

# SEQÜÊNCIA

Publicação do  
Programa de Pós-Graduação  
em Direito da UFSC

VOLUME 46 ■ ANO 2025

Estudos  
jurídicos  
e políticos

SEQÜÊNCIA – ESTUDOS JURÍDICOS E POLÍTICOS é uma publicação temática e de periodicidade quadrimestral, editada pelo Programa de Pós-Graduação Stricto Sensu em Direito da Universidade Federal de Santa Catarina – UFSC.

SEQÜÊNCIA – ESTUDOS JURÍDICOS E POLÍTICOS is a thematic publication, printed every four months, edited by the Program in law of the Federal University of Santa Catarina – UFSC.

Versão eletrônica: <http://www.periodicos.ufsc.br/index.php/sequencia>

Editora-Chefe: Norma Sueli Padilha

Editor Associado: José Sérgio da Silva Cristóvam

Editores Adjuntos: Priscilla Camargo Santos, Thanderson Pereira de Sousa

A publicação é indexada nas seguintes bases de dados e diretórios/

The Publication is indexed in the following databases and directories:

Base OJS

Base PKP

CCN (Catálogo Coletivo Nacional)

Dialnet

DOAJ (Directory of Open Access Journals)

EBSCOhost

Genamics Journalseek

Google Scholar

ICAP (Indexação Compartilhada de Artigos de Periódicos)

Latindex

LivRe!

ÖAW

OJS

PKP

Portal de Periódicos UFSC

Portal do SEER

ProQuest

SciELO

Scopus/Elsevier

Sherpa/Romeo

Sumarios.org

ULRICH'S

vLex

---

#### Ficha catalográfica

---

Seqüência: Estudos jurídicos e políticos. Universidade Federal de Santa Catarina. Programa de Pós-Graduação em Direito. n.1 (janeiro 1980)-.

Florianópolis: Fundação José Boiteux. 1980-.

Publicação contínua

Resumo em português e inglês

Versão impressa ISSN 0101-9562


Versão on-line ISSN 2177-7055

1. Ciência jurídica. 2. Teoria política. 3. Filosofia do direito. 4. Periódicos. I. Universidade Federal de Santa Catarina. Programa de Pós-graduação em Direito

CDU 34(05)

---

Catálogo na fonte por: João Oscar do Espírito Santo CRB 14/849

PUBLICAÇÃO		<b>SEQÜÊNCIA</b>	Publicação do Programa de Pós-Graduação em Direito da UFSC	Estudos jurídicos e políticos
				Ano XLIX Volume 46

# Corpos e opressão, coletivos são solução!

*Bodies and oppression, collectives are the solution!*

Stéphani Fleck Rosa<sup>1</sup>

Sandra Regina Martini<sup>2</sup>

Claudia Zalazar<sup>3</sup>

<sup>1</sup>Universidade Regional do Noroeste do Estado  
do Rio Grande do Sul, Ijuí, Brasil.

<sup>2</sup>Universidade LaSalle, Canoas, Brasil.

<sup>3</sup>Universidad Blas Pascal, Córdoba, Argentina

**RESUMO:** O artigo aborda a centralidade do corpo nas dinâmicas de opressão e biopolítica, destacando a importância das formações coletivas para a transformação social e a efetivação de direitos. O problema que orienta a pesquisa pode ser sintetizado na seguinte pergunta: em que medida os coletivos podem representar uma superação da opressão dos corpos? Como resposta preliminar, no que tange ao corpo vivo como centralidade na efetivação de direitos humanos. Utilizou-se, na pesquisa, o método de abordagem hipotético-dedutivo, que compreende um conjunto de análises que parte das conjecturas formuladas para explicar as dificuldades encontradas para a solução de um determinado problema de pesquisa. Sua finalidade consiste em enunciar claramente o problema, examinando criticamente as soluções passíveis de aplicação. Fundamentando-se em teorias da metateoria do direito fraterno e do direito vivente, o estudo adota uma perspectiva transdisciplinar. O termo interseccionalidade é chave na análise do controle dos corpos e na resistência coletiva, sob a ótica do anarcafeminismo. A pesquisa busca contribuir para a construção de resistências que desafiem o *status quo*, baseando-se em uma abordagem decolonial. Dividido em três partes, o texto discute o corpo no contexto do direito vivente, explorando sua relação com o campo jurídico; analisa o corpo sob a perspectiva do anarcafeminismo, destacando exemplos de resistência e interseccionalidade; e retrata os corpos na dinâmica coletiva, utilizando o conceito de metamorfose de Resta e explorando conexões entre corpos e ambiente pela



