maior remuneração que os homens, mas quando Silva realizou sua pesquisa, ainda era comum encontrar casos em que eram os maridos que administravam os rendimentos das esposas.

Os patuás atrativos devem ser utilizados em segredo, pois a descoberta de que uma mulher faz uso dos patuás acaba por sujeitá-la a diversos constrangimentos cotidianos, como as fofocas ou a distorção de sua liberdade sexual, visto que, na própria fala de Dênis, percebe-se uma forte associação dos atrativos a prostituição, gerando comentários.

Janaína: Todo mundo ficava falando, minhas amigas namorando e eu não,

daí a minha mãe ficava “ô minha filha toma um banho de rosas pra ver se tu desencana”, eu fiquei depois com aquilo na cabeça, com o tempo todo mundo cobra que a gente tenha alguém, então eu vim aqui pro trabalho e a Zilda me deu uns banhos. Passou assim um mês apareceu um menino na praça querendo me conhecer, daí eu aceitei e a gente tá com 4 meses agora.

Paira na urbe certa moralidade que circunscreve as mulheres em ideais de representação de acordo com o tipo de atrativo: se atrativo sexual, associação a prostituição; se banho de rosas, associação a uma imagem romântica e estática de mulher, aprisionando-as em formas únicas e essencializadoras. O jogo do segredo, além de permitir a fuga dessas imagens externas, influi em outros fatores da dinâmica social. Por um lado, o segredo deve ser mantido para que a honra do cliente não seja maculada, e, por outro, para que o patuá funcione e o feitiço não seja quebrado.

Se por um lado a mácula da honra feminina está na atribuição da prática a imagens essencializadas, o rebaixamento da honra dos homens geralmente ocorre em função de serem tidos como “alvos” dos feitiços e associações à domesticação e docilização na relação com suas parceiras. A domesticação vem imbuída de atribuições *a priori* não humanas a esses homens, comparações com animais ou apelidos que os comparam com seres inanimados. Jan Smedslund (1997) afirma que a humilhação é uma emoção hostil que representa a violação mais profunda da dignidade pessoal do ser humano, processo que, para Ana Vicentini Azevedo (2005), baseia-se no rebaixamento do sujeito ao nível de um objeto.

O homem acometido por um patuá atrativo é visto na sociedade abaetetubense como um *canoá*, termo utilizado para designar um homem que vive sob as ordens de sua esposa, precisam ser “remados”, “pilotados” por elas, por isso a comparação ao objeto. As mulheres dos homens-canoas geralmente são acusadas de utilizar estes produtos, seja esta uma acusação real ou não. Canoá se tornou apelido, por exemplo, de homens e mulheres que, ao serem convidados a algum evento com amigos de uma das partes de um casal, primeiro pedem permissão do/a companheiro/a.

No que diz respeito aos materiais utilizados na feitura de um patuá, muitos deles são de origem animal, como o pó do tamaquaré, o pó do jabuti (*Chelonoidis carbonaria*) (Figura 4), a atração⁷ da bota e do boto (Figura 5), a água da jiboia, mas podem ter origem vegetal ou representar elementos da animalidade, muito presente também nos nomes das velas e plantas, como “cachorrinho”, “touro manso”, entre outros. A lógica que opera aqui diz respeito às relações de poder e das relações entre humanos e não humanos (animais e/ou entidades)⁸ no sentido de que quanto maior for a humanidade atribuída aos animais, maior é a possibilidade de ele atender aos desejos dos humanos, mas não somente. É necessário que, dentre as formas de humanidade atribuída a estes animais, esteja o poder.

7 O mesmo patuá recebe vários nomes – atração, gostosinho, sexo, óleo, perfume do boto ou da bota – bem como as versões mais populares no fazer social, como xiri da bota, buceta da bota, pênis do boto, de modo que se confere maior humanidade a esses animais.

8 Utilizo as noções de humanidade e animalidade de Tim Ingold (1994).



Figura 4 - Da esquerda para a direita: Sexo da Bota, Pó do Fígado do Urubu, Pó do Jabuti e Pó do Tamararé.



Figura 5 - Sexo da Bota e do Boto, engarrafados em pequenos frascos.

Há, para o cosmoerotismo amazônico, duas formas de se estabelecer a humanidade em um animal: auferindo caracteres positivos ou negativos. Ambos operam a fim de satisfazer a manutenção das relações de desejo sexual e poder. Assim, quando se utiliza o tamararé, o jabuti, o uruá (caracol da família *Lymnaeidae*) ou o ambuá (Classe *Diplopoda*) na feitura de patuás, se usa porque, na relação com os humanos, eles demonstram estar sempre medrosos, frágeis, fingem-se de mortos, escondem-se dentro de cascos ou conchas e são facilmente capturados. Ao longo do trabalho de campo, foi comum deparar-se com discursos como os de que esses animais são “bobos”, “patetas”, “trouxas”, o que também acontecia com animais

domésticos, como os cachorros que “vão nos braços de qualquer um”, “são fiéis e bobos” ou “quando levam bronca abaixam a cabeça ou escondem-se entre as pernas de seu dono”. Quanto ao boto e à bota, a relação é de sedução e erotismo já fortemente presentes no imaginário amazônico.

As características auferidas a estes animais, porém, não necessariamente dizem respeito à unidade biológica que compõe seus organismos, mas à atribuição de características *a priori* animais, porém construídas nas relações sociais. Um jabuti não se esconde no casco porque é bobo, mas porque se sente ameaçado por um predador dentro de seu ciclo biológico. Assim, a relação de poder entre humanos e não humanos se estende para as relações entre humanos, não na perspectiva de obter animalidade, mas de tomar novamente para si a humanidade que foi auferida a estes animais no fazer social.

Quando Tayana orienta que é necessário “domar” a pomba-gira, implica em estabelecer ali uma relação com o cosmos que não vê as entidades como seres supremos e dotados de soberania, mas como sujeitos cósmicos que já experienciaram as relações humanas (quando frisa que pombas-giras são da falange da malandragem) e que, portanto, devem ter as relações com o erotismo negociadas num jogo que nem sempre é igual. A desigualdade não se espraia apenas sobre os seres humanos, mas também sobre o cosmos, mostrando que as negociações, as vantagens e desvantagens são relacionais e que ambos os lados são dotados de agência.

As prerrogativas de Tayana sobre os “materiais espirituais puros e impuros” também nos possibilitam refletir, à luz de Mary Douglas (1976), sobre as noções de pureza e impureza/perigo, pois quando a médium alerta que o uso de materiais espirituais impuros podem gerar consequências terríveis, sugere haver na impureza certa regulação das ordens sociais. Nessa regulação, o sagrado-profano deve se afastar de materiais que carregam forte carga genética e perecível daqueles que os usam: sangue menstrual, esperma e suor, que, em contato com os seres cósmicos, podem causar sentimentos de obsessão/posse por parte das entidades que participam do impulso erótico e desequilibrar as negociações. Durante a pesquisa de campo, me deparei com relatos como o da médium Ellen:

Tem também alguns feitiços que assim... São muito nojentos (risos), eu recomendo pra quem tem coragem, mas são muito fortes, mexem com forças absurdas que é muito difícil até para o médium deter. Uma é o sangue da menstruação! Coloca um pouco numa bebida forte, concentra ali toda a tua energia, a pessoa fica querendo saber só de ti, de mais ninguém! [...] Tem também com o esperma e essa eu te falo que eu mesma já fiz, me arrependo até hoje. (...) Primeiro eu amansei ele com esses mais simples, perfume de tamaquaré, essas coisas... Então depois que ele já tava fazendo só as minhas vontades eu pedi pra ele pra gente transar de camisinha, a gente não usava né Bruno?! Então eu tinha que amansar primeiro pra que ele não suspeitasse, porque ele sabia que eu sempre fui metida com essas coisas. Então eu peguei a camisinha, juntei ela com um monte de porcaria:

tamaquaré, uruá... Coloquei tudo dentro da concha do uruá e fui numa cuieira, peguei uma cuia bem verde, abri, coloquei dentro e enterrei depois de deixar do lado de uma vela com formato de pênis cortada no meio. Daí o pau dele só subia comigo, com ninguém mais... Eu percebia que tinha dado certo porque ele tava diferente, dava pra ver que ele tinha tentado me trair de novo e não tinha conseguido (Entrevista com Ellen, setembro de 2017).

Muito embora Tayana tenha informado que o sangue e esperma sejam materiais espirituais impuros e não recomendados para a utilização em patuás, pois apodrecem e o amor ou desejo que se pretende também seria apodrecido, a médium Ellen recomenda a utilização desde que se tenha “coragem”. Em nenhum momento, Ellen elenca as palavras “pureza” ou “impureza” com relação aos materiais espirituais, de modo que as noções do puro e impuro são estabelecidas de acordo com cada médium a partir de princípios ou dilemas morais. Como bem aponta Kelson Chaves (2010), as práticas de interferência em questões amorosas não possuem uma regra, mas são condicionadas ao jogo da moralidade entre médium, entidade, práticas e clientes. Ellen apresenta uma questão fundamental sobre o uso deste tipo de material espiritual, ao dizer que uma de suas consequências é tornar a pessoa “um escravo em vida”, que é o ato de rebaixar o indivíduo à abjeção das suas próprias vontades para a satisfação das vontades alheias, indo de encontro ao dito por Tayana, de que a humilhação faz parte também do processo de obtenção de afeto/sexo pelo cosmos.

No contexto do cosmoerotismo amazônico, as práticas de rebaixamento podem acontecer quando se busca um patuá com o objetivo de humilhar outrem, o que chamei de *humilhação intencional*, ou seja, a busca por um patuá não como forma de conquistar alguém, mas como remédio a uma ferida moral, um ressentimento. O objetivo é fazer com que um possível algoz se sinta como a sua vítima, em uma perspectiva de vingança, um instrumento por excelência da humilhação. Para Lindner (2001), toda humilhação gera um desejo de retaliação.

A vingança via feitiço abre brechas para que um dentre os envolvidos se sinta mais humilhado que outro quando a “mironga” é descoberta, estabelecendo certa dialética da humilhação. Um novo ato de rebaixamento é alçado como uma tentativa de anulação da humilhação provocada por outrem, ou transforma-se em violência física/moral/letal com, até onde se sabe, outro feitiço, tal qual a literatura antropológica clássica de Evans-Pritchard (2005) sobre feitiçaria como um sistema de acusação, onde um se sente mais prejudicado que outro.

Eu sempre aconselho a mandar de volta, pois eu penso “se a pessoa te machucou, se ela fez algo pra você sofrer, ela também deve sofrer”. Então quando me procuram pra desmanchar eu dou o conselho de mandar de volta. Agora mesmo eu estou mandando de volta a amarração que uma mulher fez pro ex-marido, ela está no Rio de Janeiro e ele aqui, ela queria vê-lo humilhado, sem emprego, sem libido e correndo atrás dela. Ele me procurou, e olha que ele é evangélico, fizemos uma consulta e percebi que

ela tinha mandado amarrar ele. Então perguntei se ele queria se vingar e como ele queria, se queria só que ela sofresse a humilhação que ele sofreu ou se ele queria algo a mais. Ele disse que queria ela sofrendo e morta, então infelizmente ela vai morrer, eu não posso fazer nada, o direito é dele, a vingança é um direito de quem sofre (Entrevista com Denis, fevereiro de 2018).

Para Denis, o sujeito humilhado pode se vingar pelo feitiço da maneira que achar que deve. Uma vez que teve a sua dignidade/honra violada, ninguém deve interferir na forma como a pessoa deseja ser vingada. Portanto, se um sujeito que foi humilhado deseja pôr fim à vida de quem lhe causou esta humilhação, esta reivindicação torna-se um direito e o médium não interfere na forma, visto que somente quem viveu aquilo pode determinar o peso de seu sofrimento. Todavia, diversas são as controvérsias envolvidas, pois cada médium pode estabelecer sua conduta moral diante desses casos. Denis opta pela não interferência, Tayana alega se recusar a realizar trabalhos que não sejam “para o bem” ou que podem sobrecarregá-la posteriormente com o peso da culpa.

A *humilhação como consequência* não tem a prática do rebaixamento como fim, mas como um possível meio de conseguir seus objetivos. Explico: o intuito com o uso de uma defumação de “sexo da bota” pode ser melhorar o desempenho sexual, não para “ter alguém aos seus pés”, menos ainda alguém específico. Há casos em que o uso da defumação está para o fortalecimento do *self* daquela/e que o faz, mas pode acontecer de alguém se apaixonar pela pessoa que utiliza o patuá apenas para si e essa pessoa não retribuir o afeto, fazendo com que haja perseguição e humilhação pelo enfeitiçamento por acaso.

Denis alerta que optar por utilizar um patuá é ter ciência (mas nem sempre) de que satisfazer seus impulsos eróticos ou necessidades urgentes pode significar favorecer a si a partir da humilhação amorosa do outro, mesmo que de maneira não intencional. Há, no entanto, formas diferentes (e desiguais) de sentir a humilhação, sobretudo na esfera pública das relações cotidianas, as quais aponto nas palavras que encerram este texto.

O espetáculo no cotidiano: gênero e humilhação

Quando as emoções estão imersas em relacionamentos afetivo-sexuais, há outros marcadores e outras emoções a serem evidenciados, como a relação entre gênero e os sentimentos hostis. Homens e mulheres participam e produzem a partir da interação com os afetos e sentimentos hostis complexos emocionais que agrupam diversos sentimentos operando nas dinâmicas sociais de modo articulado, estabelecendo suas micropolíticas (Coelho, 2010). Quem procura por um patuá o faz por uma motivação emocional, um desejo gentil ou hostil; e o uso acarreta consequências que encaminham para a humilhação e para uma interação pública entre ato de usar um patuá o ato humilhante gerado.

Na ordem privada, a humilhação é dotada de um caráter relacional que a situa

de acordo com o tempo e espaço, mas de modo subjetivo para a pessoa que sofreu o ato. Estes aspectos subjetivos e bem circunscritos espaço-temporalmente vem à tona, sobretudo, quando a humilhação atinge a esfera da vida pública e, sobretudo, quando está marcada pelas relações hierárquicas de gênero, raça ou sexualidade. Vivemos uma imersão na espetacularização da humilhação a partir de um conjunto técnico, estético e simbólico que possibilita a interação entre quem protagoniza o espetáculo e o espectador. Um crescente incentivo às jocosidades dos atos humilhantes está presente cada vez mais em pegadinhas, videocassetadas e demais programas de entretenimento, sugerindo que assistir à humilhação do outro se tornou prática corriqueira (Díaz-Benítez, 2015; 2019).

Mais que um afã pelo espetáculo da humilhação no cotidiano, parece haver demasiada repetição da interação entre espectadores e espetáculo, sugerindo que as formas cotidianas são repetidas rotineiramente num mesmo espaço. O que, para Armindo Bião (2009 p. 94), se trata da identificação prévia dos participantes do espetáculo da vida cotidiana “reconhecíveis socialmente por seus figurinos, adereços e posturas corporais, por suas formas de expressão vocal e gestual, reveladoras de estados de consciência e de corpo, simultaneamente de teatralidade e espetacularidade”. Quando em Abaetetuba são feitas acusações de “canao” ou de “feiticeira” para que as jocosidades deem início ao espetáculo, estas somente são possíveis por haver características do que se convencionou chamar de “canao” ou “feiticeira”, estando o comportamento humano moldado de acordo com a expectativa do espectador.

Observa-se uma série de desigualdades no sentir a humilhação pública: mulheres são vistas como incapazes de conquistar homens ou são vistas pela ótica da promiscuidade num constante processo de estigmatização anterior ao acionamento dos feitiços e de uma rede de cosmoerotismos – os estigmas de solteironas e coitadinhas baseados no imaginário de que as mulheres necessitam casar-se, ter filhos e cuidar de seus homens. O feitiço, quando mantido em segredo por parte dessas mulheres, parece oferecer mobilidade e possibilidade de jogo com as hierarquias estabelecidas pela dominação simbólica (Bourdieu, 2007) a partir das tradições e do resgate da humanidade conferida aos animais não humanos tidos como submissos, por intermédio das entidades e de uma cosmologia amplamente partilhada pelo grupo social.

Mas, se por um lado às mulheres se reserva a possibilidade do jogo com as hierarquias, os relatos apresentados sobre vinganças reforçam o que Díaz-Benítez (2019) nos informa sobre confiança, de que homens e mulheres confiam de formas diferentes. Enquanto todos os casos relatados sobre vingança por parte das mulheres conferem o estabelecimento de feitiços não letais, o caso relatado de vingança masculina confere o prazer pela hierarquia, quando se sugere a morte como vingança a uma mácula na honra. A humilhação aqui não somente se estabelece de forma distinta entre os gêneros, mas a intersecção entre ato humilhante e o gênero de quem sofre o ato dá a um o aval de matar e ao outro o de apenas fazer sofrer, mas deixar viver.

Quanto aos desdobramentos e às narrativas construídas a partir da encomen-

da da cliente à Tayana, não temos conhecimento, pois isso depende de como Débora fez uso não somente do preparado, mas dos aconselhamentos da médium. Mas é certo, pelo que foi narrado, que o atendimento aos impulsos eróticos na vida de algumas pessoas em Abaetetuba partilha de dinâmicas situadas num tempo-espaço amazônica, em que as interações humanas necessitam ser partilhadas com os outros seres que habitam os mundos das Amazônias. O pensamento que aqui compartilho possibilita entender os complexos emocionais que se relacionam e estabelecem suas micropolíticas, sem deixar de considerar outras formas de agências, sendo a magia a que neste escrito ganha destaque. Uma emoção gentil ou um desejo por melhorias no campo sexual tem também o potencial de mobilizar uma gama de outras emoções, dentre as quais as hostis, sendo essas mediadas pelo poder que aqui se apresenta de formas distintas e, a partir de diferentes agentes, age na esfera da vida privada/secrta mas também com interfaces públicas.

Na interação pública, os patuás atrativos perambulam entre ser uma materialidade das representações pitorescas/folclóricas do que se convencionou chamar de cultura amazônica e os desdobramentos dos seus usos na vida cotidiana de quem partilha da interpretação desses signos. Operam como importantes elementos da organização social, e mais que isso, conduzem o pensamento sobre a região para além da esfera representacional, pois estão entrelaçados a uma condição cosmológica, difundida na prática, adaptando-se aos contextos e às formas subjetivas da interação entre os sujeitos.

Recebido em 10/02/2021

Aprovado para publicação em 02/08/2021 pelo editor Henyo Trindade Barretto Filho

Referências

- ALBUQUERQUE, Maria Betânia Barbosa; FARO, Mayra Cristina Silva. Saberes de cura: um estudo sobre a pajelança cabocla e mulheres pajés da Amazônia. *Revista Brasileira de História das Religiões*, v. 5, n. 13, p. 57-72, 2012.
- AMOROZO, Maria Christina de Mello; MING, Lin Chau; SILVA, Sandra Maria Pereira (Eds.). Métodos de coleta e análise de dados em Etnobiologia, Etnoecologia e disciplinas correlatas. In: I Seminário de Etnobiologia e Etnoecologia do Sudeste. *Anais...*, Rio Claro, 2002.
- BARROS, Flávio Bezerra. E a bota encantou o homem que dormia na rede. In: SOUTO, Francisco José Bezerra; DUQUE-BRASIL, Reinaldo; SOLDATI, Gustavo Taboada; MING, Lin Chau; COELHO, France Maria Gontijo; ALENCAR, Nelson Leal (Orgs.). *Quando pensa que não... contos, causos e crônicas em Etnoecologia*. v. 2. Feira de Santana: Z-Arte Editora, v. 2, p. 143-145, 2016.
- BARROS, Flávio Bezerra; VARELA, Susana; PEREIRA, Henrique; VICENTE, Luís. Medicinal use of fauna by a traditional community in the Brazilian Amazonia. *Journal of Ethnobiology and Ethnomedicine*, v. 8, n. 37, p. 1-19, 2012.
- BELAUNDE, Luisa Elvira. Resguardo e sexualidade(s): uma antropologia simétrica das sexualidades amazônicas em transformação. *Cadernos de Campo*, v. 24, p. 538-564, 2015.
- BIÃO, Armindo. *Etnocenologia e a cena baiana: textos reunidos*. Salvador: P&A, 2009.
- BITENCOURT, Bruna Letícia Gentil; LIMA, Pedro Glécio Costa; BARROS, Flávio Bezerra. Comércio e uso de plantas e animais de importância mágico-religiosa e medicinal no Mercado Público do Guamá, Belém do Pará. *Revista FSA*, v. 11, n. 3, p. 96-158, 2014.
- BOURDIEU, Pierre. *A dominação masculina*. Trad. de Maria Helena Kühner. 5. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2007.
- CHAVES, Kelson. *Os trabalhos de amor e outras mandingas: as experiências mágico-religiosas em terreiros de umbanda*. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, 2010.
- COELHO, Maria Cláudia. Narrativas da Violência: a dimensão micropolítica das emoções. *Mana*, v. 16, n. 52, p. 265-285, 2010.
- DÍAZ-BENÍTEZ, María Elvira. O espetáculo da humilhação: fissuras e os limites da sexualidade. *Mana*, v. 21, n. 1, p. 65-90, 2015.
- DÍAZ-BENÍTEZ, María Elvira. O gênero da humilhação. Afetos, relações e complexos emocionais. *Horizontes Antropológicos*, v. 25, n. 54, p. 51-78, 2019.
- DOMINGUES, Bruno Rodrigo Carvalho. *Entre tradição, desejo e poder: uma Amazônia Cosmoerótica*. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Ciências Sociais) – Universidade Federal do Pará, Belém, 2019.
- DOUGLAS, Mary. *Pureza e Perigo*. São Paulo: Perspectiva, 1976.
- EVANS-PRITCHARD, Edward. *Bruxaria, oráculos e magia entre os Azande*. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.
- FIGUEIREDO, Aldrin Moura de. *A cidade dos encantados: pajelanças, feitiçarias e religiões afro-brasileiras na Amazonia; a constituição de um campo de estudo 1870-1950*. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Estadual de Campinas, Campi-

- nas, 1996.
- FIGUEIREDO, Napoleão. Os “bichos” que curam: os animais e a medicina de “folk” em Belém do Pará. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi*, série Antropologia, v. 10, n. 1, p. 75-91, 1994.
- FRAXE, Terezinha de Jesus. *Cultura cabocla-ribeirinha: mitos, lendas e transculturalidade*. São Paulo: Annablume, 2004.
- GALVÃO, Eduardo. *Santos e visagens – um estudo da vida religiosa de Itá, Amazonas*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1955.
- GOFFMAN, Erving. *A representação do eu na vida cotidiana*. Petrópolis: Vozes, 2009.
- GOFFMAN, Erving. *Estigma: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada*. Trad. de Mathias Lambert. Rio de Janeiro: LTC, 1988.
- INGOLD, Tim. *Humanidade e Animalidade*. Trad. de Vera Pereira. Londres: Routledge, 1994. (Companion Encyclopedia of Anthropology).
- LINDNER, Evelin G. Humiliation and the human condition: mapping a minefield. *Human Rights Review*, v. 2, n. 2, p. 46-63, 2001.
- LOPES, Ana Débora Silva. *A cura que vem da natureza: conhecimentos, práticas e apreensões da biodiversidade por beiradeiros da Estação Ecológica Terra do Meio, Amazônia Brasileira*. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade Federal do Pará, Belém, 2015.
- LOUREIRO, João Jesus Paes. *A conversão semiótica na arte e na cultura*. Belém: EDUFPA, 2007.
- LOUREIRO, João Jesus Paes. *Cultura amazônica: uma poética do imaginário*. São Paulo: Escrituras, 2001.
- MALINOWSKI, Bronisław. *Argonautas do Pacífico Ocidental: um relato do empreendimento e de aventura dos arquipélagos da Nova Guiné Melanésia*. São Paulo: Abril Cultural, 1978.
- MAUÉS, Raymundo Heraldo. *Padres, pajés, santos e festas: catolicismo popular e controle eclesialístico – um estudo antropológico numa área do interior da Amazônia*. Belém: Cejup, 1995.
- MELO, Máira Fernanda Tavares; BARROS, Flávio Bezerra. O mundo segundo os quilombolas do bairro alto (Ilha de Marajó): cosmovisões acerca da vida e das relações sociedade e natureza. *ACENO*, v. 3, n. 6, p. 51-78, 2016.
- MOTTA-MAUÉS, Maria Angélica. “Lugar de mulher”: representações sobre os sexos e práticas médicas na Amazônia (Itapuá/Pará). In: ALVES, Paulo Cesar; MINAYO, Maria Cecília de Souza (Orgs.). *Saúde e doença: um olhar antropológico*. Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ, 1994.
- PINTO, Benedita Celeste de Moraes. *Parteiras, experientes e poções: o dom que seapura pelo encanto da floresta*. Tese (Doutorado em História) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2004.
- SILVA JUNIOR, Fernando Alves da. *Representação feminina no mito da matintaperera em Taperaçú Campo, Bragança (PA)*. Dissertação (Mestrado em Linguagem e Saberes da Amazônia) – Universidade do Estado do Pará, Bragança, 2014.
- SILVA, Jerônimo da Silva e. *Cartografia de afetos na encantaria: narrativas de Mestres da Amazônia Bragantina*. Tese (Doutorado em Antropologia) – Universidade do Estado do Pará, Belém, 2014.

- SILVA, Lucielma Lobato. *Gênero, religião e simbolismo: um estudo do tabu do sangue nas religiões de matriz africana em Abaetetuba – Pará*. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Universidade do Estado do Pará, Belém, 2013.
- SILVEIRA, Flávio Leonel Abreu; SOUZA, Cassio Silva. Imaginário, trabalho e sexualidade entre os coletores de caranguejo do Salgado Paraense. *Estudos Feministas*, v. 22, n. 3, p. 320, 2014.
- SMEDSLUND, Jan. *The structure of psychological common sense*. Mahwah, New Jersey: Lawrence Erlbaum Associates, 1997.
- VERGUEIRO, Viviane. *Por inflexões decoloniais de corpos e identidades de gênero inconformes: uma análise autoetnográfica da cisgeneridade como normatividade*. Dissertação (Mestrado em Cultura e Sociedade) – Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2016.
- VICENTINI DE AZEVEDO, Ana. Da humilhação à sublimação: a via da fantasia na psicanálise e na literatura. In: MARSON, Izabel; NAXARA, Márcia (Orgs.). *Sobre humilhação. Sentimentos, gestos, palavras*. Uberlândia: EDUFU, 2005. p. 49-83.

A monstruosidade da humilhação: uma etnografia entre mulheres agredidas com agentes químicos

The monstrosity of humiliation: an ethnography among women who've been attacked with chemicals

DOI: <https://doi.org/10.4000/aa.8915>

María Elvira Díaz-Benítez

Museu Nacional / Universidade Federal do Rio de Janeiro, Pós-Graduação em Antropologia Social, Departamento de Antropologia, Rio de Janeiro, RJ – Brasil

ORCID: 0000-0002-4007-7681

mariaelvira@diaz@mn.ufrj.br

Professora do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional/UFRJ, co-coordenadora do NuSEX – Núcleo de Estudos em Corpos, Gênero e Sexualidade do mesmo Programa e diretora da Kalela, coleção de antropologia, da Editora Papéis Selvagens.

A partir de dados etnográficos levantados na Colômbia entre mulheres que tiveram seus corpos agredidos com agentes químicos, procuro argumentar que esse ato marca e amputa especialmente rostos como uma forma de deixar o sujeito atacado vivo, mas sub-humanizado, envergonhado e afastado do convívio social. Pretendo analisar os efeitos iniciais desse ato como desfazimento, isto é, como aquele que acomete e altera as relações e a própria percepção que o sujeito tem de si, como uma humilhação que procura ser perene e se esticar no tempo como uma cicatriz visível, como um instrumento de fazer monstros. Análise também movimentos coletivos e subjetivos de recusa da humilhação.

Based on ethnography in Colombia among women who had their faces assaulted with chemical agents, I try to argue that this act marks and amputates especially faces as a way to leave the attacked subject alive, but sub-humanized, ashamed, and removed from social life. I intend to analyze the initial effects of this act as undoing, that is, as one that affects and alters relationships and the very perception that the subject has of himself/herself, as a humiliation that seeks to be perennial and to stretch through time as a visible scar, as a monster-making tool. I also analyze collective and subjective movements of refusal to be humiliated.

Humilhação. Monstruosidade. Agentes químicos. Mulheres. Rostos.

Humiliation. Monstrosity. Chemical agents. Women. Faces.

Em 2012 a Colômbia foi o país com os maiores índices de ataques com ácidos no mundo, diziam jornais nacionais. A perplexidade que essa asseveração me ocasionou levou-me a coletar, desde aquela época, notícias sobre essa agressão e a saber de sua alta incidência em Inglaterra, México, Índia, Bangladesh, República Dominicana, Paquistão, Estados Unidos, e, finalmente, a começar uma pesquisa mais direta em 2019, na Colômbia. Os dados apresentados neste artigo fazem parte dessa etnografia em andamento.

Desde as primeiras notícias de jornal na Colômbia, um viés é reiteradamente destacado: trata-se de vítimas majoritariamente mulheres e de agressores identificados como companheiros ou ex-companheiros sentimentais dessas mulheres, ou homens obcecados com elas, seja por uma tentativa de conquista fracassada ou por impossibilidades de aproximação. Quando as notícias mencionavam algum caso específico em que o ataque tinha sido perpetrado por um desconhecido da vítima, logo abria brechas para acreditar que esse desconhecido poderia ser uma pessoa contratada por um ex-companheiro ou por um homem obcecado. Como fosse, as reportagens apontavam (e ainda apontam) majoritariamente se tratar de violências de gênero, isto é, mulheres atacadas por sua condição de mulher e enredadas a relações em que roteiros de vingança, raiva ou retaliação seriam os motivadores. Expressões como machismo, patriarcado e violência de gênero estão sempre presentes nessas narrativas.

Procurando mais profundamente informações sobre esses ataques, consigo encontrar que eles, de fato, não são exclusivamente realizados contra mulheres, não são exclusivamente realizados por homens, e algumas notícias chamam a atenção aos riscos de se analisar o problema exclusivamente como um ato machista, mencionando que o número de homens que têm sofrido o mesmo tipo de ataque é alarmante¹. Nada encontro nessas notícias sobre pessoas trans. No universo de ataques com ácidos, o jornalismo, assim como as políticas públicas, divide o mundo em homens e mulheres, privilegiando as mulheres como os sujeitos primários dessa situação.

Quero logo manifestar que concordo com a necessidade de que esse tipo de ataque não seja encapsulado como algo que homens fazem contra mulheres, ou exclusivamente como violência de gênero. No entanto, minha entrada etnográfica segue o viés de gênero devido a dois motivos principais. O primeiro: a tipificação desse ato em crime foi propiciada por políticas públicas ao redor da defesa da vida e da dignidade da mulher, como resultado de empreendimentos femininos e feministas. De fato, a visibilidade do crime na Colômbia, como em outros lugares do mundo (México, Índia, Bangladesh), tem tido rosto de mulher. Há uma minúscula, quase nula participação de homens nos programas de recuperação que vêm sendo incentivados pelo Estado colombiano, mesmo que estes sejam abertos para eles, e tampouco têm sido criadas narrativas estabilizadas a respeito dessa violência entre ou para homens². Segundo, os trabalhos de refazimento da vida de que tive notícias são realizados em e através de uma rede de mulheres por meio de diversas tarefas de cuidado. Contudo, ao longo do texto tentarei ir além de explicações de gênero ao questionar o ataque com agentes químicos em si mesmo.

1 Ver, por exemplo:
<https://www.las2orillas.co/hay-456-hombres-en-colombia-que-tambien-son-natalia-ponce/>

2 Nas notícias a respeito dos Estados Unidos e da Inglaterra, é comum a associação entre os ataques com ácido e o ódio racial, e nos casos mexicano e colombiano são mencionadas situações de retaliação entre grupos criminais e modalidades de delinquência comum.

Reúno 13 entrevistas em profundidade realizadas com mulheres que viveram a experiência do ataque, agentes de saúde – dois médicos cirurgiões, uma fisioterapeuta, uma psicóloga – e uma trabalhadora social que tem atuado diretamente na recuperação dessas mulheres. Tive, ainda, a oportunidade de dialogar informalmente com estudantes de Direito que dedicam suas pesquisas à análise dos seguimentos da Lei que existe na Colômbia para penalizar o que hoje é considerado um crime, e com profissionais associadas à Secretaria da Mulher, entidade que possui uma frente de trabalho destinada a combater violências de gênero.

Hoje, na Colômbia, existe a Lei 1639 de 2013, “por medio de la cual se fortalecen las medidas de protección a la integridad de las víctimas de crímenes con ácido y se adiciona el artículo 113 de la Ley 599 de 2000”³. Antes dessa Lei, os ataques com ácidos eram configurados como “lesiones personales”. Posteriormente criou-se a Lei de Vítimas de Ataques com Ácido, a Lei 1773 de 2016, ou Lei Natalia Ponce de León – mulher cujo caso tem sido um dos mais emblemáticos na Colômbia –, que levou ao endurecimento das sanções e à tipificação do ato como delito autônomo, eliminando benefícios para o agressor, como a suspensão condicional da execução da pena⁴.

Cheguei a esta temática em meio a um projeto acadêmico mais abrangente em torno da categoria *humilhação*⁵. E dentro dessa análise, venho interpretando os ataques com agentes químicos como um tipo de experiência extrema que revela a humilhação em seu sentido mais forte, como o desnudamento do humano, como uma desqualificação que atua no âmbito moral, simbólico e psicológico. Defenderei que o ato de marcar e amputar rostos age no sentido de deixar o sujeito atacado vivo, mas sub-humanizado, envergonhado e afastado do convívio social. Assim, analisarei os efeitos iniciais desse ato em termos de *desfazimento*, isto é, como aquele que acomete e altera as relações e a percepção que o próprio sujeito tem de si, como uma humilhação que procura ser perene e se estender no tempo como uma cicatriz visível, um instrumento de fazer monstros.

O artigo está dividido em três partes. Na primeira, apresento as experiências das mulheres que viveram os ataques dando ênfase ao peso no dispositivo de gênero, nas relações e situações em que as agressões aconteceram, e nos processos subjetivos e morais que estas desencadearam. Na segunda parte, debato a desfiguração/amputação como uma prática social e histórica que integra as mais diversas gramáticas das violências excessivas contra o corpo. Finalizo o artigo apresentando movimentos de recusa da humilhação que as mulheres realizam por meio de trabalhos emocionais que nomeiam de resiliência, e que lhes permite criar forças e formas de reabitar o mundo.

O ataque, as relações e o imprevisto

Quando Margarita⁶ chegou ao Hospital Simón Bolívar, já havia passado uma semana internada na Clínica de Ocidente, onde lhe prestaram os primeiros auxílios e esteve entubada sob sedação, sem recobrar a consciência. É comum que pacientes atacadas com agentes químicos sejam encaminhadas ao Simón, não

3 Lei completa em: <https://www.funcionpublica.gov.co/eva/gestornormativo/norma.php?i=53627>

4 Lei completa em: <https://dapre.presidencia.gov.co/normativa/normativa/LEY%201773%20DEL%206%20DE%20ENERO%20DE%202016.pdf>

5 Ver Díaz-Benítez (2015, 2019).

6 Todos os nomes utilizados no artigo são fictícios, à exceção de Natalia Ponce de León, Jonathan Sánchez e Gina Potes, devido a que seus casos foram enormemente midiáticos e as lutas de ambas as mulheres deram origem às Leis acima mencionadas. Os nomes de profissionais da saúde e dos hospitais também são verdadeiros.

apenas por ser hospital reconhecido no tratamento a queimados, mas porque ali trabalham algumas das personalidades mais célebres na Colômbia nesse tipo específico de atendimento, como o doutor José Gaviria, que tem escrito diversos artigos e sido fundamental para a criação de um protocolo que hoje tem aplicação em todo o país.

Era 2013. Margarita tinha 19 anos e uma filha de dois com Bernardo, seu primeiro e único namorado até então. Foi Bernardo que a levou ao hospital, prestou os primeiros depoimentos e quem posteriormente precisou avisar a seus sogros porque somente um familiar de sangue poderia assinar o encaminhamento a outro hospital. “Essa noite quase não termina”, me disse Margarita a respeito do episódio que acabou com uma boa dose de ácido derretendo o lado direito de seu rosto, pescoço, ombro e mão. Mas Margarita também me disse “Essa noite quase não termina” quando me relatou outra briga que teve com Bernardo devido a uma crise de ciúmes dele, despertada por um comentário elogioso que um amigo fez a ela pelo Facebook. Era geralmente à noite que os pesadelos se tornavam reais, após ele voltar da rua desgostoso pelo trabalho, a vida, ou “alto” pelo consumo de álcool. Entre chutes e socos que ele lhe propiciava no corpo inteiro e na cabeça, aos quais ela apenas conseguia reagir, dois anos de convivência se passaram. A mãe do Bernardo, morando próxima do casal e sendo testemunha da ira de seu filho, decidiu oferecer-lhes ajuda, criando a menininha. A família de Margarita tinha se afastado severamente, após descobrir a gravidez da adolescente. Sem laços familiares nem dinheiro, e com sentimentos muito fortes por seu marido, Margarita se sentia unida a Bernardo como única possibilidade de vida. Várias vezes perdeu a consciência em meio às agressões, e durante os dias, várias vezes pensou em se suicidar. É por isso que quando ocorreu “o evento” – como ela chama ao momento em que o ataque aconteceu –, ela não tinha plena consciência da realidade. De fato, quando narra aquela noite, ela ressalta que não tem certeza até onde suas lembranças são reais e até onde são produto de sua imaginação. Ela logra recordar até certo ponto, depois vem apenas *flashes*. Bernardo disse a todo mundo que ela ameaçou se matar engolindo o ácido e que ele tentou salvar sua vida, mas que foi no momento do forcejo que o conteúdo do frasco esbarrou contra o rosto. Essa foi a versão que recebeu a polícia, os enfermeiros e médicos, e as famílias. Mais ainda, essa foi a versão que Margarita escutou e passou a repetir a si mesma e aos demais, quiçá porque sabia que era perfeitamente viável, quiçá porque de fato nada recordava, quiçá porque no fundo ainda queria guardar um halo de confiança em Bernardo.

Só dois anos depois do ataque, quando por acaso encontrou as folhas do prontuário médico de seu primeiríssimo atendimento e nele leu um testemunho em que Bernardo assegurava que naquela noite ela foi vítima de um surto psicótico, batendo a si mesma contra as paredes até ferir sua testa e ameaçando pular pela varanda, ela soube que ele tinha mentido e que muito provavelmente a história do forcejo também era irreal. Ela ainda acredita que é possível que tenha ameaçado engolir o líquido, e acha que se o fez provavelmente foi para convencê-lo de parar com o espancamento, mas tem absolutamente claro que o sangue em sua roupa e

nas paredes tinham sido ocasionado por ele. Afinal, ela conseguiu lembrar, “essa noite quase não termina”, como tampouco quase termina uma outra ocasião em que ele jogou o carro de ré contra ela dentro da garagem da bodega em que ambos trabalhavam e pisoteou suas mãos com o pneu traseiro, parando a agressão apenas porque um colega acudiu ao escutar os gritos.

Eu conheci Margarita através de Liliana, mulher que sofreu o ataque no começo de 2006. Tinham finalizado as festas natalinas, para as quais Liliana veio do país vizinho em que morava, a fim de visitar seus pais e familiares. Uma tarde, enquanto caminhava perto de sua casa, dois sujeitos desconhecidos jogaram o líquido de um pote em seu rosto e desapareceram de cena, acelerando o passo. Como o líquido caiu de modo frontal diretamente nos seus olhos, Liliana se jogou ao chão enceguecida e confusa, sem entender o que acabava de acontecer. Foi socorrida por vizinhos de seus pais, que avisaram ao restante da família e a levaram rapidamente ao hospital. Tinha 22 anos à época. Ela sentia que a pele ardia, mas não sabia explicar o que tinha lhe acontecido: “me jogaram algo na rua”, esclarecia. Ao chegar à emergência, no hospital mais próximo, seu atendimento não foi imediato. Mesmo gritando e chorando, havia outras situações “visivelmente mais graves” e que pelo fato de envolverem sangue, eram percebidas como prioritárias. Reconstruindo os fatos com a ajuda de seus acompanhantes, Liliana diz que mais ou menos duas horas se passaram até ser vista por um médico – “minha maior dificuldade foi convencer ao porteiro de que eu estava grave” –, e uma vez atendida pelo profissional, ela continuava sem saber explicar o que tinha acontecido.

191

O químico, me explica, não carcome primeiro a pele. Ele atua de dentro para fora. Numa situação como essa, a briga é contra o tempo. A cada segundo que se passa, as possibilidades se desvanecem. Naquele momento, seus ossos já tinham sido atingidos, assim como grande parte de seus músculos faciais. A pele tinha um tom verde e já começava a se desmanchar, suas pálpebras se fecharam, seu nariz e bochecha direita derreteram. Liliana, 14 anos depois, me disse continuar sem saber por que isso lhe aconteceu; se era uma pessoa que não tinha inimigos, por que alguém almejava desfigurá-la?