ecologia *queer*. Como resultado, temos a transcorporeidade como mecanismo de ativação implementado pelos coletivos.

**PALAVRAS-CHAVE:** Corpo. Opressão. Coletividade. Biopolítica. Resistência.

**ABSTRACT:** The article addresses the centrality of the body in dynamics of oppression and biopolitics, highlighting the importance of collective formations for social transformation and the realization of rights. The guiding problem of the research can be summarized in the following question: to what extent can collectives represent a way to overcome the oppression of bodies? As a preliminary answer, it focuses on the living body as central to the realization of human rights. The research employed the hypothetical-deductive method, which consists of a set of analyses that start from formulated conjectures to explain the difficulties encountered in solving a specific research problem. Its purpose is to clearly state the problem while critically examining the applicable solutions. Grounded in theories of the metatheory of fraternal law and living law, the study adopts a transdisciplinary perspective. The term intersectionality is key to the analysis of body control and collective resistance, viewed through the lens of anarchafeminism. The research aims to contribute to the construction of resistances that challenge the status quo, based on a decolonial approach. Divided into three parts, the text discusses the body in the context of living law, exploring its relationship with the legal field; analyzes the body from the perspective of anarchafeminism, highlighting examples of resistance and intersectionality; and portrays bodies within the collective dynamic, utilizing Resta's concept of metamorphosis and exploring connections between bodies and the environment through queer ecology. As a result we have transcorporeidade as an activation mechanism to implement collective hairs.

**KEYWORDS:** Body. Oppression. Collectivity. Biopolitics. Resistance.

## 1 INTRODUÇÃO

A questão a ser abordada no presente artigo é como as cadeias de opressão têm o corpo como centralidade na biopolítica e como a sua formação em corpos e coletividades é essencial para a potência de transformação para lutas e efetivação de direitos. O resultado da pesquisa se insere na discussão sobre a identidade e sua relação com o corpo, trazido por Foucault, ao entender a força somato-política na esfera legal ou punitiva.

Analisa-se de que forma o corpo como vivente se coloca diante das opressões e da biovigilância. Para tanto, busca-se entender as formações coletivas e suas resistências através de um corpo anárquico e coletivo. Para a realização deste estudo, trata-se de uma perspectiva transdisciplinar. Tem-se como marco teórico a metateoria do direito fraterno de Eligio Resta, ao tratar do direito vivente.

Usa-se o termo interseccional como chave de compreensão para o controle dos corpos e como se deve combater essa subjugação pela construção coletiva de apoio mútuo, dado pelo método do anarc-feminismo compilado recentemente por Chiara Bottici. Buscou-se contribuir para produções de críticas, encontrando possibilidades que possam proporcionar construções de resistência que subvertam o *status quo*, pautadas por noções de dignidades humanas encontradas no seio das lutas sociais. Vale-se de uma perspectiva transdisciplinar de pesquisa teórica, com cunho qualitativo, possibilitando uma compreensão epistemológica ampla que, a partir de uma abordagem hipotético-dedutiva, assenta-se na decolonialidade como método plural.

Na pesquisa, foi adotado o método de abordagem hipotético-dedutivo, que envolve um conjunto de análises a partir das conjecturas formuladas para elucidar as dificuldades enfrentadas na resolução de um problema específico. O objetivo desse método é articular claramente o problema e realizar uma análise crítica das possíveis soluções aplicáveis (Marconi; Lakatos, 2022). Sobre o método em questão, convém salientar que as hipóteses, construídas em resposta ao problema de pesquisa formulado, consistem em “respostas provisórias diante dos quadros problemáticos aos quais se dedicam”, de modo que, para serem consideradas consistentes, precisam ser submetidas a um “rigoroso processo de falseamento ou refutabilidade” (Mezzaroba; Monteiro, 2019, p. 90).