Por que fez isso? Quem foi? Foram também perguntas que se fez Natalia. Diferentemente de Liliana que até hoje nada sabe de seus agressores, no momento do ataque, a voz de seu agressor recordou a Natalia o altercado vivido com um morador de seu bairro que envolveu a briga de seus cachorros durante um passeio rotineiro. Esse episódio aconteceu ao redor de 10 anos antes do ataque, aparentemente despertou no agressor um desejo de retaliação que o levou à consumação do crime em março de 2014. Foi o reconhecimento dessa voz o que permitiu que uma primeira identificação do homem, Jonathan, fosse feita, assim como sua captura. Este caso recebeu uma enorme atenção midiática na Colômbia e conseguiu mobilizar autoridades das mais diversas: desde diferentes organismos da entidade policial e do aparato judiciário, até a Presidência da República, que, na figura de Juan Manuel Santos, ofereceu uma recompensa de 75 milhões de pesos para quem prestasse informações sobre o vitimador. Após o ataque, muitas foram as versões oferecidas. Depoimentos de pessoas que conheciam o agressor, peritos em saúde,

advogados, jornalistas, e familiares da vítima passaram a disputar a “verdade” sobre as motivações da agressão. Um rapaz disse ter conhecido Jonathan em um centro de reabilitação de pessoas com adição às drogas onde este esteve internado durante quatro meses devido a seu consumo de heroína. Apesar de seu vício, explica o depoente, Jonathan era uma pessoa absolutamente normal que certamente devia ter consciência do que fez. Outro homem o teria conhecido em um centro de tratamento para pessoas com depressão, lugar em que teve conhecimento de seu diagnóstico de esquizofrenia. Nesse local, Jonathan teria falado sobre vozes que escutava e transmitiam mensagens que lhe causavam angústia e dor. Ambos os depoimentos coincidem em afirmar que o agressor de Natalia levava uma vida solitária, tinha problemas de socialização, desejava muito ter uma namorada, e possuía atitudes de ansiedade que faziam incômodo permanecer muito tempo em sua companhia. A narrativa da doença mental foi ativada pelo médico forense da Defesa durante o júri: Jonathan padeceria de esquizofrenia paranoide, e foi em suas alucinações que a figura da Natalia se configurou como um ser que representava emoções hostis. Os advogados da acusação reprovaram a narrativa da doença mental por acreditar que essa poderia ser uma jogada para direcionar as emoções coletivas e o júri no sentido de emitir não uma sentença penal, mas um cumprimento de reclusão obrigatória em um centro psiquiátrico. Esquizofrenia, insistia a acusação, não faz com que obrigatoriamente o sujeito perca consciência de seus atos, nem o afasta da realidade. Os familiares de Natalia disseram que após o conflito com os cachorros, Jonathan continuou a assediá-la, chegando, inclusive, a fazer um grafite insultante no bairro em que ambos moravam. Nas mídias se disseminou a ideia de que o rapaz há 10 anos desejava realizar o ataque, e levantaram a hipótese de que sua obsessão tinha base em um interesse erótico-afetivo não resolvido.

Em depoimento, o agressor confessa que pensou em cometer assassinato, para o qual desejou obter uma arma de fogo. Contudo, mudou de ideia e comprou o químico alguns meses antes do atentado. Esse planejamento do ato; o fato de que o dia do evento se apresentou ao edifício em que morava a mãe de Natalia, que ela visitava diariamente, e se identificou frente ao porteiro como Bernardo Londoño, ex-namorado da vítima, visando que ela descesse a seu encontro ou autorizasse sua entrada; o fato de que diversas câmeras fisgaram imagens do percurso que ele fez a pé desde sua casa carregando nas mãos o recipiente com o ácido; e a frieza de sua atitude no momento da captura policial, levaram à interpretação de que não apenas havia plena consciência, mas também uma premeditação cautelosa de como executar o ato. Jonathan recebeu uma condenação de 21 anos e 10 dias por tentativa de homicídio qualificado.

Quando ele jogou o químico diretamente no rosto, ela cai ao chão. As imagens mostram-no inclinado sobre o corpo, espalhando o líquido e sua rápida fuga. Ela narra um ardor insuportável, sua perda imediata de visão, sentir sua roupa se despedaçando e troços de pele se derretendo. Assistida pelo porteiro, sua mãe e vizinhos que acudiram aos gritos, ela tomou banho para retirar o líquido de seu corpo e partiu, se deparando com um longo engarrafamento, a caminho do hos-

pital. Aí começaria uma longa trajetória de recuperação com cirurgias de reconstrução, enxertos, terapias de restauração de capacidades funcionais, longas doses de morfina, e algumas sequelas durante esse período, como a perda de mobilidade de uma mão por bloqueamento de um nervo.

As experiências de Liliana e Natalia se aproximam entre si em relação à imprevisibilidade do ataque. O imprevisto e o aleatório se conjugam, oferecendo uma aura de fatalidade muito específica a essas experiências. Muito diferente foi o caso de Alicia, que foi atacada por seu companheiro dentro de casa, em um momento que ela carregava sua bebê no colo. Ou de Rita, a quem seu marido e pai de seus filhos agrediu quando ela finalmente tomou forças, depois de muitos anos de violência, para expulsá-lo de casa. Ou de Claudia, que viu seu corpo ser atacado com gasolina, atado rapidamente com o fogo do isqueiro de seu marido e apagado por ele mesmo após o tempo que ele achou que o dano era suficiente.

Todo massacre, diz o sociólogo alemão Wolfgang Sofsky (2006), é sempre o mesmo, possui naturezas idênticas. O que o autor aponta é que independentemente dos motivos que geraram essa violência excessiva, o comportamento dos assassinos num massacre é sempre o mesmo: “a uniformidade do massacre, que não tem a ver com os objetivos, mas com a dinâmica mesma em que ele se desenvolve, que é universal” (*Ibid.*, p. 159, tradução minha). Analisando as narrativas que obtive sobre os momentos em que os ataques se apresentaram entre as mulheres que conheci, posso concordar com o autor: o comportamento dos algozes é idêntico, seus modos de execução, seu assalto sobre o corpo vitimado, e sua atitude posterior de fuga – pois mesmo quando permanecem com as mulheres, negam seu ato ou criam mecanismos para o silenciamento delas a respeito de sua responsabilização. Contudo, os sentidos que as mulheres dão aos ataques variam profundamente a depender da relação que possuem com o algoz, das circunstâncias em que o ataque se deu, e de acordo com os atos posteriores que decorrem em processos mais ou menos eficazes de recuperação, os quais, por sua vez, são determinantes das possibilidades de refazimento da vida. Para Margarita, Alicia, Claudia e Rita, o ataque é um ponto alto em uma cadeia de agressões que elas já viviam em seus relacionamentos. Para Liliana e Natalia, o ataque é interpretado como uma jogada fatal do destino, aleatório, quase kármico.

Assim, acredito que é importante interpretar quando o ácido é um evento crítico daqueles que criam um antes e um depois, e viram o mundo de cabeça para baixo, que é imprevisto e responde ao azar (por que eu?), assustadoramente fortuito, e impossível de imaginar até no pior dos pesadelos. E quando o ácido é um evento monstruoso, álgido, horroroso, mas nem por isso, inesperado. O ácido em histórias como aquela da Margarita é um ataque mais, sem dúvida o de maior radicalidade e de sequelas peremptórias, mas mesmo assim, mais um em um leque de agressões que o corpo já conhecia. Bernardo era seu marido, o pai de sua filha, seu mundo num momento em que a rede familiar estava enormemente frouxa. E a queimou num momento de briga rotineira que se extrapolou. Talvez por isso, ela acreditou ou quis acreditar na história que ele contou, pois esta era razoável dentro do repertório da relação. Talvez por isso, ao sair do hospital e repetindo

a si mesma que ele sempre seria o pai de sua filha, com ele voltou. Desconheço detalhes miúdos da história matrimonial de Claudia, até porque nas nossas conversas ela sempre preferiu se centrar na história de sua recuperação. Mas soube pela médica e assistente social que a acompanharam após o evento que seu marido sempre estava presente em cada consulta e terapia, precipitando-se a responder perguntas que a Claudia eram dirigidas, e se mostrando profundamente triste e preocupado pelo “acidente” que sua esposa sofreu. Muito tempo se passou para que Claudia “confessasse” em um contexto de atenção psicológica as verdadeiras circunstâncias de sua desfiguração.

O imprevisto, de outro modo, cria uma sensação de inimigo sem rosto e propicia uma sensação de constante temor a qualquer um. Liliana, até hoje, tem medo quando, caminhando pelas ruas, alguém se aproxima dela com uma garrafa ou um copo nas mãos. Na verdade, qualquer objeto que alguém porte e ela não consiga identificar lhe causa medo, a ponto de, às vezes, paralisá-la e obrigá-la a mudar de calçada. Em sonhos, me comenta, vê os contornos de seus agressores, mas nunca os identifica, diz que sempre tem sentido que seu algoz está próximo e sabe tudo sobre sua vida.

Em ambos os contextos, estão presentes as ameaças. Para os casos sem rosto fixo, existe a ameaça de que o agressor volte a continuar sua agressão ou que possa afrontar contra algum membro de sua família. A ameaça toma outras cores nas narrativas das mulheres que sofreram os ataques por companheiros ou ex-companheiros sentimentais. “Se não é minha, não será de ninguém”, “vai lembrar de mim”, “cada vez que te enxergues, vá lembrar do que me fez” ou “vai ver o que rola se me abandonar”, existem nessas relações como prenúncios que oferecem indícios de que a intenção não é matar, mas deixar nelas uma marca permanente e visível que prolongue no tempo o efeito da retaliação. Por sua vez – e esta é a análise mais comum nos meios de comunicação, nas leituras feministas e entre formuladores de políticas públicas –, ao acometer a beleza e desfigurá-la, o agressor procura eliminar as possibilidades de que esse corpo continue a estabelecer relações afetivas e sexuais com novos parceiros. Esta percepção é também comum entre as mulheres que associam o tipo de ataque e ameaças que sofreram a comportamentos possessivos, ciúmes constantes e atos que reiteram, por parte de seus homens, o desejo de que as mulheres permaneçam dentro de casa e encarregadas dos trabalhos domésticos. Se seguirmos este caminho de interpretação, entendemos que o ataque com ácido denota um desejo de posse, acontecendo dentro de dinâmicas relacionais mais amplas de rebaixamento e afastamento do mundo e de si. Possuir implica incentivar no sujeito “possuído” sentimentos de desapropriação de si, implica impactar sua subjetividade ao ponto de fazê-lo acreditar que não se pertence. Em outro trabalho (Díaz-Benítez, 2015), associei o desejo de posse à humilhação. A partir da análise de representações de fetiches de humilhação extrema, eu disse que tais atos eram possibilitados por uma organização relacional hierárquica em que um membro ou grupo ostenta o poder, o domínio e a posse. Em se tratando de relações afetivas sabemos que atos de posse e dominação não acontecem obrigatoriamente pelo exercício de poder vertical do um sobre o outro,

mas por gramáticas relacionais tensas em que agressões, violência e humilhação existem como modos de negociação e de comunicação em que se borram os limites do abuso e do consentimento (Gregori, 1993; Díaz-Benítez, 2019; Fernandes *et al.*, 2020). Sabemos também que existem experiências da vida em par em que, em nome do amor, sujeitos se engajam com regozijo em situações de submissão e de auto-humilhação, seja porque enxergam esta posição como uma espécie de virtude a partir da qual encontram sentimentos de realização; porque fazem uma positividade ao relacioná-las com ideias sobre sacrifício e família; porque se deparam com certo bem-estar emocional ao viver situações de obediência; ou porque há uma introversão prazerosa da hierarquia, entre outras opções.

Mesmo nestas últimas circunstâncias, a vivência de possuir ao outro, ou pertencer a outro implica um despojamento da vontade. E em repertórios afetivos, este ato não raramente é pautado por roteiros socioculturais de gênero que demarcam divisões entre os corpos do poder e os corpos para os quais o poder é exercido. Perda de controle de si, incapacidade de tomar decisões, baixa ou nula autoestima aparecem com frequência nas narrativas das mulheres, tanto para descrever suas relações afetivas caracterizadas por experiências de agressão e humilhação como para falar a respeito de suas atitudes diante da vida logo após o ataque. Percebo um fio que une emoções e experiências no antes e no depois do evento crítico delineado por circunstâncias de rebaixamento. Antes, porque as humilhações vividas dentro de casa para muitas tiveram o efeito de debilitação moral e emocional. Depois, porque a agressão contra o corpo e a desfiguração do rosto ocasiona sentimentos de vergonha e de humilhação frente à interação interpessoal, especialmente em âmbitos públicos. Em ambos os casos, ofensas, ameaças e humilhação têm a capacidade de alterar o estatuto social dos sujeitos.

Quando comecei a acumular notícias sobre ataques com agentes químicos no mundo, me chamou a atenção a reiteração da palavra “humilhação” nas narrativas: “As pessoas me apontavam na rua, os homens me humilhavam. Achei que ninguém iria me amar”, diz Katie Piper, apresentadora britânica que foi queimada por seu ex-namorado⁷. Entre as mulheres que conheci, inclusive entre aquelas que não possuíam cicatrizes tão visíveis ou passavam por processos cirúrgicos até o momento bem-sucedidos, após o ataque passaram por longos períodos em que se sentiam impossibilitadas de se mobilizar, em que sentiam que as sequelas psicológicas de seus relacionamentos e do ataque eram demasiado profundas. Antes e depois se enfrentaram com “palavras que incapacitam”, como Rita expressou: “você sem mim não serve para nada e assim como ficou muito menos”, “olhe como você ficou, que homem vai te querer”, escutou seu ex-marido dizer.

Ameaças, insultos e ofensas integram um leque de formas de enunciação que operam efetivamente em função da humilhação. Inspirados em J. L. Austin e sua teoria dos atos performativos (1962), muito já tem sido escrito sobre o insulto e a injúria em contextos de desprezo de gênero e sexualidade (Haritaworn, 2010; Almeida, 2015). A este respeito, Didier Eribon (2008, p. 29) diz: “A injúria produz efeitos profundos na consciência de um indivíduo pelo que ela diz a ele: ‘Eu te assimilo a’, ‘Eu te reduzo a’”. Fanon (2018), entre diversos outros autores, tem falado

7 <https://extra.globo.com/mulher/apresentadora-queimada-com-acido-por-ex-namorado-comemora-maternidade-lanca-novo-livro-13634202.html>

sobre os efeitos psíquicos da ofensa racial. As ideias sobre a *interpelação* de Althusser (1985) também têm originado caminhos de interpretação para a análise das subjetividades, que, no caso de Judith Butler, é mais pontualmente desenvolvida em termos de reconhecimento (2004a). Em *Linguagem, poder e identidade*, Butler (2004b) considera a injúria como ato linguístico que possui força perlocucionária (isto é, efeitos em quem recebe a mensagem) a depender das palavras e dos modos da elocução. Se os enunciados não apenas dizem, mas fazem, seguindo Austin, eles se configuram através do tempo nas repetições ritualizadas. Assim, uma ofensa se materializa como ação no instante de sua enunciação e simultaneamente extrapola esse instante por evocar um passado e um futuro, nisso consistindo sua iteração.

O que me interessa aqui destacar é o trabalho psíquico e subjetivo da humilhação ou o quê a humilhação como rebaixamento é capaz de fazer no sujeito quando submetido a lógicas de repetição que derivam em introjeções da inferioridade. Daí é possível extrair alguma inteligibilidade para a permanência das mulheres em seus relacionamentos, inclusive após o ataque no caso de algumas, e em ciclos de violência. Como me disse uma mulher com a qual conversei em outro contexto de pesquisa: “eu realmente acreditei que não era ninguém e que não tinha aonde ir”.

Do ato de fazer monstros

O que conhecemos como monstro tem respondido a diversos significados ao longo da história. Desde a Antiguidade, essas figuras disformes e híbridas (entre o humano, animal, vegetal, demoníaco, mineral) têm habitado os imaginários sociais e sido objeto de repulsa e fascínio, de riso porque associadas ao ridículo e simultaneamente de medo e terror quando seus corpos foram relacionados com o diabo e a malignidade, esta última especificamente a partir da Baixa Idade Média (Kapler, 2004; Leite Jr, 2012). Se no século XVIII se privilegiou um entendimento sobre a “monstruosidade natural”, isto é, anomalias biológicas evidência de uma desordem da natureza que elencava corpos ambíguos e deformes como hermafroditas e siameses, apreendemos com Foucault (2001), foi o século XIX que deu passo à “monstruosidade de comportamento” ou anomalias morais sobre as quais poderes psiquiátricos e jurídicos operariam. Mas as identificações entre biologia e monstruosidade não foram apagadas no XIX, o que fica claro na proliferação de espetáculos de aberrações ou *freak shows* (como foi o caso emblemático de Joseph Merrick, mais conhecido como *Homem Elefante*), os *zoológicos humanos* particularmente famosos na França e a organização de saberes e expertises no âmbito da teratologia em que se combinaram noções como raça, gênero, barbárie, doença e degeneração. Ainda hoje, a monstruosidade existe em manuais de anatomia como uma categoria que diz respeito a corpos e possibilidades de vida⁸.

Os monstros vivem nos limites⁹ e para eles têm sido legitimadas cultural e historicamente atitudes como curiosidade, repulsa, riso, nojo, ou pena, reações que criam e simultaneamente reproduzem a monstruosidade que rejeitam. Os monstros, historicamente, têm desafiado os limites da humanidade.

8 Ver, por exemplo, “Introdução ao Estudo da Anatomia”, da professora Gabriela Placoná Diniz, associada ao Departamento de Anatomia do Instituto de Ciências Biomédicas da Universidade de São Paulo. Para além da *normalidade*, temos as *variações anatômicas*, que são diferenças orgânicas do normal que não prejudicam em nada as funções ou o indivíduo; as *anomalias*, que são alterações morfológicas que diferem do normal e trazem prejuízo às funções corporais, porém sendo compatíveis com a vida; e a *monstruosidade*, que são alterações morfológicas que diferem do normal, deformam a construção do corpo, trazem prejuízo às funções físicas e são incompatíveis com a vida.

9 “[...] no limite do saber, no limite do humano, nos limites das terras conhecidas e socialmente reconhecidas (ilhas, fundo dos mares, países estranhos, regiões exóticas, ‘periferias’ e ‘favelas’). Mas talvez o mais importante é que o monstro vive nos limites das categorias” (Leite Jr, 2012, p. 562).

Entendo o ataque com ácidos como um ato de *fazer monstros*. Quer dizer, uma ação que tem como finalidade retirar o sujeito atacado do plano da normalidade, delegando-lhe o espaço social relegado aos deformes, aos estranhos, aos patológicos. Monstruosidade pode parecer uma categoria pessimista para fazer referência a pessoas que sofreram ataques involuntários, intempestivos e cruéis contra seus corpos. Mas o que desejo argumentar é que se a sociedade sempre tem criado seus monstros, podemos pensar que técnicas da violência como a amputação e a desfiguração atuam no sentido de criar esse tipo de sujeitos. O ataque com ácido é um ato de fazer monstros que, em relação ao sujeito vitimado, não busca atentar contra a vida, mas contra a qualidade da vida, ou contra a possibilidade de uma boa vida. Seu intuito é desfazer sem que o desfazimento seja total, diminuir o ser, sem levá-lo à morte física. Sua procura é o definhamento emocional, e o rebaixamento moral é um de seus principais efeitos. Tal como os monstros, para quem foi atacado no rosto com ácido, reserva-se o isolamento e a solidão, a relutância e as sombras.

Se é verdade que não duvidamos da humanidade daqueles que tiveram suas fisionomias alteradas em situações de violência, também é verdade que a eles nos relacionamos com compaixão, sentimento que denota uma forma hierárquica de posicionamento interpessoal (Fassin, 2012). Diante de rostos desfigurados, a curiosidade ou a repulsa de quem observa pode ser vivida pelo sujeito de modo tão humilhante quanto aqueles olhares que não se sustentam e que timidamente se desviam, seja a razão de uma impressão incômoda, ou mesmo quando o motivo é o respeito.

Vergonha é uma resposta comum nas experiências. Vergonha de sair, de ser observada, de responder perguntas imprudentes. Por isso, é frequente que o afastamento do mundo levasse as mulheres que conheci a perderem sua autonomia econômica ou os recursos com os quais participavam do sustento familiar, o que não raro desdobra em sentimento de impotência. Passam a depender das relações mais estreitas e, algumas, como foi o caso da Liliana, vendem suas casas para cobrir o valor de suas primeiras cirurgias. Essas outras perdas que se somam às dores físicas contribuem a alimentar sentimentos de rebaixamento e a prolongar estados de perda de si. A vergonha é a fase pública da humilhação, como disse Martha Nussbaum (2006), e nas experiências que conheci, a vergonha assume amplos contornos, pois o ataque assaltou o rosto – base da apresentação humana no mundo e da construção da subjetividade – e junto debilitou outras capacidades funcionais.

“É como estar sequestrada em vida”, me disse Rita, “me sentia encarcerada em meu próprio corpo, sentia que eu não valia nada”, expressões que parecem acompanhar Jack Katz (2013, p. 235) quando disse que o humilhado se sente tão diminuído que o mundo inteiro parece olhá-lo de cima. A humilhação é um sentimento holista, considera esse autor, que ameaça tomar conta da pessoa, com a profunda compreensão de que ele não controla sua alma. A humilhação, diz Avishai Margalit (1998), transparece a significação de que a pessoa é sub-humana, ou um humano incompleto, como se faltassem partes ou aspectos importantes

daquilo que o torna humano num sentido mais amplo. Para quem perde o rosto e se afasta do convívio público, a humilhação se torna uma experiência extrema de desfazimento, um *estatuto do ser* ou estado social prolongado que impacta seus percursos e suas relações.

O que mais o ato de queimar corpos pode dizer para além do fracasso de relações afetivas e de modos de interação atravessadas pelas posições de gênero? Quando tento responder esta pergunta rapidamente, lembro-me do quanto a mutilação tem integrado o repertório de ações violentas na história sociopolítica da Colômbia, sendo exercida sobre corpos vivos ou mortos. Lembro também das diversas técnicas de tortura das quais temos notícias detalhadas por vivermos numa região que assistiu a várias ditaduras. Lembro-me das descrições de Roger Casement sobre o Congo e o Putumayo; lembro-me das descrições sobre o genocídio em Ruanda; lembro-me do muçulmano, aquele corpo definhado que lembrava aos que ainda sobreviviam ao holocausto alemão o estado ao qual iriam chegar (Agamben, 2000); lembro-me das técnicas de eliminação utilizadas por exércitos paramilitares e narcotraficantes nos mais diversos países; das tecnologias de castigo durante a escravidão. Enfim, lembro-me de como o suplício e a crueldade sobre os corpos são fios que unem a história da humanidade. Ataques com ácidos pareceriam integrar as gramáticas do *direito à mutilação* (Puar, 2017) e, tal como os massacres, exemplificam *teatralizações do excesso* (Blair, 2005). Neles, está implícito o desejo de penetração, o qual pode indicar um desejo de conquista, posse, rebaixamento ou um prazer pela dor em si, pelo sofrimento da carne. Acredito – como disse em outra análise sobre fetiches de humilhações extremas (Díaz-Benítez, 2015, p. 85) – que aquele que executa esse ato ou aquele que o desfruta não obrigatoriamente enxerga corpos generificados, nem corpos em sua integralidade, mas fragmentos (extremidades, rostos, cabeça, genitálias). A violabilidade se relaciona também à fragmentação. Quiçá isso responda em parte à pergunta que se fez a antropóloga Maria Victoria Uribe (1998, p. 8) em sua pesquisa sobre os massacres na Colômbia: “Como se explica a recorrência de práticas como despedaçar os corpos com uma motosserra?”

Penetrar evoca um prazer pela intimidade. Concordo com Sofsky (2006) quando contradiz as ideias sobre a necessária desumanização e distanciamento do outro para atacá-lo atrozmente, pois o excesso busca a proximidade, ou como diz Elsa Blair (2004, p. 169) a respeito de mutilar, “o assassino trabalha a mão e de perto”. O próprio ato de atacar com ácidos, isto é, a substância em si penetrando o corpo e dele se apropriando, perpetua uma intimidade que logo atravessa o ser em sua subjetividade ao deixá-lo amedrontado, deprimido, monstro, humilhado. Há aqui uma fase muito íntima dessa humilhação: os ácidos como a tortura visam esticar a agonia, travar o tempo. Em palavras de Michael Taussig (2014, p. 97),

[...] a mutilação corporal tem sua própria estética, assegurando que a memória seja eterna, como nos diz Nietzsche em *A genealogia da moral*: “quando o homem decidiu que tinha que deixar memória [...] nunca aconteceu sem sangue, tormentos e sacrifícios” [...] “as mutilações mais repugnantes

(a castração, por exemplo)... tudo isso tem origem nesse instinto particular que descobriu que a dor é a ajuda mais poderosa à mnemotecnica”.

Há ataques que acontecem pela consideração de um corpo, talvez, como sendo “demasiado humano”. Em entrevista ao jornal *Las2Orillas*, Gina Potes, considerada a primeira mulher agredida com ácidos na Colômbia, comenta sobre o momento do evento: tocam a sua porta e uma mulher captura sua atenção perguntando-lhe por um endereço, distração que permite que um homem rapidamente jogue contra seu rosto o líquido e lhe diga: “quem mandou você ser tão bonita?”¹⁰. Não consigo, por questões de espaço, me deter aqui na temática das retaliações entre mulheres e em outras possíveis formas de interpretação das relações de gênero para além das mencionadas ao longo do texto. Mas trago esta experiência para de novo chamar a atenção à urgência de expandir os vieses de análise desta modalidade de agressão e de insistir sobre o fundamento do mesmo: trata-se de ato de mutilação dirigido especificamente contra a beleza. “O rosto é a minha identidade”, “o rosto é a singularidade”, “atacar a beleza é tirar o lugar que se ocupa na sociedade, é tirar a possibilidade de existir”, ou “nunca mais serei bonita”, foram expressões que escutei no trabalho de campo na voz das mulheres e de alguns profissionais que as circundam¹¹.

Para finalizar, desejo dizer que esta, entre outras violências exacerbadas, tem a capacidade de fazer monstro em um sentido duplo. Se pensarmos nos agressores, aceitamos que parece ininteligível qualquer reação moral para eles além do desprezo. A experiência do Jonathan, por exemplo, e os chamados sobre sua possível perturbação mental pode abrir portas para formas de compreensão ou de justificação do ato – o qual produziria efeitos jurídicos – e para sentimentos de comiseração. Mas sentir empatia com as narrativas sobre uma provável doença, de um modo ou outro cria em nós um impasse moral, afinal, louco ou não, seu atentado evoca a maldade em sua forma mais crua. Daí que corriqueiramente e com repulsa chamemos de monstros aos assassinos em série, pedófilos, torturadores, polícia militar abusiva e a todos aqueles que exerçam a sevícia sobre os corpos de outrem – esses atos absolutamente humanos, diria Sofsky.

A recusa da humilhação

O caminho etnográfico trilhado através de instituições como a Fundação Natalia Ponce de León e a Secretaria da Mulher, órgão da Administração Distrital e Bogotá, me levou a conhecer o trabalho dessas e de outras redes de apoio feminino, como a Fundação *Reconstruyendo Rostros*, e a *Renacer*, que foram criadas por mulheres que tinham vivido dita experiência de agressão, congregando mulheres nas mesmas condições de diferentes lugares do país e conseguindo auxílios dos setores público e privado para a criação de oficinas de desenvolvimento psicossocial, ações de inserção laboral e acompanhamento das aplicações da Lei 1773 e anteriormente da 1639. Essa incursão me levou a dialogar com mulheres que vêm participando, há alguns anos, de uma ou de várias dessas redes, graças às quais

10 Disponível em: <https://www.las2orillas.co/gina-potes-la-primera-mujer-agredida-con-acido-en-colombia-trans-forma-sus-cicatrices-en-arte/>

11 Sobre rosto e singularidade, ver Lévinas (1980).

não poucas deram início a suas trajetórias cirúrgicas. Foi a partir desses espaços que muitas delas manifestaram terem inaugurado processos de recuperação da autoestima, e de fortalecimento emocional para enfrentar a vida após o ataque. Noções como empoderamento, e a reiteração de categorias como machismo e patriarcado se conjugam nesses discursos e pedagogias a narrativas sobre a necessidade do renascimento através do perdão e da resiliência. É porque a resiliência tem um peso profundo nas trajetórias que conheci que me permito interpretá-la como a fase adversa da humilhação, ou como a aposta que possibilita, para essas mulheres, lutar para abandonar, aos poucos, os sentimentos de inferioridade, o silêncio e o afastamento do mundo. Frente ao ato de fazer monstros implícito na desfiguração, as “sobreviventes” ou “resilientes” têm respondido com esforços vagarosos e incertos de cura.

Quando Margarita viveu o episódio em 2013, já tinha sido criada uma rotina médica para pacientes queimados com agentes químicos. Ao chegar ao hospital, seu corpo foi lavado, as roupas retiradas, as primeiras atenções sobre sua pele foram dadas. Com o passar dos dias, recebeu as primeiras cirurgias. Nos meses que passou internada, fez fisioterapia cotidianamente, recebeu massagens sobre a pele que evitaram que seu olho se fechasse definitivamente e que o lado direito de sua boca continuasse a escorregar. Recebeu os bloqueadores, filtros e cremes necessários, as máscaras de látex, as de acrílico e as férulas que devia colocar no rosto. Aprendeu a fazer as caretas que iriam aos poucos descomprimindo a pele e esticando as cicatrizes. Margarita conheceu Yinna no hospital, a profissional que cuidou dessa parte de sua recuperação.

Com todo esse processo, a recuperação do rosto de Margarita estava garantida e só era questão de tempo e dedicação. Isso era possível também pelo fato de que o tipo de químico que a atingiu é um dos menos agressivos, mesmo sendo de alta periculosidade. Em que pesem os bons encaminhamentos, algo andava muito mal. Ela não conseguia falar, e engolir se tornou doloroso. O tempo que passou entubada lhe causou uma lesão na traqueia, questão que a levou a novas e sucessivas hospitalizações em clínicas onde a atenção era de enorme precariedade. Enorme. Margarita diz que durante semanas recebia basicamente dexametasona e corticoides, que por sua vez lhe ocasionaram a síndrome de *cushing*. Com o prognóstico de estenose traqueal e uma ferida profunda no ducto respiratório, Margarita não conseguia andar, se mexer nem fazer nada sem se fatigar, e novamente voltou a ser completamente dependente de Bernardo. Foi devido a esta seqüela que a aproximação com sua família se deu, e com este apoio, pouco a pouco, veio a separação de seu marido e a decisão de levantar contra ele uma queixa policial.

O refazimento do corpo de Margarita precisou de duas cirurgias na bochecha, boca e pescoço, seis na pálpebra direita e dez na traqueia. As cirurgias nas cicatrizes do braço e da mão ficaram para depois. Sete anos depois, ela ainda não as fez. Apesar das notáveis melhorias em seu rosto e respiração, Margarita opina que somente voltou a viver em 2018, quando foi capaz de recuperar os cuidados de sua filha e quando conheceu o grupo de mulheres onde, como ela disse, “se empoderou”. Foi Yinna, a fisioterapeuta, que a remeteu a esse grupo, falou do trabalho

realizado pela Secretaria da Mulher, contatou Clara, uma esteticista que oferecia gratuitamente micropigmentação de sobrancelhas para mulheres queimadas, e lhe apresentou a Ivana e seu marido, dois tatuadores que também fazem gratuitamente sua arte sobre cicatrizes localizadas em partes do corpo atingidos pelos químicos ou afetadas pelas camadas de pele retiradas para os enxertos. Nesse circuito conheceu Diana, uma dançarina que lhes ofereceu seu saber como forma de terapia e de reencontro com o corpo. E foi nessas oficinas que recebeu atenção da psicóloga, conheceu mulheres com histórias similares à sua, e como ela diz, “entendi que eu não podia deixar que nenhum homem me tratasse assim”.

Esta é a história de maior sucesso que conheci no campo que até agora fiz, e que me permite falar a respeito de modos de vazão da vida e de negação da monstruosidade em um enredo relacional mais ou menos típico e num momento em que as políticas públicas de atenção médica e psicossocial aumentaram sua eficácia. Mas as lutas dessas mulheres são assombradas pelas histórias das várias que fracassaram e sucumbiram diante da dor, tirando suas próprias vidas ou se negando a sair das sombras. “Não aceitar perder o rosto” é o gatilho que acompanha longos processos de depressão, medo, e introjeção da monstruosidade, pois como me disse Rita, “a luta é contra o espelho, passei anos sem conseguir me enxergar”.

Rita, como Liliana, sofreu o ataque em um momento em que sobre o ácido nada se sabia. Liliana sofreu uma lesão severa e mesmo após 14 anos, mais de 45 cirurgias e ao redor de 190 procedimentos, sua face continua necessitando de mais intervenções. Para substituir a pele perdida do rosto, foram realizados enxertos com pele retirada de outras partes de seu corpo, nádegas, costas e pernas. “Todo meu corpo tem cicatrizes, embora o ácido caiu apenas no rosto”, me disse. E continuou, relatando:

(...) me retiraram camadas grossíssimas, hoje em dia não se faz assim, eu devia ter usado um expansor em meu rosto e não essa capa grossa de pele que me tiraram da perna, eu e as mulheres que fomos atacadas antes dos protocolos fomos cobaias [...] A palavra “enxertos” para mim é muito difícil, muito dolorosa, e em meu caso minha luta tem sido para recuperar o funcional, nem se trata de ficar bela, porque eu fiquei com o queixo com retração para o pescoço e não o podia mexer, meus olhos eram fechados, já tive 10 cirurgias de pálpebras e tenho conseguido ter melhor visão. O ácido afetou minha lente ocular e mesmo que tenha usado medicamentos para isso, preciso de uma cirurgia que só pode ser feita quando tiver recuperado a totalidade de minhas pálpebras. Quando comecei os processos de cirurgia me disseram que o processo seria longo, de pelo menos 20 anos, já levo quatorze e está indo.

Salvar a vida, devolver a funcionalidade e restabelecer a autonomia do paciente eram a prioridade para a medicina que atendia à época esse tipo de ataques. Contudo, não poucas enfrentaram empecilhos das entidades promotoras de saúde para suas cirurgias, porque antes dos protocolos e das rotas de atenção que ori-

ginaram as Leis, os procedimentos não eram custeados pelo Estado, em grande medida por serem identificados como estéticos. “O que tem de estético querer ter um nariz para respirar, um ouvido para escutar, querer descolar o pescoço?”, insiste Liliana.

Mas para algumas mulheres que sofreram o ataque antes dos protocolos, poder ver, respirar, comer ou andar não lhes retirava sua fase monstruosa. Para elas, a sensação de retomar a vida só se completaria com a recuperação de seus rostos. Não se abraçam à promessa de recobrar seu semblante original, mas desejam um que possam olhar no espelho e levar para a rua sem serem alvo de olhares dissimulados, fofquinhas, ou comentários maldosos e humilhantes.

Fernanda, outra das mulheres que conheci, esteve tão obcecada com cuidar de seu rosto e disponibilizar a ele toda sua dedicação na aplicação de cremes e realização de massagens e caretas, que descuidou de sua mão, também atingida por ácido, ao ponto que os dedos se colaram entre si. Daniela, que tinha sido queimada acidentalmente por agentes combustíveis, reconheceu sua fase monstruosa quando fez sexo com seu marido pela primeira vez após a experiência e durante todo o ato ele não abriu os olhos. À Ana, uma senhora que há mais de 30 anos sofreu o ataque pelo seu marido, a vida a obrigou a continuar sem lhe oferecer o tempo do refazimento. Pobre, vendedora de frutas numa praça pública de sua vereda de origem no interior da Colômbia, o ácido derreteu a pele de seu rosto colando-a à pele do ombro. Daí em diante perdeu o movimento da cabeça e mesmo com sua funcionalidade severamente prejudicada, precisou continuar a luta como já antes fazia. Afinal, precisava garantir o sustento de si e de seus filhos.

O caso da Ana me faz pensar que recusar a monstruosidade pode também significar um processo, não de reconstrução do rosto e dos movimentos, nem de deixar de ser observada com indiscrição ou pena, mas da aceitação da luz e daquilo que se tem, que é a vida cotidiana tal e como se conhece. Provavelmente a figura desfigurada daquela mulher dia após dia na mesma praça e nos mesmos horários deixaria de ser estranha diante dos outros, na medida em que se torna rotineira. A proximidade desfaria a monstruosidade, imaginei.

Tive esse pensamento porque me aconteceu que depois de horas de falar com as mulheres, eu já não enxergava mais seus rostos cicatrizados. Isso me aconteceu mais profundamente com Liliana. Me vi penetrada por suas palavras e invadida pela força que transmitia ao narrar sua luta pela vida. Liliana é a líder do grupo que se reúne ao redor das oficinas oferecidas pela Secretaria da Mulher. Dela escutei um belo discurso sobre a necessidade de trabalhar a dor, a frustração e a raiva. Ela repete para as mulheres que às vezes, as cicatrizes psicológicas são piores que as físicas e que é preciso fazer um “click” para tomar alguma atitude. Ela e Mariana, a psicóloga, insistem na necessidade de perdoar. Perdoar quem? Pergunto eu. E ela me diz: “perdoar é aceitar a vida e a condição que se tem e que não é possível mudar 100%, porque somente assim é possível recomeçar”.

Partir para a vida precisa de gestos de recusa da humilhação por meio de uma transformação das emoções, de suas intensidades ou de seus rumos. Para as resilientes, a raiva pelo agressor nem sempre deixa de ser raiva, mas esta não

mais pode continuar a ser paralisante, ao contrário, precisa tornar-se um motor para a ação. A figura na qual se deposita o perdão é mais difusa. Não são poucas as mulheres que se sentem culpáveis por aquilo que com elas aconteceu, pelo fato de terem permanecido em relacionamentos em que suportaram, por anos, diversos tipos de agressão. Nestes casos, o perdão, antes de tudo, insistem as terapêuticas, deve estar dirigido para si mesmas, pois a culpa, como a humilhação e o medo, é um sentimento que puxa para baixo e nega a possibilidade de reviravolta. Também é verdade que muitas mulheres se engajam em tentativas de perdoar o imperdoável, seja porque encontram em narrativas religiosas a pedagogia que inculca o perdão incondicional, seja porque há no passado uma história afetiva que as une a seus agressores que continuam a ser pais de seus filhos, seja porque, conheçam ou não ao agressor, conservar ódio e desprezo por eles é demasiado peso para suas almas. Acredito que aquilo que elas chamam de perdão possui contornos próximos daquilo que Rangel (2020) chamou de *conciliação fraturada* em sua pesquisa sobre famílias que lidam com um estuprador dentro de casa, isto é, “formas de vida que emergem quando fraturas relacionais existem, mas são remendadas, retorcidas e então novamente costuradas” (*Ibid.*, p. 2). Perdoar é também uma abstração dirigida à vida, ao destino, e ao passado.

Partir para a vida “precisa de perdão, de autoestima e de resiliência”. “É preciso retomar as relações familiares, é preciso coletivizar o mal-estar para entender que não se está só”, insiste Liliana. Foi ela que me disse que demorou quase uma década para entender que ela não é uma vítima, mas uma sobrevivente, e que prefere de se pensar como resiliente.

203

A noção de vítima é importante porque denota que houve uma vulneração de direitos e que é necessário realizar ações para reestabelecer a vida. Todas nós fomos vítimas de um delito e o Estado tem que responder com políticas que nos acolham. Mas vítima não pode ser tornar uma identidade nem uma forma de existência. Agora propomos “resilientes”, e com isso queremos dizer que não estamos apenas sobrevivendo à violência, nem estamos só existindo, mas estamos transformando nossas vidas, nos adaptando às novas condições e desde ali organizando novos projetos de vida. Ser resiliente significa tomar o que nos aconteceu e usá-lo como plataforma.

Resiliência, nestas narrativas, se fixa como um enunciado performativo feminista e simultaneamente existencial, assumido em sua face heroica. Esta categoria, explica Gutterres (2020), é comum em abordagens das políticas públicas, da geografia humana e da psicologia, e diz respeito a processos de resistência. Mas o significado do termo adaptado para o campo psi, ao qual o depoimento de Liliana adere, desdobra dos sentidos outorgados no universo da físico-química. Nesse registro, resiliência é “voltar à forma original depois de ser submetido a uma deformação elástica [...] [denota] uma característica de alguns materiais que deformavam após serem submetidos a fontes de calor; mas que, no entanto, eram capazes de voltar a sua forma original quando afastados dela” (*Ibid.*, p. 104).

Não há promessa de retorno à forma original para as pessoas atacadas com agentes químicos. A resiliência é a aceitação das mazelas da vida, mesmo quando traumáticas ou justamente por serem traumáticas, e o ato de se refazerem moralmente, construindo forças para sair da monstruosidade e imaginar um futuro. “Tu não vês que a obscuridade te mostra as estrelas?”. Emocionada com essa metáfora, eu lhe digo: “se algum dia escrever sobre ti, assim se chamará o livro”, ao que Liliana me responde: “não, melhor que se chame “Kintsugi”. Nesse momento, precisei tomar meu celular e acessar rapidamente o google para saber que essa palavra em japonês significa “o valor e a beleza das cicatrizes”, sendo uma arte que consiste na reparação de uma cerâmica quebrada colando os pedaços com pó de ouro, de prata ou de platina.

Liliana tatuou um kintsugi na cicatriz da perna de onde mais lhe retiraram enxertos e com ela levou várias mulheres a pintar flores e formas coloridas acima de suas peles lesionadas. Para elas, esse gesto criaria outra relação com seus corpos e aos poucos abriria espaço para novas possibilidades vagarosas de reconciliação consigo mesmas e com esse mundo afora que, após o ataque, insistiram em não habitar.