Nesse sentido, o estudo parte da premissa de que as soluções apresentadas ao problema de pesquisa são temporárias, na medida em que, se “uma eventual nova teoria responder de forma diferente, ou melhor, ao problema suscitado”, as hipóteses aqui construídas restarão

refutadas (Mezzaroba; Monteiro, 2019, p. 91). Os procedimentos adotados envolvem a seleção da bibliografia que forma o referencial teórico deste estudo, sua identificação como produção científica relevante, leitura e reflexão, a fim de atingir possíveis respostas ao problema proposto. Nesse sentido, a pesquisa foi conduzida a partir de levantamento de produções científicas (livros, artigos científicos publicados em periódicos, relatórios de pesquisa, teses e dissertações) e legislação/regulação já existentes sobre a temática.

A partir disso, na primeira parte, discutimos o corpo a partir do direito vivente, trazendo os aspectos da proximidade do direito com o corpo, uma vez que ele também teria corpo e, consequentemente, vida, a fim de respaldar esse corpo também pelo campo jurídico. Usamos o direito fraterno para posicionar o corpo diante da sua defesa contra biopoderes, como também para o entendimento da possibilidade desse corpo para poder formar comunidades a partir da construção de sua identidade.

Na segunda parte, analisa-se o corpo pelo anarcafeminismo, posicionado no campo político e das práticas concentradas, com exemplos de sua resistência, através da ferramenta da interseccionalidade, cunhada pelas feministas negras e sua conformidade com a anarco-negritude e seus aspectos decoloniais.

Por fim, na terceira parte, retratam-se os corpos no seu estudo de coletividade, e usamos o conceito de Resta de metamorfose para inicialmente compreender essa dinâmica, como também usamos exemplos de corpos coletivos e aprofundamentos pela ecologia *queer* em ligações entre corpos em seu meio ambiente.

## 2 CORPO E DIREITO VIVENTE

Partindo da fraternidade como conceito que ainda vaga entre nós desde o Iluminismo, vemos seu resgate diante da complexidade dada por ela ao direito e à política e reportamos sua importância histórica

para a atualidade (Resta, 2004, p. 8). Tal complexidade que, como coloca Eligio Resta, é permeada por uma visão fria do justo sobre o bom do direito e da rigidez da política, a fraternidade é o que acalenta suas relações, necessitando, por sua vez, de sua codificação, entendida como direito fraterno (Resta, 2004, p. 124). A fraternidade revisitada traz em si a biopolítica pelo seu paradoxo que se refletira na ideia de *pharmakon*, do medicamento/veneno, encontrando a ambivalência na sua liberdade como direito. O direito fraterno, em sua metateoria, conjura o compartilhar, o pactuar, a amizade, a inclusão sem limites, compreendendo na transformação a necessidade do OUTRO-EU, em que o EU-OUTRO e o OUTRO-EU andam juntos. A fraternidade é posta em xeque na realidade quando se questiona sua efetividade e, assim, se mostra como meio para encontro do outro, exercitando caminhos para alteridade e de reconhecimento da diferença.

A partir do direito fraterno e seu juramento dado em conjunto, entendemos a sua metateoria como condição mínima para o direito vivente, como um direito que possui vida. Anseia-se por uma superação da obsessão singular da política, indo além da convenção do amigo-inimigo, para fins da percepção de códigos fraternos, que não fazem parte de um esconder a hostilidade pela sua neutralização, não se disfarçam, mas vivem a diferença entre iguais. Superamos a devoção interna aos amigos quando não é dada a definição de inimigo (Resta, 2004, p. 9).