Recebido em 10/02/2021

Aprovado para publicação em 03/08/2021 pela editora Kelly Silva

204

Referências

- AGAMBEN, Giorgio. *Lo que queda de Auschwitz. Homo sacer III. El archivo y el testigo*. Madrid: Pretextos, 2000.
- ALMEIDA, Daniel Mazzaro Villar de. O poder da palavra e o insulto de gênero. *EID&A - Revista Eletrônica de Estudos Integrados em Discurso e Argumentação*, Ilhéus, n. 8, p. 80-97, jun. 2015.
- ALTHUSSER, Louis. *Aparelhos ideológicos de estado: nota sobre os aparelhos ideológicos de estado*. Rio de Janeiro: Graal, 1985.
- AUSTIN, John Langshaw. *How to do things with words*. Oxford: Oxford University Press, 1962.
- BLAIR, Elsa. Mucha sangre y poco sentido: la masacre. Por un análisis antropológico de la violencia. *Boletín de Antropología Universidad de Antioquia*, Medellín, v. 18, n. 35, p. 165-184, 2004.
- BLAIR, Elsa. *Muertes Violentas. La teatralización del exceso*. Medellín: Iner; Universidad Nacional de Antioquia, 2005.
- BUTLER, Judith. *Lenguaje, poder e identidad*. Madrid: Síntesis, 2004b.
- BUTLER, Judith. *Vida precaria. El poder del duelo y la violencia*. Buenos Aires: Paidós, 2004a.
- DÍAZ-BENÍTEZ, María Elvira. O espetáculo da humilhação, fissuras e limites da sexualidade. *Mana*, v. 21, n. 1, p. 65-90, 2015.
- DÍAZ-BENÍTEZ, María Elvira. O gênero da humilhação. Afetos, relações e complexos emocionais. *Horizontes antropológicos*, v. 25, n. 54, p. 51-78, 2019.
- ERIBON, Didier. *Reflexões sobre a questão gay*. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 2008.
- FANON, Franz. *Pele negra, máscaras brancas*. Salvador: EDUFBA, 2018.
- FASSIN, Didier. *Humanitarian reason: a moral history of the present*. Berkeley: University of California Press, 2012.
- FERNANDES, Camila; RANGEL, Everton; DÍAZ-BENÍTEZ, Maria Elvira; ZAMPIROLI, Oswaldo. As porosidades do consentimento. Pensando afetos e relações de intimidade. *Sexualidad, salud y sociedad*, Rio de Janeiro, n. 35, p. 165-193, 2020.
- FOUCAULT, Michel. *Os anormais*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- GREGORI, Maria Filomena. *Cenas e queixas: um estudo sobre mulheres, relações violentas e a prática feminista*. São Paulo: Anpocs; Paz e Terra, 1993.
- GUTTERRES, Anelise. As diferentes formas de resistir em um contexto de ameaça de remoção de moradias. *Ayé - Revista de Antropologia*, v. 2, n. 1, p. 100-121, 2020.
- HARITAWORN, Jin. Queer injuries: the racial politics of “Homophobic Hate Crime” in Germany. *Social Justice*, v. 37, n. 1, p. 69-87, 2010/2011.
- KAPPLER, Claude. *Monstros, demônios e encantamentos no fim da Idade Média*. São Paulo: Martins Fontes, 1994.
- KATZ, Jack. Massacre justo. In: COELHO, Maria Claudia (Org.). *Estudos sobre interação: textos escolhidos*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2013. p. 211-284.
- LEITE JR., Jorge. Transitar para onde? Monstruosidade, (des)patologização, (in)segurança social e identidades transgêneras. *Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 20, n.

2, p. 559-568, maio-ago. 2012.

LÉVINAS, Emmanuel. *Totalidade e infinito: ensaio sobre a exterioridade*. Lisboa: Edições 70, 1980.

MARGALIT, Avishai. *The decent society*. Cambridge: Harvard University Press, 1998.

NUSSBAUM, Martha. *El ocultamiento de lo humano. Repugnancia, vergüenza y ley*. Buenos Aires: Katz, 2006.

PUAR, Jasbir. *The right to maim: debility, capacity, disability*. Durham: Duke University Press, 2017.

RANGEL, Everton. Conciliação fraturada. Quando o estuprador está dentro de casa. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 26, n. 3, e263204, 2020. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/mana/a/DL9zbpYpkmSMxhJvbHbKrWH/?format=pdf&lang=pt> Acesso em: 18 ago. 2021.

SOFSKY, Wolfgang. *Tratado sobre la violencia*. Madrid: Abada, 2006.

TAUSSIG, Michael. *Belleza y violencia: una relación aún por entender*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca, 2014.

URIBE, María Victoria. El modelo chulavitas vs tipacoques en Colombia. In: *Las guerras civiles de 1830 y su proyección en el siglo XX*. Memorias de la Cátedra Anual Ernesto Restrepo Tirado. Museo Nacional de Colombia, Bogotá, 1998. p. 211-221.

The monstrosity of humiliation: an ethnography among women who've been attacked with chemicals¹

DOI: <https://doi.org/10.4000/aa.8920>

María Elvira Díaz-Benítez

ORCID: 0000-0002-4007-7681

Museu Nacional / Universidade Federal do Rio de Janeiro, Pós-Graduação em Antropologia Social, Departamento de Antropologia, Rio de Janeiro, RJ – Brasil

mariaelvira@mn.ufrj.br

Professor at the Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional, UFRJ.

207

Based on ethnography in Colombia among women who had chemical agents tossed in their faces, I argue that this act marks and amputates faces in particular as a way of leaving the victim alive, but sub-humanized, ashamed, and removed from social life. I analyze the initial effects of this act as an undoing, as an act that affects and alters relationships and the very perception that the subject has of themselves; as a humiliation that seeks to be ever renewed, stretching through time as a visible scar; as a tool for making monsters. I also analyze collective and subjective movements of victims refusing to be humiliated.

Humiliation. Monstrosity. Chemical agents. Women. Faces.

In 2012, Colombia had the highest rates of acid attacks in the world, according to the country's newspapers. The perplexity that this situation aroused in me led to my collecting news about this form of aggression and to learn about its high rates of incidence in England, Mexico, India, Bangladesh, Dominican Republic, Pakistan, and the United States. Finally, it led me to begin a more direct survey of the phenomenon in Colombia, beginning in 2019. The data presented in the article below is part of my ongoing ethnographic research into the phenomenon of chemical attacks in that country. Since the first newspaper reports in Colombia came to my attention, I have seen recurring pattern: victims are mostly female, and aggressors are mostly identified as these women's sexual-affective partners or ex-partners. Alternatively, aggressors might be men obsessed with the victims, who have unsuccessfully attempted to woo them or who could not even get close to them in the normal course of events. The news stories also mentioned a specific case in which the attack had been perpetrated by someone unknown to the victim, opening up the possibility that this stranger may have been hired for the attack by an ex-partner or a stalker. The reports indicate that these attacks are mostly forms of gender violence. In other words, the women are attacked because of their womanhood (or perceived lack of proper womanhood) and the attacks are entangled in relationships in which revenge, anger, and retaliation become motivating discourses. Expressions such as *machismo*, *patriarchy* and *gender violence* are omnipresent in these narratives. Looking deeper for information about the attacks, however, I found that they are not, in fact, exclusively directed against women, nor exclusively carried out by men. Some news stories highlight the risks of analyzing the problem exclusively as a sexist act, by mentioning that the number of men who have suffered the same type of aggression is alarming². In these stories, I found nothing about trans people. In the universe of acid attack journalism, as well as in the public policies surrounding it, the world is divided into men and women, and women are emphasized as the primary victims of this sort of aggression.

Before going forward, I want to express that I agree that this type of attack not be encapsulated as something men do to women, or as exclusively gender-based violence. However, my ethnography has so far progressed along gender lines for two main reasons. First of all, the criminalization of these sorts of attacks has largely occurred through public policies that seek to defend women's lives and dignity and which are the consequences of women and feminist struggle. In fact, the visible face of the victim of this crime in Colombia – as elsewhere in the world (Mexico, India, Bangladesh) – has been that of a woman. There is a tiny, almost non-existent, number men in the recovery programs that are run by the Colombian State, even though these programs are open to males. There also have been no stable narratives created regarding this type of violence between or against men. Secondly, the recovery works I've so far been able to uncover has been carried out in and through a network of women engaged in a number of different types of care work. Nevertheless, throughout the text that follows I will try to go beyond gender explanations by investigating and unpacking the nature of the chemical attack itself.

1 Translation by Thaddeus Gregory Blanchette.

2 See, for example: <https://www.las2orillas.co/hay-456-hombres-en-colombia-que-tambien-son-natalia-ponce/>

In the article below, I bring together 13 in-depth interviews. These include interviews with healthcare workers (two surgeons, a physiotherapist, a psychologist) and a social worker engaged in aiding victims through the recovery process, as well as women who have survived the experience of chemical attack. I also bring in informal conversations with law students who have dedicated themselves to analyzing the Colombian law penalizing this crime. Finally, I include in my results discussions with professionals associated with the Secretariat for Women, a Colombian governmental organization that has organized a working group aimed at combating gender-based violence.

Colombian Law 1639 of 2013 was intended to be a legal resource “through which measures to protect the integrity of victims of crimes with acid are strengthened, added to Article 113 of Law 599 of 2000”³. Before Law 1639, acid attacks were legally understood to be “*lesiones personales*” (personal damage). Subsequently, the Law Regarding Victims of Acid Attacks was created (Law 1773 of 2016), also known as the Natalia Ponce de León Law. Ponce de León is a woman whose case has been one of the most emblematic in Colombia and the law created in her name led to increasing punishments for acid attacks and their classification as a *major crime*, eliminating certain benefits for the aggressor, such as the conditional suspension of the execution of their sentence.

I came to this topic in the midst of a broader academic project revolving around *humiliation* as a category (Díaz-Benítez, 2015, 2019). In the analysis I present below, I interpret attacks with chemical agents as an extreme experience that intends to reveal humiliation in its strongest sense possible, through the creation and exposure of a disfigurement that seeks to morally, symbolically, and psychologically disqualify its victims. I argue that the act of marking and amputating faces leaves the attacked subject alive, but dehumanized, ashamed, and removed from social life. I thus analyze the initial effects of this act in terms of *undoing* – that is, as an act that affects and changes the relationships and perceptions that the subject has of themselves; as a humiliation that seeks to be ever renewed, stretching through time as a visible scar; as a tool for making monsters.

The article is divided into three parts. In the first, I present the experiences of women who have undergone attacks of this sort, emphasizing the weight gender has in the relationships and situations in which the attacks occur, and in the moral processes they initiate. In the second part of the article, I discuss disfigurement/amputation as a social and historical practice encompassing a wide range of grammars of excessive violence towards the body. Finally, I end the article describing the rejection of humiliation that the women undertake and which allows them to create the strength and means to reinhabit the world.

The attack, the relationships, and the unforeseen

When Margarita⁴ arrived at the Simón Bolívar Hospital, she had already spent a week in the *Clínica de Occidente*, where she was given first aid and was intubated under sedation, without regaining consciousness. It is common for patients at-

3 See the complete Law in: <https://www.funcionpublica.gov.co/eva/gestornormativo/norma.php?i=53627>

4 All names used in the article are fictitious except for Natalia Ponce de León, Jonathan Sánchez and Gina Potes, as these cases have been widely discussed in the media and the struggles of both women resulted in the creation of Colombia's laws regarding acid attacks. The names of the health professionals mentioned in the article are also the real names of these people.

tacked with chemical agents to be referred to Simón, not only because the hospital specializes in treating burns, but because some of Colombia's most famous medical personnel work there attending specifically to these types of cases. Dr. José Gaviria is one such person. He has written several articles regarding acid attacks and was crucial in the creation of a protocol for treating these attacks that is now applied throughout Colombia.

It was 2013. Margarita was 19 years old and a parent of a two-year-old daughter with Bernardo, her first and (up to that point) only boyfriend. It was Bernardo who took her to the hospital, gave the first statements and who later needed to notify his in-laws because only a blood relative could refer Margarita to another hospital. "This night is almost endless," Margarita told me, relating the episode that resulted in acid melting the right side of her face, neck, shoulder, and hand. But Margarita also told me the same thing regarding another fight she had with Bernardo, the root his jealousy, which has been aroused by a flattering comment a friend made to her on Facebook. It was usually nights when Margarita's nightmares became real, after Bernardo came home from the street, disgusted by work and life, often drunk. The couple had lived together for two years – years that ticked by to the rhythm of Bernardo's kicks and punches, delivered to a Margarita who could barely react, let alone defend herself. Bernardo's mother lived nearby and, witnessing her son's pent up wrath, decided to offer help by raising the couple's little girl. Margarita's family had become severely estranged from her after discovering her teenaged pregnancy. With no family ties or money, and with very strong feelings for her husband, Margarita believed that making a home with Bernardo was her only possibility in life. Several times, however, her partner had beaten her into unconsciousness and Margarita often thought, about committing suicide. That's why when "the event" – as she calls the acid attack – she wasn't fully cognizant of reality. In fact, when she recounts the night in question, Margarita claims that she's not sure how many of her memories are real and how many are figments of her imagination. She can remember up to a point, but then there are only flashes. Bernardo told everyone that she had threatened to kill herself by swallowing the acid in question and that he had tried to save her life, but that during the struggle, the contents of the bottle splashed her in the face. This was the version of events that the police, nurses, doctors, and the families received. Moreover, this was the version that Margarita herself first heard and began to repeat to herself and to others. Perhaps this was because she knew it was perfectly feasible; perhaps because she remembered nothing; perhaps because – deep down – she still wanted to trust Bernardo.

It was only two years after the attack that, by chance, Margarita found medical records of her very first appointment. There, she read testimony by Bernardo, assuring authorities that on the night in question, she had suffered psychotic episode, threw herself against the walls until she hurt her head, and threatened to jump of the veranda. Margarita then realized that Bernardo had lied and that, most likely, the story he had recounted of the struggle was also not true. She still believes that it's possible that she threatened to swallow the acid and thinks that,

if she did, it was probably to convince Bernardo to stop beating her. But it's absolutely clear to Margarita that the blood on her clothes and the walls of her home had been caused by Bernardo's beatings. After all, as she reminded me remember, "this night is almost endless", just as other nights almost never end. The time when Bernardo threw their car in reverse against her inside the garage of the bodega where they both worked, smashing her hands with the rear tire, ceasing his aggression only because a colleague came to Margarita's rescue when he heard her screams.

I met Margarita through Liliana, a woman who was the victim of an acid attack in early 2006. This took place towards the end of that year's Christmas festivities. Liliana was 22 at the time and had come from the neighboring country where she lived to visit her parents and family. One afternoon, while she was walking near her house, two unknown people, one of whom was carrying a pot, threw a liquid in her face and then quickly ran away. As the liquid splashed directly into her eyes, Liliana dropped to the ground, blind and confused, not understanding what had just happened. She was rescued by her parents' neighbors, who notified the rest of the family. Liliana was quickly taken her to the hospital. She felt her skin burning, but she couldn't explain what had happened to her: "Something was thrown at me in the street", she said, attempting to clarify the situation. Liliana was not given immediate care, however, upon her arrival at the emergency ward. Even though she was screaming and crying, there were other situations that were "visibly more serious" due to the fact that they involved blood. These cases were seen to have priority over Liliana's. Reconstructing the facts with the help of her companions, Liliana says that some two hours went by before she was seen by a doctor: "My biggest difficulty was in convincing the [hospital] doorman that I was in serious trouble". Once the doctor finally got around to her, however, Liliana still couldn't explain what had happened.

The chemical, she explains, doesn't attack the skin at first: it works from the inside out. A situation like this is thus a race against time. With each passing second, possibilities fade away. By the time the doctor saw her, Liliana's bones had already been dissolved, as well as most of her facial muscles. Her skin had a green tinge and was already starting to peel off. Her eyelids had melted shut and her nose and right cheek had sloughed off. 14 years later, Liliana told me that she still doesn't know why she had been attacked. She was a person who had no enemies: why would anyone want to disfigure her?

Why did this happen? Who did it? These were also the questions that Natalia had. Unlike Liliana (who to this day knows nothing about her attackers), the voice of Natalia's attacker reminded her of a fight she had had another resident of her neighborhood that had taken place while Natalia had been taking her dogs for a walk. This episode, which took place around 10 years before the attack, apparently aroused a desire for revenge that led to the attack, which took place in March 2014. It was Natalia's recognition of the voice of her attacker that resulted in the identification and arrest of a man named Jonathan. This case received enormous media attention in Colombia, mobilizing authorities from many different institu-

tions, from the several different police forces and the judiciary, to the Presidency of the Republic, President Juan Manuel Santos offered a reward of 75 million pesos for anyone coming forward with information about the Natalia's attacker. After the attack, many different versions of it were offered up. Testimony from people who knew the aggressor; health experts; lawyers; journalists... even the victim's family began to dispute the "truth" regarding the motivation for the attack. One young man said he had met Jonathan at a drug rehabilitation center, where he had been hospitalized for four months due to heroin use. This man claims that in spite of Jonathan's addiction, he seemed to be an absolutely normal person who certainly was competent to stand trial. Another man reportedly met Jonathan at a nursing home for people with depression, where he learned that Natalia's attacker had been diagnosed with schizophrenia. There, Jonathan had talked about the voices he heard, which gave him messages that caused him much anguish. Both statements agree in their claims that Natalia's attacker led a solitary life, had problems with socialization, very much wanted a girlfriend, and suffered from anxiety in a way that made people uncomfortable to spend much time with him. This mental illness narrative of was employed by the Jonathan's defense team's forensic doctor during his trial by jury. Jonathan, it was claimed, suffered from paranoid schizophrenia and, in his hallucinations, he saw Natalia as a being representing hostile emotions. The prosecution's attorneys believed that the mental illness narrative was a ploy to garnish sympathy with the public and the jury, so that Jonathan would not receive a criminal sentence but, instead, a mandatory detention in a psychiatric ward. Schizophrenia, the accusation insisted, does not necessarily make the subject lose consciousness of his actions, nor does it distance him from reality. Natalia's family members said that after the conflict with the dogs, Jonathan continued to harass her, even writing insulting graffiti about her on the walls of the neighborhood where they both lived. The media spread the idea that the boy had been wanting to carry out the attack for 10 years, hypothesizing that his obsession was based on his unresolved erotic-affective interest in Natalia.

In front of the jury, Jonathan confessed that he thought of committing murder and that he had wished to obtain a firearm for this purpose. He changed his mind, however, and bought the chemical he would use on Natalia a few months before the attack. It was thus established that Jonathan had planned the attack. On the day he assaulted Natalia, he presented himself at the building where the woman's mother lived (whom she visited daily), identifying himself to the doorman as Bernardo Londoño, the victim's ex-boyfriend, and asking for Natalia to come down and meet him or authorize his entry into the building. Several cameras captured images of Jonathan walking from his house, carrying the container with the acid in his hands. His cold attitude at the time of his arrest led the jury to conclude that not only was Jonathan fully aware of his acts, he took care in planning how the attack was to be carried out. Jonathan received a 21-year and 10-day sentence for attempted aggravated homicide.

When Jonathan threw the chemical directly in Natalia's face, she fell to the ground. The camera images show him leaning over the body, spreading the liquid

over her and then quickly running away. Natalia tells of how she felt an unbearable burning sensation and suffered an immediate loss of vision. She felt her clothes fall apart and patches of her skin melting. Helped by the doorman, her mother, and by neighbors, Natalia took a shower in order to remove the liquid from her body and left for the hospital, getting stuck in a long traffic jam en route. What followed was a long recovery that began with reconstruction surgeries, grafts, therapy to restore functional capacity, and prolonged dosing with morphine. Some side effects also occurred during this period, such as the loss of mobility in one of Natalia's hands due to nerve blockage.

The experiences of Liliana and Natalia are similar in terms of unpredictability of the attacks they suffered. Here, the unforeseen and the random conjoin, creating an aura of destiny that is very specific to these experiences. Alicia's case was very different. She was attacked by her sexual-affective partner at home while she was carrying her baby in her arms. Rita's experience was also different. Her husband and father of her children assaulted her when she finally mustered the strength to throw him out of the house after many years of violence. Or take the case of Claudia, who was doused with gasoline and set alight by husband – her attacker finally extinguishing the flames when he judged that she had been damaged enough.

According to the German sociologist Wolfgang Sofsky (2006), every massacre is the same, is identical in nature. What this author is pointing out is that, regardless of the reasons that generate this excessive violence, the behavior of murderers in a massacre is always the same. There is thus a “uniformity to massacres, which are not related to objectives, but to the very dynamics in which they develop which are universal” (*Ibid.*, p. 159, my translation). Analyzing the narratives I collected with an eye to the moments in which the attacks took place, I agree with Sofsky. The behavior of the attackers is identical: their methods of execution, their assault on the victim's body, and their subsequent escapes. Even when they remain with the women they have attacked, they deny their acts or create mechanisms to silence victims regarding their accountability. However, the meanings that women give to the attacks vary widely, depending on the relationship they had with the perpetrator, the circumstances in which the attack took place, and the subsequent acts that took place during the more-or-less effective processes of recovery the which, in turn, determined their possibilities for rebuilding their lives. For Margarita, Alicia, Claudia and Rita, the attack is an apex of a trajectory of aggressions that they had already been experiencing in their relationships. For Liliana and Natalia, the attack is interpreted as a random, almost karmic turn of fate. A doom, in the old English sense of the word.

I thus believe that it's important to distinguish between acid attacks. There are those that can be seen as is a critical event that creates a *before* and *after*, unpredictably turning the world upside down and opening up questions of luck and destiny (“Why me?”) – frighteningly fortuitous and impossible to imagine even in one's worst of nightmares. Then there are those attacks that are monstrous, cold, horrific, but by no means an unexpected event. The acid attack suffered

by Margarita was the most radical attack she had experienced at the hands of her abusive partner and the one that caused the most consequences. Even so, it can be seen as a point in a continuum of increasing aggression against her body. Bernardo was her husband, the father of her daughter; Margarita's world at a time when her family network was enormously fragile. He conducted the attack during a tragically routine brawl that got out of hand. Maybe that's why Margarita believed, or wanted to believe, the story Bernardo told, as this was reasonable within the relationship's already established repertoire. Maybe that's why, upon leaving the hospital and telling herself that Bernardo would always be the father of her daughter, Margarita went back to live with him.

I don't know the minute details of Claudia's matrimonial history, not in the least because, in our conversations, she always preferred to focus on the story of her recovery. But I learned from the doctor and social worker who accompanied her after the attack that her husband was always present at each appointment and therapy session, rushing to answer the questions that they asked Claudia and constantly showing himself deeply saddened and concerned about the "accident" that his wife had suffered. It took a long time for Claudia to "confess" (in a context of psychological care) to the true circumstances behind her disfigurement.

The unforeseen attack creates a faceless enemy and a constant sense of dread. Liliana is still afraid, when walking through the streets, if someone approaches her with a bottle or a glass in her hands. In fact, any object that someone might be carrying and that she cannot identify scares her to the point she sometimes becomes paralyzed with fear or changes sidewalks. Liliana tells me that, in her dreams, she sees the outlines of her attackers, but can never identify them. She says she always feels her tormentors are close and know everything about her life.

Threats are present in both contexts. In those cases where the aggressor is unknown, there is the threat that they will continue their attacks, on the victim or on members of the victim's family. The threat takes on other tones in the narratives of the women who suffered attacks by partners or ex-partners. "If you're not mine, you won't be anyone else's"; "You will remember me"; "Every time you see yourself, remember what you did to me"; or "You'll see what happens if you leave me" are declarations that exist in these cases as harbingers. They offer up indications that the aggressor's intent is not to kill, but to leave a permanent and visible mark on the victim – a mark that prolongs the effect of relationship in time. Furthermore (and this is the most common analysis presented in the media, by feminist readings, and among public policymakers), by attacking beauty and disfiguring it, the aggressor seeks to eliminate any possibility that the victim can establish affective and sexual relationships with new partners. This perception of the attack is also common among women who associate this type of attack and threats they have been subject to with possessive behavior, constant jealousy, and acts that reiterate their male aggressors' desire for women to remain indoors and in charge of the home. If we follow this interpretive path, we can understand the acid attack as denoting a desire for possession that takes place within broader relational dynamics of the victim's abasement and separation from the world and from

herself. To possess a person implies encouraging feelings of self-dispossession in the “possessed” subject: it implies impacting their subjectivity to the point of making them believe that they do not belong to themselves. Elsewhere, (Díaz-Benítez, 2015) I have associated the desire for possession with humiliation. Analyzing representations of extreme humiliation fetishes, I have claimed that such acts were made possible by a hierarchical relational organization, in which a person or group boasts of power, dominance, and ownership over another. When it comes to affective relationships, we know that acts of possession and domination do not necessarily happen through the exercise of vertical power over another, but through tense relational grammars in which aggression, violence, and humiliation exist as modes of negotiation and communication, blurring the boundaries of abuse and consent (Gregori, 1993; Díaz-Benítez, 2019; Fernandes *et al*, 2020). We also know that there are life experiences among couples in which, in the name of love, subjects joyfully engage in situations of submission and self-abasement. Among many other reasons, this may occur either because the members of these couples see this position as a kind of virtue through which they find feelings of fulfillment; because they believe it makes a positive statement related to ideas about sacrifice and family; because they encounter a certain emotional well-being while living situations of obedience; or because there is a pleasurable introversion of hierarchy.

Even in these circumstances, however, the experience of possessing another or of belonging to another, implies a stripping of the will. And in affective repertoires, this act is often guided by sociocultural gender scripts that demarcate divisions between bodies which have power and bodies over which power is exercised. Loss of self-control, inability to make decisions, little or no self-esteem are things that frequently appear in women’s narratives describing the affective relationships characterized by experiences of aggression and humiliation and in talking about their attitudes towards life right after an attack. I see here a thread that unites emotions and experiences *before* and *after* the critical event delineated by circumstances of abasement. *Before*, because the humiliation experienced at home causes, in many victims, moral and emotional debilitation. *After*, because the aggressions against the body and disfigurement of the face of the victim provoke, in her, feelings of shame and humiliation in interpersonal interactions, especially in public areas. In both instances, offenses, threats, and humiliation have the ability to change the social status of the victims of the attacks.

When I started to gather news stories about attacks with chemical agents, the word “humiliation” caught my attention. It kept popping up in the narratives: “People pointed me out in the street, men humiliated me. I thought no one would ever love me,” said Katie Piper, a British T.V. host who was burned by her ex-boyfriend.⁵ Among the women I met, (including those who did not have very visible scars or who had so far undergone successful surgical procedures), they went through long periods in which they felt unable to move after the attack, in which they felt that the psychological consequences of their relationships and the attack were too deep. Before and after the attack, they faced “words that incapacitate”,

5 <https://extra.globo.com/mulher/apresentadora-queimada-com-acido-por-ex-namorado-comemora-maternidade-lanca-novo-livro-13634202.html>

as Rita expressed it: “You are useless without me and worth even less as you are now”, “Look at yourself! What man will want you?” were two of the things she heard from her ex-husband.

Threats, insults, and offenses are part of a range of forms of enunciation that operate effectively because of humiliation. Inspired by J.L Austin and his theory of performative acts (1962), much has been written about insult and injury in contexts of contempt for gender and sexuality (Haritaworn, 2010; Almeida, 2015). Regarding this Didier Eribon (2008, p. 29), says that “Injury produces profound effects on an individual’s conscience because of what it says to him: ‘I assimilate you...’, ‘I reduce you to...’”. Fanon (2018), among several other authors, has talked about the psychic effects of racial offense. Althusser’s (1985) ideas about interpellation have also given rise to ways to analyze subjectivities which, in the case of Judith Butler, have been developed in terms of recognition (2004a). In *Language, Power and Identity*, Butler (2004b) considers injury as a linguistic act that has perlocutionary force (that is, causes effects on the recipient of the message) depending on the words and modes of elocution employed. If these not only say, but do, they are reconfigured through time into ritualized repetitions, according to Austin. An offense thus materializes as action at the moment it is enunciated; it simultaneously extrapolates this moment by evoking a past and a future in which it is reiterated.

What I am interested in highlighting here is the psychic and subjective work of humiliation, or what humiliation as abasement is capable of doing to the subject when subjected to logics of repetition that result in introjections of inferiority. Through this, it becomes possible to extract some intelligibility regarding why women continue in relationships with their attackers, even after the attack and through repetitive cycles of violence in some cases. As a woman I talked to in the course of another research project told me, “I really believed that I was nobody and that I had nowhere to go”.

216

On making monsters

What we call “monsters” has changed throughout history. Since Antiquity, these misshapen and hybrid figures (which often mix human, animal, vegetable, demonic, and even mineral characteristics) have inhabited social imaginaries as objects of repulsion and fascination. They also provoke laughter because they are simultaneously associated with ridicule, fear, and terror even as their bodies were understood particularly from the Middle Ages on (Kapler, 2004; Leite Jr, 2012) to be the work of the Devil or other malign entities. In the 18th century “monstrosity” began to be understood in more naturalistic terms, with monsters being increasingly cast as biological anomalies evidencing natural disorder. The bodies of hermaphrodites and Siamese twins were slotted into this category. As Foucault has shown (2001), from the 19th century on “behavioral monstrosity” became the dominant discourse regarding the whys and wherefores of monsters, and psychiatric and legal power would operate upon this sort of imagined disorder. Throughout this process, however, the linkages between biology and monstrosity have never

been completely erased, as was clearly seen in the 19th century in the proliferation of freaks (such as the emblematic case of Joseph Merrick, better known as the Elephant Man), and freak shows. These are best understood as “human zoos” that claimed to organize knowledge and expertise regarding human diversity through the combination of such “scientific” notions as race, gender, savagery, disease and degeneration. Even today, *monstrosity* exists in anatomy textbooks as a category that related to bodies and life possibilities⁶.

Monsters live on the edge⁷. Attitudes such as curiosity, disgust, laughter, repulsion, or pity have been culturally and historically legitimized with regards to them. These reactions create and simultaneously reproduce the monstrosity they reject. Monsters have historically challenged the limits of humanity.

I understand the acid attack to be a way of making monsters. That is, it is an action that aims to remove the attacked subject from the plane of normality, delegating to them the social space of the deformed, the strange, the pathological. Monstrosity may seem like a strange or even pessimistic category with which to refer to people who have suffered involuntary, untimely, and cruel attacks against their bodies. What I want to argue, however, is that if society has always created monsters, we can think of technologies of violence such as amputation and disfigurement as acts geared to create this very type of subject. The acid attack seeks to make a monster. With regards to the victim, it does not seek to attack life, but the very quality of life; to eliminate the possibility of a good life. Its purpose is to undo without the undoing itself being total; to diminish the victim's being without causing their physical death. It seeks to emotionally waste and to morally undermine. Like monsters, those who have been attacked with acid face isolation, loneliness, and reluctance: the intent of the attack is to push them to the edges and shadows of the social world.

If it is true that we do not doubt the humanity of those whose faces were altered through the violence of acid attacks, it is also true that we have compassion for them – a feeling that stipulates a hierarchical form of interpersonal positioning (Fassin, 2012). The observer's curiosity or repulsion in the face of disfigured faces may be experienced by the victim as humiliating. This is because this gaze is not sustained: it timidly deviates, whether the reason for this is discomfort or even if it is respect.

Shame is a common response in experiences. Shame to go out, to be seen, to have to answer thoughtless questions. The women I met often distanced themselves from the world as a result of this shame and this, in turn, often led them to lose their economic autonomy or the income they contributed to supporting their family. This led them to feel impotent. They came to depend on their closer relationships and some of the women, such as Liliana, sold their homes in order to pay for their surgeries. These other losses, in addition to the physical pain caused by the attacks, contributed to foster feelings of destitution and prolonging the sense of loss of self among attack victims. Shame is the public phase of humiliation, as Martha Nussbaum (2006) has said. In the experiences of the women I met, shame takes on broader contours: the acid attack was directed against the victim's face –

6 For example, see Gabriela Placoná Diniz's (Departamento de Anatomia do Instituto de Ciências Biomédicas da Universidade de São Paulo). Beyond *normality*, there are *anatomical variations*, which are organic differences from the normal that do not hamper an individual's functions. Then there are *anomalies*, which are morphological alterations that differ from the biological norm and which do negatively affect an individual and their life chances. Finally, there is *monstrosity*, in which biological deviations from the normal deform the social construction of the body and negatively affect the individual's physical functions and which are incompatible with life.

7 “[...] on the edge of knowledge, the edge of the human, the edge of the known and socially recognized Earth (islands, the depths of the sea, foreign and exotic lands, “ghettos”, “peripheries”). But perhaps the most important thing here is that the monster lives at the limits – on the edge – of the established categories” (Leite Jr, 2012, p. 562).

the basis for human (re)presentation in the world and thus for the construction of subjectivity – and, in doing so, weakened other functional capabilities.

“It’s like being kidnapped by life”, Rita told me. “I felt trapped in my own body. I felt that I was worthless”. Expressions such as these seem to accompany Jack Katz’s observations (2013, p. 235) when he says that the humiliated feel so diminished that they perceive the whole world as if it were looking down on them. Humiliation is a holistic feeling, says Katz. It threatens to engulf the person with a deep understanding that they do not control their own soul. Humiliation, says Avishai Margalit (1998), reveals a person as sub-human, or as an incomplete human; as if they lacked important parts or aspects of what makes them human in a broader sense. For those who literally lose their face and move away from public life, humiliation becomes an extreme experience of undoing – a state of being or a prolonged social state that impacts their life trajectory and relationships.

What else can the act of burning bodies and faces tell us, beyond pointing to the failure of affective relationships and modes of interaction that are crosscut by gender? When I try to answer this question, I quickly remember how mutilation – of living or dead bodies – has long been a part of the repertoire of violence in Colombia’s sociopolitical history. I also recall the various torture techniques that Latin Americans have heard about in some detail, being that we live in a region that has witnessed several dictatorships. I remember Roger Casement’s descriptions of the Congo and of Putumayo. I remember the descriptions of genocide in Rwanda. I remember the Muslim, the body to be wasted that reminded those who survived the German holocaust of the state they sought to achieve (Agamben, 2000). I remember the elimination techniques used by paramilitary and drug-trafficking armies across the world; of the technologies of punishment employed during chattel slavery. Finally, I remember how the torture of and cruelty towards bodies are threads that tie the history of humanity together. Acid attacks seem to be part of this larger grammar of the *right to maim* (Puar, 2017). Like massacres, they *theatricalize excess* (Blair, 2005). Implicit in them is the desire for penetration, which may indicate a desire for conquest, possession, abasement, or a pleasure for pain itself – for the suffering of the flesh. I believe (as I have said elsewhere regarding extreme humiliation fetishes (Díaz-Benítez, 2015, p. 85) that the person who performs this act or the person who enjoys it does not necessarily see gendered bodies, nor even bodies in their entirety: instead, they perceive fragments (extremities, faces, head, genitals). Violability is thus also related to fragmentation. Perhaps this answer, in part, the question that anthropologist Maria Victoria Uribe (1998, p. 8) asked in her research on massacres in Colombia: “How can you explain the recurrence of such practices as tearing bodies apart with a chainsaw?”

Penetration evokes the pleasure of intimacy. I agree with Sofsky (2006) when he contradicts ideas regarding the necessary dehumanization and distancing of the Other as a precondition of atrociously attacking the Other. Excess seeks proximity. As Elsa Blair (2004, p. 169) remarks about mutilation, “the assassin works by hand and up close”. The very act of attacking with acids – that is, aggressively employing a substance that penetrates and appropriates the body – perpetuates

an intimacy that trespasses being in its subjectivity, leaving the attacked frightened, depressed, monstered, humiliated. There is a very intimate aspect of this humiliation: acids, like torture, aim to prolong agony, to stop time. In the words of Michael Taussig, following Nietzsche:

As a form of cosmic surgery, bodily mutilation has its own aesthetic ensuring that memory will be everlasting, as Nietzsche tells us in *The Genealogy of Morality*. “When man decided he had to make a memory,” he writes, “it never happened without blood, torments and sacrifices (the sacrifice of the first born belongs here), the most disgusting mutilations (for example, castration) . . . all this has its origin in that particular instinct which discovered that pain is the most powerful aid to mnemonics” (2014, p. 97).

There are attacks that seem to consider a body to be “too human”. In an interview with the newspaper *Las2Orillas*, Gina Potes (considered to be the first woman attacked with acid in Colombia) comments on the timing of the event. There is a knock at her door and a woman catches her attention, asking her for an address. This is a distraction that allows a man to quickly throw liquid in her face and exclaim “Who told you to be so beautiful?”⁸ For reasons of space, I cannot dwell here on retaliation between women or on other possible ways of interpreting gender relations in addition to those mentioned throughout the text. But I bring up Potes’ experience to draw attention, once again, to the urgent need of expanding our analysis of this type of aggression by insisting on its foundations: it is an act of mutilation directed specifically against beauty. “The face is my identity”, “the face is unique”, “attacking beauty is taking away the place it occupies in society, it takes away the possibility of existing”, “I will never be beautiful again”: these were all expressions that I heard during the course of my field work in the voices of the female survivors of acid attacks and the professionals who help care for them.⁹

Finally, I want to say that this specific type of attack, like so many other forms of exacerbated violence, has the ability to make a monster twice over. If we think of the aggressors, we quickly arrive at the conclusion that any moral reaction to them that goes beyond contempt seems almost unintelligible. Diving into Jonathan’s experience, for example, and the claims regarding his possible mental deterioration, can open doors to ways of understanding or justifying the attack which would produce feelings of pity and possible legal effects. But empathizing with Jonathan’s probable mental illness creates a moral impasse in us: in the end, mad or not, his attack evokes evil in its rawest form. Hence, routinely, full of, disgust, we call serial killers, pedophiles, torturers, abusive military police and all those who abuse the bodies of others as monsters – and yet their acts are absolutely human, as Sofsky points out.

Refusing humiliation

The ethnographic path I took through such institutions as the Natalia Ponce

8 Available at: <https://www.las2orillas.co/gina-potes-la-pri-mera-mujer-agredida-con-acido-en-colombia-transforma-sus-cicatrices-en-arte/>

9 Regarding the face and uniqueness, see Lévinas (1980).

de León Foundation and the Secretariat for Women an organ of the Bogota Administrative District, led me to the work of these and other female support networks, such as the *Reconstruyendo Rostros* (Reconstructing Faces) Foundation and *Renacer* (Reborn). These were created by and brought together women who had lived through similar types of attacks in different places Colombia. The networks mobilized aid for these women in the public and private sectors, creating psychosocial development workshops, work insertion actions and follow-up applications of Laws 1773 and 1639. My journey led me to talk with women who have been participating for many years in one or more of these networks, through which many of them began their long road through surgery and recovery. It was in these spaces that many of the women claimed the began processes of self-esteem recovery and emotional strengthening in order to face life after the attack. Notions such as *empowerment* and the reiteration of categories such as *machismo* and *patriarchy* are combined in these women's discourses and the pedagogical processes they engage in are full of narratives about the need for rebirth through forgiveness and resilience. It is because *resilience* has such weight in the life trajectories I have encountered that I allow myself to interpret its construction as the opposite of humiliation. It is the leap of faith that enables these women to struggle to gradually abandon feelings of inferiority and their silence in and remoteness from the world. Faced with the act of making monsters implicit in the disfiguring attack, "survivors" or "the resilient" have responded with slow and uncertain efforts to cure themselves.

220

When Margarita was attacked in 2013, a medical routine had already been established for patients who had been burned by chemical agents. Upon arriving at the hospital, Margarita's clothes were removed, her body was washed, and her skin received first aid. Over the following days, she underwent her first surgeries. Over the months she was hospitalized, Margarita underwent daily physical therapy. She received massages prevented her eye from permanently closing and the right side of her mouth from continuing to droop. She was given the necessary blockers, filters and creams, latex masks, acrylic masks, and the splints that she was supposed to put on her face. She learned to make expressions that would gradually loosen the skin and stretch her scars. Margarita met Yinna at the hospital: the professional who oversaw this part of the recovery process.

Through these processes, Margarita's face recovered through time and dedication. This was also possible because the type of chemical that hit her is one of the least aggressive, even though it is still highly dangerous. Despite these best practices, however, something was very wrong. Margarita couldn't speak and swallowing became painful for her. The time she spent intubated and this caused a lesion in her trachea. This led her to new and successive hospitalizations in clinics where care was extremely precarious. This was a huge problem. Margarita says that for weeks, she was on dexamethasone and corticoids and this in turn gave her Cushing's syndrome. Diagnosed with tracheal stenosis and a deep lesion in her respiratory duct, Margarita was unable to walk, move, or do anything without being overcome by fatigue. Once again, she became completely dependent on

Bernardo. Because of these problems, she became closer to her family, and with their support, little by little, Margarita separated from her husband and finally decided to press charges against him.

The reconstruction of Margarita's body required two surgeries on her cheek, mouth, and neck; six on her right eyelid; and ten on her trachea. The surgeries on the scars on her arm and hand would come later and, seven years after the attack, Margarita was still waiting on these. Despite the notable improvements in her face and breathing, Margarita is of the opinion that she only "came back to life" in 2018, when she was able to regain custody of her daughter and met the group of women with whom, as she said, she "empowered herself". It was Yinna, the physiotherapist, who referred Margarita to the group, telling her about the work done by the Secretariat for Women. Yinna contacted Clara, a beautician who offered free eyebrow micropigmentation for burnt women. Yinna also introduced Margarita to Ivana and her husband, two tattoo artists who also work on chemical scars (or the scars left by the grafts from treating these) for free. In this circuit, Margarita met Diana, a dancer who offered dance as a form of therapy and rediscovery of the body. It was in these workshops that Margarita received psychological attention and met women with stories similar to hers. As she says, "I understood that I couldn't let any man treat me like that".

This is the most successful story I've encountered in my fieldwork so far, and Margarita's story allows me to talk about recreating life and denying monstrosity in a more-or-less typical relational plot at a time when public policies regarding medical and psychosocial care have increased in effectiveness. But the struggles of these women are haunted by the stories of the many who have failed to recover and who have succumbed to pain, taking their own lives or refusing to step out of the shadows. "Not accepting the loss of one's face" triggers long processes of depression, fear, and the introjection of monstrosity into one's life. As Rita told me, "my fight is with the mirror. I spent years without being able to look at myself".

Rita, like Liliana, was attacked at a time when nothing was known about acid attacks. Liliana suffered severe wounds and, even after 14 years, more than 45 surgeries, and around 190 procedures, her face still needs more work. To replace the lost skin on the face, skin grafts were taken from other parts of her body: her buttocks, back, and legs. "My whole body has scars, although the acid just fell on my face," Rita told me.

They removed very thick layers of skin from me. Nowadays it's not like that. I should have used an expander on my face and they should not have taken off this thick layer of skin from my leg. Me and the women who were attacked before the protocols were established were guinea pigs [...] The word "grafts" is very difficult, very painful for me. In my case, the struggle has been to recover functions. It's not even about looking beautiful, because my chin was melted down to my neck and I couldn't move it. My eyes were closed. I've had 10 eyelid surgeries and I've been able to improve my vision. The acid affected my eye lens and, even though I used medication

for it, I need a surgery that can only be done when I have recovered all of my eyelids. When I started the surgeries, they told me that the process would be long: at least 20 years. I'm already fourteen years in and it's still going on.

Saving the patient's life and restoring their functionality and autonomy were the priorities for the medical practitioners who treated victims at the time. Not a few attack victims faced obstacles from health practitioners because, before the protocols and care routines that gave rise to the Colombia's laws regarding these sort of attacks, the procedures necessary for recovery were not funded by the State. This was largely because these procedures were understood to be aesthetic in nature. "What is aesthetic about wanting to have a nose to breathe through, an ear to hear with, to move your neck?" asks Liliana.

But for some women who were attacked before these protocols, being able to see, breathe, eat, or walk did not eliminate monstrosity. For these women, the resumption of their lives could only be complete with the recovery of their faces. They don't believe that they will regain their original countenance, but they want one that they can look upon in the mirror and take into the street without becoming the target of sly looks, gossip, or spiteful and humiliating comments.

Fernanda, another of the women I met, was so obsessed with taking care of her face that she was completely dedicated to applying creams, performing massages, and practicing grimaces. She became so dedicated to recovering her face that she neglected to care for her hand (also hit by the acid) to the point where her fingers became stuck together. Daniela, who had been accidentally burned by combustible agents, recognized her "monstrousness" when she had sex with her husband for the first time after the experience and, throughout the act, he didn't open his eyes. Ana, a lady who suffered an attack by her husband more than 30 years ago, was forced to continue her life without any time to rehash events. Poor, a fruit seller in a public square near her home in the interior of Colombia, the acid her husband used melted the skin on Ana's face, melting it to the skin of her shoulder. From that moment on, Ana lost the ability to fully move her head. Even with her functionality severely impaired, however, she had to continue to struggle on as she had done before: in the end, she needed to support herself and her children.

Ana's case makes me think that refusing monstrosity can also be a process – not of face reconstruction or the recovery of function, nor of refusing to be gawked at or pitied, but of accepting light and everyday life as one knows it. It is probable that the presence of the same disfigured woman, day after day selling fruit in the same square and at the same time, would eventually become no longer be strange to those who see her. Her presence becomes routine. Perhaps familiarity can undo monstrosity.

I began to believe this because, after hours of talking to women, I found I could no longer see their scarred faces. This happened to me most deeply with Liliana. I found myself penetrated by her words and invaded by the strength she conveyed when narrating her struggle for life. Liliana is the leader of the network formed around the workshops offered by the Secretariat for Women. She gave me a beau-

tiful speech about the need to work on pain, frustration, and anger. She tells other women that sometimes the psychological scars are worse than the physical ones and that it takes some sort of “click” to push one to action. Liliana and Mariana, the psychologist, insist upon the need to forgive. “Forgive who?” I asked Liliana. “Forgiveness is accepting life, one’s condition, and the fact that it is not possible to change things 100%,” said Liliana. “Only then is it possible to begin again”.

Choosing life requires refusing humiliation by transforming one’s emotions, their intensity, or their direction. For resilient women, anger at their aggressors does not necessarily stop being anger. It no longer paralyzes these women, however: it must become impetus for action. Upon who, exactly, is forgiveness bestowed? That’s not as clear. There are many women who feel guilty over what happened to them, for having remained in relationships in which they endured different types of aggression for years. In these cases, therapists insist that forgiveness, above all, must be directed by the women towards themselves. Guilt, like humiliation and fear, is a feeling that pulls one down and denies the possibility of recovery. It is also true that many women try to forgive the unforgivable, either because their religious narratives push them to unconditional forgiveness, or because there is, in their past, an affective history that unites them with their aggressors (who are often the parents of their children). But whether these women know their attacker or not, retaining their hatred and contempt for their aggressor is too much weight for these women’s souls. I believe that what these women call *forgiveness* closely approximates what Rangel (2020) calls *fractured reconciliation* in his research on families dealing with a rapist in the home. This is “forms of life that emerge when relational fractures exist, but are mended, twisted, and then sewn back together” (Ibid, p. 2). *Forgiveness* is also an abstraction that can be directed at life, destiny, and the past.

Going forward with one’s life is something that “needs forgiveness, self-esteem, and resilience”. “It is necessary to resume family relationships, to collectivize the malaise in order to understand that one is not alone”, insists Liliana. She told me that it took her nearly a decade to understand that she is not a *victim* but a *survivor*, and that she prefers to think of herself as *resilient*.

The notion of the victim is important, because it denotes that there was a violation of rights and that it is necessary to take action to restore life. We were all victims of a crime and the State has to respond with policies that help us. But *victim* cannot become an identity or a form of existence. We now propose the word “resilient”, by which we mean that we are not just surviving violence, nor are we merely existing: we are transforming our lives, adapting to new conditions and organizing new life projects. Being *resilient* means taking what happened to us and using it as a platform.

Resilience, in these narratives, is situated as a performative and heroic utterance, simultaneously feminist and existential. This category, Gutterres explains (2020), is common in approaches to public policy, human geography, and psy-

chology, and it centers on processes of resistance. But the meaning of the term as it has been adapted to the *psychological* field, as Liliana employs it, recovers the meanings attributed to the term in the realm of physical chemistry. Here, *resilience* is seen as “returning to an original shape after being subjected to elastic deformation [...] [it denotes] a characteristic of some materials that have been deformed after being subjected to heat sources, but which were nevertheless able to revert to their original form when removed from the heat” (*Ibid.*, p. 104).

There is no promise of a *return to original form* for people who have been attacked with chemical agents. *Resilience* is the acceptance of life's ills, even when they are traumatic or precisely because they are traumatic. It is the act of morally reorganizing oneself, building strength to reject monstrosity and imagine a future. “Can't you see that darkness shows you the stars?”, as Liliana asks. Moved by this metaphor, I tell her: “if I ever write about you, that's what the book will be called”. “No.” Liliana replies. “It's better to call it ‘Kintsugi’”. I had to take my cell phone and quickly access google to know that this Japanese word means: “the value and beauty of scars”. It is an art that consists of repairing a broken ceramic items by gluing the pieces together with gold, silver, or platinum dust.

Liliana tattooed *kintsugi* on the scar on her leg from which most grafts were taken. The concept has inspired her to lead several women to paint flowers and colorful shapes over their injured skin. For these women, this gesture creates another relationship with their bodies, gradually opening space for new possibilities of reconciliation with themselves and with the outside world that, after the attack, they insisted on not inhabiting.

References

- AGAMBEN, Giorgio. *Lo que queda de Auschwitz. Homo sacer III. El archivo y el testigo*. Madrid: Pretextos, 2000.
- ALMEIDA, Daniel Mazzaro Villar de. O poder da palavra e o insulto de gênero. *EID&A - Revista Eletrônica de Estudos Integrados em Discurso e Argumentação*, Ilhéus, n. 8, p. 80-97, jun. 2015.
- ALTHUSSER, Louis. *Aparelhos ideológicos de estado: nota sobre os aparelhos ideológicos de estado*. Rio de Janeiro: Graal, 1985.
- AUSTIN, John Langshaw. *How to do things with words*. Oxford: Oxford University Press, 1962.
- BLAIR, Elsa. Mucha sangre y poco sentido: la masacre. Por un análisis antropológico de la violencia. *Boletín de Antropología Universidad de Antioquia*, Medellín, v. 18, n. 35, p. 165-184, 2004.
- BLAIR, Elsa. *Muertes Violentas. La teatralización del exceso*. Medellín: Iner; Universidad Nacional de Antioquia, 2005.
- BUTLER, Judith. *Vida precaria. El poder del duelo y la violencia*. Buenos Aires: Paidós, 2004a.
- BUTLER, Judith. *Lenguaje, poder e identidad*. Madrid: Síntesis, 2004b.
- DÍAZ-BENÍTEZ, María Elvira. O espetáculo da humilhação, fissuras e limites da sexualidade. *Mana*, v. 21, n. 1, p. 65-90, 2015.
- DÍAZ-BENÍTEZ, María Elvira. O gênero da humilhação. Afetos, relações e complexos emocionais. *Horizontes antropológicos*, v. 25, n. 54, p. 51-78, 2019.
- ERIBON, Didier. *Reflexões sobre a questão gay*. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 2008.
- FANON, Franz. *Pele negra, máscaras brancas*. Salvador: EDUFBA, 2018.
- FASSIN, Didier. *Humanitarian reason: a moral history of the present*. Berkeley: University of California Press, 2012.
- FERNANDES, Camila; RANGEL, Everton; DÍAZ-BENÍTEZ, Maria Elvira; ZAMPIROLI, Oswaldo. As porosidades do consentimento. Pensando afetos e relações de intimidade. *Sexualidad, salud y sociedad*, Rio de Janeiro, n. 35, p. 165-193, 2020.
- FOUCAULT, Michel. *Os anormais*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- GREGORI, Maria Filomena. *Cenas e queixas: um estudo sobre mulheres, relações violentas e a prática feminista*. São Paulo: Anpocs; Paz e Terra, 1993.
- GUTTERRES, Anelise. As diferentes formas de resistir em um contexto de ameaça de remoção de moradias. *Ayé - Revista de Antropologia*, v. 2, n. 1, p. 100-121, 2020.
- HARITAWORN, Jin. Queer injuries: the racial politics of “Homophobic Hate Crime” in Germany. *Social Justice*, v. 37, n. 1, p. 69-87, 2010/2011.
- KAPPLER, Claude. *Monstros, demônios e encantamentos no fim da Idade Média*. São Paulo: Martins Fontes, 1994.
- KATZ, Jack. Massacre justo. In: COELHO, Maria Claudia (Org.). *Estudos sobre interação: textos escolhidos*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2013. p. 211-284.
- LEITE JR., Jorge. Transitar para onde? Monstruosidade, (des)patologização, (in)segurança social e identidades transgêneras. *Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 20, n.

2, p. 559-568, maio-ago. 2012.

LÉVINAS, Emmanuel. *Totalidade e infinito: ensaio sobre a exterioridade*. Lisboa: Edições 70, 1980.

MARGALIT, Avishai. *The decent society*. Cambridge: Harvard University Press, 1998.

NUSSBAUM, Martha. *El ocultamiento de lo humano. Repugnancia, vergüenza y ley*. Buenos Aires: Katz, 2006.

PUAR, Jasbir. *The right to maim: debility, capacity, disability*. Durham: Duke University Press, 2017.

RANGEL, Everton. Conciliação fraturada. Quando o estuprador está dentro de casa. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 26, n. 3, e263204, 2020. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/mana/a/DL9zbpYpkmSMxhJvbHbKrWH/?format=pdf&lang=pt> Acesso em: 18 ago. 2021.

SOFSKY, Wolfgang. *Tratado sobre la violencia*. Madrid: Abada, 2006.

TAUSSIG, Michael. *Belleza y violencia: una relación aún por entender*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca, 2014.

URIBE, María Victoria. El modelo chulavitas vs tipacoques en Colombia. In: *Las guerras civiles de 1830 y su proyección en el siglo XX*. Memorias de la Cátedra Anual Ernesto Restrepo Tirado. Museo Nacional de Colombia, Bogotá, 1998. p. 211-221.



resenhas

v. 46 • nº 3 • setembro-dezembro • 2021.3



Happy Old Year. Nawapol Thamrongrattanarit, 113', Thailand, 2019.

DOI: <https://doi.org/10.4000/aa.8938>

Carolina Castellitti

Universidade Federal do Rio de Janeiro, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Museu Nacional, Rio de Janeiro, RJ – Brasil

ORCID: 0000-0003-3843-4296

castellittic@gmail.com

Doutora em Antropologia Social pelo PPGAS, Museu Nacional, UFRJ (Rio de Janeiro, Brasil), onde atualmente realiza estágio pós-doutoral, com bolsa da FAPERJ. Nasceu em Santa Fe, Argentina, onde se graduou em Sociología pela Universidad Nacional del Litoral. Tem interesse em família, gênero, carreiras, memórias e práticas de colecionamento.

Happy old year (“Feliz ano velho”) nos deslumbra com um relato mundano e ao mesmo tempo profundo sobre o papel dos objetos como catalizadores de memórias que conectam o passado individual com vínculos, afetos e transformações socioculturais do presente. A partir de uma narrativa disparada pela ideia de organização pessoal ao estilo Marie Kondo¹ (referida explicitamente no filme), confunde-se quem se deixe levar pelas primeiras cenas, cuja centralidade na superficialidade do processo de desapego vai sendo dramatizada, ironizada e até talvez ridiculizada ao longo do filme.

Dirigida pelo jovem diretor e roteirista tailandês Nawapol Thamrongrattanarit (1984), cujos trabalhos mais notáveis são *Mary Is Happy*, *Mary Is Happy* (2013) e *Heart Attack* (2015), o filme teve pouca repercussão na região, apesar de estar disponível na hoje massiva plataforma *Netflix*. O recente boom do cinema asiático, impulsionado pelo inédito reconhecimento da academia norte-americana ao sul-coreano *Parasite* (ganhador do Oscar de melhor filme, entre outras categorias, em 2020), se evidencia no grande aumento, em plataformas como essas, da disponibilidade de filmes sul-coreanos, chineses, japoneses e mesmo vietnamitas e tailandeses. Talvez por isso *Happy old year* tenha passado bastante despercebido, apesar de sua narrativa original, sensível e apelativa.

No meio antropológico, em um contexto de explosão recente no Brasil de uma produção acadêmica interdisciplinar sobre patrimônio, memória, cultura material e práticas de colecionamento, o filme nos oferece um testemunho do modo como as coisas-em-movimento iluminam seu contexto social e humano, perspectiva metodológica defendida por Arjun Appadurai (1991) em texto clássico no campo. Mas em *Happy old year* as coisas não só iluminam; elas provocam melancolia, dor, raiva e felicidade; produzem sentidos éticos e estéticos; constroem e destroem relações. Obsequiadas, acumuladas, devolvidas ou vendidas, as coisas fazem e desfazem: tem uma agência, no sentido dado por Alfred Gell (2020).

Nessa direção, junto à protagonista da história, uma jovem arquiteta tailandesa que retorna à casa que divide com sua mãe e irmão depois de três anos morando na Suécia, observamos o protagonismo de, pelo menos, dois objetos principais: uma câmera de fotos analógica e um belo piano de cauda. Determinada a transformar sua casa em um projeto minimalista, Jean se confrontará com a resistência de pessoas (seu irmão, sua mãe, uma amiga, um ex-namorado), mas, sobretudo, deverá subjugar a resistência dos objetos, cujas memórias aguçam relações descuidadas, emoções encobertas e passados soterrados. Na desordem e na acumulação de objetos esquecidos, sem uso e frequentemente sem valor – fora do dinâmico mundo do mercado de antiguidades, que inaugura uma nova fase mercantil das coisas (Kopitoff, 1991) –, através da câmera fotográfica e do piano (mas também de fotografias antigas, CDs e discos de vinil, uma camiseta velha, um cartão de natal) adentramos no doloroso mundo da ruptura amorosa, do abandono paterno, do trauma e da solidão.

Assim, em sua determinação pelo vazio, Jean representa uma espécie de inimiga das melancólicas personagens do escritor turco Orhan Pamuk, almas perdidas que procuram alívio e consolo pela desilusão amorosa em objetos que lem-

1 Marie Kondo (Tóquio, 9 de outubro de 1984) é uma autora, empresária e consultora de organização japonesa, cujos livros venderam milhões de cópias e foram traduzidos para mais de 40 idiomas. Considerada pela revista *Time* uma das 100 pessoas mais influentes do planeta, em 2019 foi levada à televisão na série *Tidying up with Marie Kondo* (Ordem na casa com Marie Kondo), da plataforma *Netflix*.

bram a pessoa amada, como um brinco, um pincel, uma xícara (Pamuk, 2011); ou escritores que com um olhar eclético praticam uma “melancolia das ruínas” (Pamuk, 2007:123), conferindo ao passado uma grandiosidade poética. Mesmo nesse papel contraposto, a partir do enorme esforço e sofrimento de Jean por se livrar do passado, *Happy old year* também compõe uma narrativa onde os objetos demonstram sua capacidade de ilustrar conceitos abstratos, como culpa, ciúme, arrependimento e perdão. Como nos livros de Pamuk, no filme os objetos têm o potencial de tornar diferentes os protagonistas da história, fazê-los mais reais e mais “essencialmente” vinculados a uma cidade e uma cultura.

Assim, através do esforço por arrumar, limpar e esvaziar os ambientes da sua casa, acompanhamos a protagonista por ruas tranquilas de bairros residenciais de Bangkok que por momentos poderíamos confundir com cidades brasileiras como o Rio de Janeiro. Somos testemunhas de sua teimosia por levar adiante seu projeto, que é estético, mas também pessoal: jogar fora, devolver, vender é também tentar refazer sua vida e a da sua família, profundamente marcada pelo abandono do pai. O filme nos envolve, assim, na ambiguidade desse processo, que por momentos é calmo, paciente e nostálgico, e em outros momentos releva seu caráter egoísta, violento e destrutivo.

Seu apelo, portanto, é amplo: quem já passou pela reorganização de um cômodo da casa, por uma mudança, pela morte de um familiar e a consequente necessidade de limpar, doar, vender, descartar, provavelmente já experimentou a contraditória sensação de lembrar e ao mesmo tempo superar, sentir nostalgia e obedecer ao impulso de seguir adiante. Pessoalmente, na fase atual de uma pesquisa de pós-doutorado sobre “os museus que habitam em nós”², na qual procuro observar as práticas de colecionamento exercidas sobre o legado material da extinta Varig, o filme me instigou a aprofundar nos tecidos morais e emocionais que sustentam esses projetos simultaneamente pessoais, familiares e sociais. O empreendimento de Jean conecta-se, assim, com a experiência de uma interlocutora de pesquisa que perdeu recentemente seu marido, um antigo operador de voos que depois de aposentado ergueu um verdadeiro museu em sua casa, composto por maquetes de aviões, pôsteres, painéis, brindes de bordo, louças, e uma enorme quantidade de objetos da Varig³. Na “correria” do trabalho na área da saúde no meio de uma pandemia, sua esposa me confessa que esse “acervo”, resultado da grande “paixão” do seu marido, continua com ela, “tudo encaixotado”, “tudo guardado”, na espera de um novo tutor que saiba conceber um novo destino para o assim chamado “Museu da pioneira”.

Em seu “Modesto manifesto para museus”, Pamuk (2012) defende que o objetivo dos museus do presente e do futuro não deve ser representar a história de uma nação, mas recriar o mundo de simples seres humanos. É necessário apostar no ordinário, continua, nas histórias individuais, mais adequadas para exibir as profundezas da humanidade. A medida do sucesso desses pequenos museus será, assim, sua capacidade de revelar a humanidade dos indivíduos (Pamuk, 2012). Nessa direção, a casa minimalista de Jean poderia representar o papel do silêncio e do apagamento nos processos de memória. Como observa Jelin (2017), existem

2 Projeto desenvolvido no PPGAS do Museu Nacional (UFRJ), com bolsa da Fundação Carlos Chagas Filho de Amparo à Pesquisa do Estado do Rio de Janeiro (FAPERJ) na modalidade “Pós-doutorado Nota 10”.

3 “Sérgio Knoch, 58, coleciona um grande museu particular da companhia. Chaveiros, réplicas de aviões e até bandejas que eram utilizadas para o serviço de bordo da companhia compõem o acervo do aposentado que trabalhou como supervisor de voos na empresa por 20 anos, de 1983 a 2006”. Em: “10 anos da venda da Varig à Gol”, disponível em: <http://especiais.g1.globo.com/economia/2017/10-anos-da-venda-da-varig-a-gol/>. Consultado em 20/7/2021.

vivências passadas que não podem ser significadas; são as “feridas da memória” de situações de violência, sofrimento e trauma. Nesses casos, o esquecimento não é ausência ou vazio: é a presença dessa ausência, a representação de algo que estava e já não está, apagada, silenciada ou negada. Através de Pamuk, Jelin e da vida social dos objetos, podemos reconhecer em *Happy new year* um sensível elogio ao esquecimento.

Recebido em 19/04/2021

Aprovado para publicação em 21/07/2021 pelo editor Guilherme de Moura Fagundes

Referências

- APPADURAI, Arjun (Ed.). *La vida social de las cosas. Perspectiva cultural de las mercancías*. México: Grijalbo, 1991.
- GELL, Alfred. *Arte e Agência: uma teoria antropológica*. São Paulo: Ubu, 2020.
- JELIN, Elizabeth. *La lucha por el pasado. Cómo construimos la memoria social*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2017.
- KOPITOFF, Igor. La biografía cultural de las cosas: la mercantilización como proceso. *In: APPADURAI, Arjun (Ed.). La vida social de las cosas. Perspectiva cultural de las mercancías*. México: Grijalbo, 1991. p. 89-122.
- PAMUK, Orhan. *Istambul. Memória e cidade*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- PAMUK, Orhan. *O Museu da Inocência*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- PAMUK, Orhan. *The innocence of objects. The Museum of Innocence, Istanbul*. New York: Abrams, 2012.

**VIEIRA, Suzane; VILLELA, Jorge (org).
Insurgências, ecologias dissidentes e
antropologia modal. Goiânia: Editora da
Imprensa Universitária, 220. 349 p.**

DOI: <https://doi.org/10.4000/aa.8939>

Luiza Dias Flores

Universidade Federal do Amazonas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas e Sociais (IFCHS), Departamento de Antropologia, Manaus, AM – Brasil

Professora do Departamento de Antropologia (DAN/UFAM) e do Programa de pós graduação em Antropologia Social (PPGAS/UFAM). Doutora em Antropologia Social (MN/UFRJ) e Mestre em Antropologia (IFCS/UFRJ). Professora do Departamento de Antropologia (DAN/UFAM) e do Programa de pós graduação em Antropologia Social (PPGAS/UFAM). Desenvolve pesquisa sobre Antropologias das populações afro-brasileiras e Estudos Feministas.

ORCID: 0000-0002-6809-4803

Luizaaflores@ufam.edu.br

A coletânea *Insurgências, ecologias dissidentes e antropologia modal*, organizada por Suzane Vieira e Jorge Villela, é composta por nove capítulos dedicados a fazer sentir as urgências em um tempo marcado por “ameaças existenciais” perpetradas pelo capitalismo. Fruto da convocação feita pelos sujeitos com as quais as/os antropólogas/os que compõem essa coletânea convivem e constituem vínculos de amizade, de luta e de pesquisa.

Publicada em 2020, a obra é antes o resultado do encontro de diversas/os pesquisadoras/es em 2018, ano de uma série de acontecimentos catastróficos bem lembrados ao longo da introdução dessa obra. Assassinato de Marielle Franco, incêndio do Museu Nacional/UFRJ e ascensão fascista e conservadora na política representativa nacional, que foram adensadas pelas calamidades ambientais e políticas durante os anos de 2019 e 2020, incluindo a situação da pandemia do coronavírus. O capitalismo em seu curso triunfante de destruição, de “voltar contra nós os poderes de um planeta” (p. 16).

No atravessamento desses acontecimentos constituintes das “políticas confiscatórias” das quais nos fala Villela – definidas para além da exploração ou expropriação, pois confiscar é “decompor e recompor uma composição, transformar composição em organização” (p. 282), “destruir vínculos (...) e substituí-los por outros regulados e empobrecidos pelos das instituições” (p. 283) –, essa coletânea insurge. Insurgir, nos dizem os organizadores, opera como uma pausa criadora, “a contrapelo da tristeza” (p. 22) inerente às catástrofes que nos interpelam, na medida em que são ativadas potências de afirmação da vida, de sentir, pensar e agir com. Nesse sentido, os capítulos ressoam movimentos minoritários quilombolas, indígenas, sertanejos, dos povos de terreiro, prolongando os efeitos de suas práxis anticonfiscatórias no interior e através da própria Antropologia.

Suspender as certezas, preeminentes no pensamento ocidental, para sentir, pensar e agir com subjaz à noção de ecologias dissidentes. Se não há uma definição explícita ao longo do livro, como dito pelos próprios organizadores, há caracterizações pragmáticas nos capítulos da obra, permitindo-nos conhecer os agenciamentos coletivos e as linhas de fuga que as/os interlocutoras/es das/os pesquisadoras/es traçam ao aprisionante progresso capitalista. Ou, “a diferença ativa no modo de compor com a vida” (p. 22) que não designa identidades, mas uma ética do cuidado, uma política da atenção e uma estética da criação.

A atenção às ecologias dissidentes constitui o esforço de minorar a escrita etnográfica, ênfase do terceiro termo constituinte do título do livro. Uma antropologia aliada às insurgências se constitui enquanto uma antropologia modal, tal como nos é apresentado no capítulo final “Confiscações, lutas anticonfiscatórias e antropologia modal”, de autoria de Jorge Villela, e parte da recuperação radical da noção espinosista de “modo” para a definição mínima do existente:

Não existe nada que não se componha pela relação com outros existentes heterogêneos e extrínsecos a si mesmos, determinados a entrar numa relação característica por forças que lhes são externas. Por outras palavras, nenhum existente é a sua própria causa. São os confrontos das afecções

(...) que fazem do corpo um modo de expressão (p. 293).

Nessa elaboração, a separação entre humano/não-humano ou vivo/não-vivo perde totalmente o sentido. Tudo é concebido como dotado de *ánima*: “composição e decomposição permanente, esse é o processo de vida de um existente” (p. 294). Uma antropologia que se queira modal “precisa reverter (...) as confiscações dos conhecimentos (...) em conhecimentos que são necessariamente transformadores” (p. 306). Me parece ser esse, em última instância, o exercício dos capítulos que constituem a coletânea.

No capítulo “Confiscações semânticas e afetivas: famílias na jurisprudência do Supremo Tribunal de Justiça”, Sara Munhoz analisa as técnicas de composição de enunciados do Superior Tribunal de Justiça ao descrever como ocorre a constante busca por *pacificação* das compreensões do conceito de família, através dos processos de *sedimentação* e *mineralização*, práticas de confiscação semiótica e afetiva da maquinaria jurídico-estatal, que produz efeitos de verdade.

Sua descrição minuciosa dos procedimentos confiscatórios ressoa no capítulo de Andressa Lewandowski e Diogo Bonadiman, intitulado “A terra em transe: conversão e posse”. Os autores recusam as técnicas legais, através de desposseções e cercamentos, que sobrepõem o direito à propriedade sobre a convivência. Próximos às formulações etnográficas das religiões de matriz africana, descrevem interessantes trânsitos da terra e do corpo, cuja “condição da vida é a política (cosmo-política) do cuidado” (p. 94). Apresentam-nos a imagem anticonfiscatória de uma posse sem posse, ou seja, corpos que se ocupam um dos outros sem controle ou exclusão recíproca.

A posse suspende os controles instituídos pelas forças capitalísticas. Semelhante suspensão é feita pelo questionamento levado a cabo por uma interlocutora Juruna Yudjá à Thais Mantovanelli e que nomeia o capítulo “Quanto vale a vida? Os mēbengôkre-Xikrin do Bacajá e os Juruna da Volta Grande do Xingu contra a engenharia de cálculo e setores técnico-empresariais da hidrelétrica de Belo Monte”. Mantovanelli nos permite acompanhar a guerra na qual se engajam os indígenas contra a política confiscatória de roubo da água (com a construção da barragem), nada mais e nada menos do que a própria condição de vida desses sujeitos que se pensam na composição com peixes, águas e outros animais. Contra isso, insurgem, com as forças ancestrais e suas ações belas, contra o projeto genocida de Belo Monte.

Luisa Molina aprofunda a dimensão do genocídio desde a relação que estabelece com os Munduruku do Médio Tapajós/PA. Em “A subversão como método: repensando o genocídio a partir das terras e das lutas indígenas”, Molina nos diz que terra é vida e, exatamente por isso, qualquer compreensão dos ditos “impactos ambientais” não pode ignorar as relações que os sujeitos traçam com a terra. Apresenta o que está em vias de destruição com esses projetos de morte na perspectiva indígena para, então, alargar o próprio conceito de genocídio. Ou seja, faz com que as teorias Munduruku e de outros povos indígenas desestabilizem as

noções modernas de vida e morte.

Dizer não às tentativas de destruição da vida e engajar-se na sua produção constitui parte das experiências descritas por Cecília Mello. Os artistas do Movimento Cultural Arte Manha de Caravelas/BA, apresentados no capítulo “A arte, a luta e suas irradiações”, criam uma *arte afroindígena* que também produz contradiscursos às políticas da morte direcionada aos povos indígenas e negros. Em uma região atravessada pela monocultura de eucalipto para a produção de celulose, a prática artística do *ressuscitamento* descrita pela autora, dar uma nova vida àquilo que foi tomado como matéria morta, conecta-se com as insurgências daqueles cuja existência é inseparável do livre acesso aos bens naturais e que não aceitam as imposições empresariais sobre suas existências.

Se para os amigos de Mello a vida é algo capaz de ser reativada, para os quilombolas de diversas comunidades do Vale do Jequitinhonha/MG, acompanhadas por Yara Alves no capítulo “Do corpo para o mundo: força e firmeza como princípios políticos entre quilombolas mineiros”, a vida é *pulsação*, localizada na região do umbigo do vivente. Mesmo compreendida como “um presente de Deus”, um dom portanto, há a necessidade constante de *lutar* para se fazer vivo. Nesse sentido, mobilizam princípios corporais fundamentais para caracterizar suas *lutas*, a saber, a *força* e a *firmeza*.

O corpo como locus de luta também é central na experiência de Iyalorixá Watusi e outros sacerdotes, majoritariamente do estado de Goiás, descrita por Emilia Mota no capítulo “Conviver e cuidar: enfrentamentos cotidianos ao racismo religioso”. Mota dedica-se a pensar como os adeptos das religiões de matriz africana fazem-se na composição com outras forças e seres, o que a autora chama de “ser com o outro” (p. 190). Composição que envolve uma série de estratégias de cuidado com os corpos, as casas de axé e as vizinhanças para a criação de uma vida boa e respeitosa.

A manutenção de uma vida boa em tempos de tantas transformações ecológicas sentidas a partir da seca de 2012 parece ser um dos principais dilemas enfrentados pelos sertanejos de Floresta, no sertão pernambucano, descrito por Renan Pereira em “O sertão, a seca e o fim”. A atenção do autor volta-se para as percepções sobre o tempo a partir da experiência com seca contemporânea e para a relação paradoxal entre as “dúvidas sobre o futuro da vida no campo” (p. 259) e a necessidade de manter a *fé* e a *esperança* para seguir em frente e insurgir-se contra as investidas do antropoceno. A partilha dos saberes e práticas entre os sertanejos diante das dores e perdas produzidas pela seca é o que faz perseverar a *vida no campo*, e produz um senso insurgente de coletividade.

Afinal, a pausa criadora que constitui as insurgências é coletiva. Assim aprendemos com as amigadas das/os antropólogas/os apresentadas ao longo dos capítulos, e com a própria coletânea – ela mesma uma pausa criadora. Como um sopro de ar fresco, em tempos de intensificação do enclausuramento produzido pelas políticas de morte, a obra apresenta uma série de experimentações etnográficas aliadas aos afetos alegres de afirmação da vida. *Irradia*, “segundo uma lógica não linear, transversal e intensiva” (p. 159), insurgências dos povos frente à

sanha desenvolvimentista, que não cansa de transformar forças vitais em energias comercializáveis, e nos convoca às urgências de uma Antropologia aliada às lutas anticonfiscatórias.

Recebido em 22/03/2021

Aprovado para publicação em 16/07/2021 pela editora Kelly Silva

O **Anuário Antropológico** é um periódico acadêmico quadrimestral publicado pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de Brasília.

O **Anuário Antropológico** aceitará para publicação trabalhos inéditos em português, inglês, francês ou espanhol, sob a forma de artigos, conferências, entrevistas, ensaios bibliográficos e visuais, bem como resenhas de livros e filmes recentes. O material deve ser inédito, original e não pode estar simultaneamente em tramitação editorial em outros periódicos. As contribuições serão recebidas em fluxo contínuo e a pertinência para publicação será avaliada pela Equipe Editorial (no que diz respeito à adequação ao perfil e linha editorial do periódico) e por pareceristas *ad hoc* (no que diz respeito ao conteúdo e qualidade das contribuições).

As contribuições serão recebidas em fluxo contínuo e a pertinência para publicação será avaliada, na primeira etapa, por uma triagem realizada pela Equipe Editorial, inclusive utilizando o software anti-plágio Copyspider. E, na etapa seguinte, por duas (02) pareceristas *ad hoc* em regime de duplo anonimato que, em geral, são externas ao Departamento de Antropologia da UnB. Em caso de controvérsia e pareceres díspares, o texto será enviado a uma terceira parecerista *ad hoc* também em regime de duplo anonimato. Quatro (04) são os resultados possíveis dessa avaliação: a) Publicar como está; b) Publicar considerando as sugestões indicadas nos pareceres; c) Não publicar como está, mas reformular substancialmente, conforme as alterações indicadas nos pareceres e reapresentar ao Anuário Antropológico; d) Recusar inteiramente.

Nos últimos três anos, o tempo médio entre a recepção e a publicação de um texto tem sido de 5 (cinco) meses. Também no último triênio, a taxa de rechaço dos textos tem sido, em média, de 30%. Para conhecer os critérios considerados na avaliação dos textos, vale consultar o formulário adotado pelo **Anuário Antropológico**, encontrado em anexo.

Em formato Word for Windows (*.doc ou .docx) ou qualquer outro processador compatível, o material deverá ser enviado direta e exclusivamente para o e-mail do periódico: revista.anuario.antropologico@gmail.com. O material deve seguir as orientações:

1. O **artigo** deve ter até 8.000 palavras, incluindo notas, excluindo bibliografia. Deve vir acompanhado de: a) resumo; b) título; c) até cinco palavras-chave no idioma original e em inglês.

2. O **ensaio bibliográfico** deve ter até 5.000 palavras, incluindo notas, excluindo bibliografia. Deve conter a referência completa do livro ou livros comentados. Deve vir acompanhado de: a) resumo; b) título; c) até cinco palavras-chave no idioma original e em inglês.

3. O **ensaio visual** deve compreender de 6 a 18 imagens com texto de apresentação, créditos e legendas. O formato deve combinar textos e imagens relacionadas a processos de pesquisa, ensino ou extensão. As imagens podem ser fotos, desenhos, ilustrações, colagens ou pinturas, por exemplo. É necessária uma autorização de uso das imagens. O ensaio deve conter o texto de apresentação (com até 3.000 cce), as legendas (com no máximo 400 cce/cada) e os créditos das imagens (autoria, local e ano de produção). O texto de apresentação deve situar o contexto e o processo técnico e metodológico de produção do ensaio. As imagens devem ser enviadas em formato .jpg, .gif ou .png, com 1.2M e 300dpi, nomeadas sequencialmente de acordo com a ordem de exposição da seguinte forma: sobrenome_nome da autora_01 etc. A autora deve também enviar uma proposta de *layout* de apresentação do ensaio.

4. A **resenha** de livro ou filme recente deve ter até 1.500 palavras, excluindo bibliografia. Deve conter a referência completa do livro ou filme resenhado. O livro e filme deve ser recente, com até três anos de publicação (nacional) e até cinco anos (internacional). A resenha não deve receber título nem conter notas. As referências bibliográficas devem ser reduzidas ao mínimo e virem ao final. Além de apresentar a obra, a resenha deve trazer também um ponto de vista crítico.

5. A **entrevista** deve ter até 9.000 palavras, excluindo bibliografia. Deve ser inédita, dando destaque a importantes debates da Antropologia contemporânea, e contar com um claro fio condutor, por exemplo, o tema de pesquisa atual da entrevistada, a relação entre biografia e carreira na Antropologia, o lançamento de seu novo livro, inovações no ensino de antropologia, o amadurecimento de um conceito etc. A entrevistada pode ser brasileira ou

não, a condução pode ser feita por uma ou mais entrevistadoras.

6. A **conferência** deve ter até 9.000 palavras, excluindo bibliografia. Pode ter sido proferida na abertura ou encerramento de seminários e/ou congressos no Brasil ou no exterior. Deve lançar ideias novas, apontar para caminhos criativos e insuspeitos, problematizar e desnaturalizar questões, envolver e provocar a audiência. Pode guardar um tom um pouco mais oralizado.

7. O **dossiê** deve ser composto por 5 a 8 textos. Inicialmente, as organizadoras devem enviar uma proposta do dossiê, contendo título e escopo (até 500 palavras), que será analisada e aprovada pela Equipe Editorial. Em seguida, os textos serão triados pelas organizadoras do dossiê e avaliados por pareceristas ad hoc.

Todos os textos, ensaios e propostas de dossiê devem estar formatados conforme as regras da ABNT em fonte Calibri tamanho 12 e espaçamento de entrelinha 1.5. As citações de mais de três linhas devem ser destacadas no texto com recuo à esquerda. As notas devem ser de rodapé, em fonte Calibri tamanho 10 e espaçamento de entrelinha 1.0. Os resumos devem ter até 1.430 cce e a minúscula de cada autora, até 350 cce. Os quadros, gráficos, figuras e fotos devem ser apresentados em folhas separadas, numerados e titulados corretamente, com indicação de seu lugar no texto. As referências bibliográficas devem seguir a indicação abaixo:

Livro:

BORGES, Antonádia. 2004. Tempo de Brasília: etnografando lugares-eventos da política. 1. Ed. Rio de Janeiro: Relume Dumará.

Coletânea:

LOBO, Andréa; DIAS, Juliana Braz (org.). 2016. Mundos em circulação: perspectivas sobre Cabo Verde. Brasília/Praia: Aba Publicações/EdUniCV.

Artigo em coletânea:

COELHO DE SOUZA, Marcela Souza. 2009. "The future of the structural theory of kinship". In: Boris Wiseman (ed.), The Cambridge Companion to Lévi-Strauss. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 80-99.

Artigo em periódico:

MOURA, Cristina Patriota de. 2017. "Considerações sobre dinâmicas educacionais em tempos de transnacionalização chinesa". Horizontes Antropológicos, 23: 89-121.

Tese acadêmica:

SILVA, Kelly Cristiane da. 2004. Paradoxos da Autodeterminação: a construção do Estado-nação e práticas da ONU em Timor-Leste. Tese [Doutorado em Antropologia Social]. Brasília: Universidade de Brasília.

O conteúdo dos manuscritos publicados pela revista é de inteira responsabilidade da autora. Todo material deve ser enviado sem a identificação da autora; as autocitações e auto-referências devem ser substituídas simplesmente pela palavra AUTORA. No corpo do e-mail, a autora deve informar seu nome completo, número de ORCID e e-mail de contato, bem como o nome completo, cidade e país de sua filiação institucional. No momento do envio, deve também ser anexada a "Declaração de originalidade e exclusividade e cessão de direitos autorais", documento disponível em anexo.

Uma vez publicado no sítio eletrônico do periódico e em sua versão integral como arquivo PDF, o texto poderá ser auto-arquivado (em sítios eletrônicos pessoais, em repositórios institucionais etc.) e reproduzido, desde que explicitada a referência ao **Anuário Antropológico**.

Todo material deve ser enviado pelo e-mail do **Anuário Antropológico**:

revista.anuario.antropologico@gmail.com

nesto número:

DOSSIÊ/SPECIAL ISSUE

Apresentação do Dossiê “Nojo, humilhação e desprezo no fazer social”

María Elvira Díaz-Benítez, Kaciano Gadelha e Everton Rangel

À queima-roupa: rebaixamento, prazer e desejo em casos de violência policial contra travestis

Roberto Efrem Filho

Shot at close range: demeaning, pleasure, and desire in cases of police violence against travesties

Roberto Efrem Filho

Do abjeto ao não-enlutável: o problema da inteligibilidade na filosofia de Butler

Carla Rodrigues e Paula Gruman

Nojo, humilhação e vergonha no cotidiano de usuários de crack em situação de rua

Taniele Rui

Disgust, humiliation and shame in the everyday life of homeless crack users

Taniele Rui

Um passado mal-acabado: políticas de rebaixamento étnico-racial da população cigana

Nathalia Ferreira Gonçalves

De tutsi a inyenzi: humilhações, desprezos e violências na experiência interétnica ruandesa

Caroline de Oliveira Mendonça

Dá tamaquaré pra ele! Humanos e animais entre poder e humilhação na Amazônia Paraense

Bruno Rodrigo Carvalho Domingues

A monstruosidade da humilhação: Uma etnografia entre mulheres agredidas com agentes químicos

María Elvira Díaz-Benítez

The Monstrosity of Humiliation: An ethnography among women who've been attacked with chemicals

María Elvira Díaz-Benítez

RESENHAS/REVIEWS

Happy Old Year. Nawapol Thamrongrattanarit, 113', Thailand, 2019.

Carolina Castellitti

VIEIRA, Suzane; VILLELA, Jorge (org). Insurgências, ecologias dissidentes e antropologia modal. Goiânia: Editora da Imprensa Universitária, 220. 349 p.

Luíza Dias Flores