O direito vivente, ao conceituar direito através do corpo, explicita problemas trazidos pelo direito e pela política, especialmente problemas sobre tomada de decisões para formulação de lei e políticas. Também é importante colocar o vínculo do direito vivente com a metateoria do direito fraterno, e consideramos seus pressupostos para olhar aos direitos e sua eficácia.

Diante do problema dado pelo direito e pela política e considerando que o direito vivente está atrelado à dupla dimensão da alma e do corpo, possibilita-nos a verificação do conceito de incorporação juntamente do conceito de comunidade (Resta, 2008, p. 16):

Quando a política e a lei se põem como a regra da vida compartilhada na cidade, veem-se de frente à alternativa entre privilegiar o corpo – civil, humano, político, em suma, o *corpo* – ou a alma – a razão, o universal, a forma, em suma, a *anima* –, obrigadas a escolher entre o homem como medida de todas as coisas e a ideia de *nomos*. A soberania é o lugar do ético-político no qual se sedimentarão tais alternativas. A solução indicada pela filosofia, e nunca mais abandonada, é aquela de uma lei que incorpore a alma em seu *soma*. É somente por um aparente paradoxo que a fórmula nos indica tudo isso como “in-corporação”. A partir daquele momento, o “corpo” do direito mostrará em todos os delineamentos, para o bem e para o mal, a história desta *con-vivência* entre o corpo e a sua alma, ou entre a alma e o seu corpo (Resta, 2008, p. 38).

A incorporação pelo direito se mostra quando a política e a lei devem escolher entre o corpo e a alma e quando entendemos como o corpo é escolhido para referenciar o sistema para o bem ou para o mal. Nessa circunstância, vemos o corpo no centro da tomada de decisões, as políticas dos corpos, como também aquelas identificadas no âmbito biopoder. Desde novas manipulações do corpo pelo direito, também é possível afirmar o direito como forma de afastamento da vida, e, nessa tentativa de os reaproximar, o direito vivente se constitui também como um corpo com vida e necessário para retomar as suas conexões com o mundo real.

A alma é a *arche* por ser imortal (Resta, 2008, p. 41). Por outro lado, o corpo não tem limites para viver, e sua definição é difícil, mais ainda sendo apenas entendido materialmente (Resta, 2008, p. 43). Mais além, essa a alma se retrata sua qualidade de início, *arche*, quando esta de certo modo conexa ao corpo, o que dá a relevância do corpo em si (Resta, 2008, p. 43).

O direito vivente, enquanto vida, não se esgota como direito, visto que a vida é insubstituível, o que o aproxima da proteção dos corpos, diante de sua transformação em *bio-coisa*. Questiona-se a redução do corpo à mera concretude biológica, portanto médica e



controlável, trazendo a concepção de uma vingança do próprio corpo ante a mente que o subjuga:

Tem ainda razão Rodotà (2006) quando afirma que “ainda uma vez os corpos falam e interrogam a sociedade” e, ao mesmo tempo, a sociedade interroga os seus “corpos”? É ali que grande parte de “nosso tempo” vê coagular muitos de seus problemas, arriscando-se por vezes em terrenos escorregadios nos quais se hipotetiza até mesmo a ideia de um pós-humano que, como a ideia do “fim da história”, tende a se resolver em paradoxos ingênuos nos quais não se chega a qualquer lugar senão a se fazer a história do fim da história. Distantes de uma ideia também um pouco crua que queria o homem transformado em “bovino complacente”, “o humano, demasiado humano” do corpo volta a ser o lugar onde se coagulam os problemas da vida (aquela “verdadeira”?) (Resta, 2008, p. 38).

A ideia da obediência da mente ao corpo, dada como demasiado humana diante da ideia de uma concepção humanista, com o ser humano na superioridade da existência, relaciona-se com a exclusão de todos os animas e seres vivos, em uma catástrofe total. Essa argumentação nos possibilita dizer que o direito atravessa o corpo, incorporando-o para formar sua linguagem, levando-o a obter uma autonomia, chamada de autonomia relativa, ou seja, o direito é uma concretude em parte através do corpo, que possibilita transformações e multiplicações de *significados que acompanham ideias de práticas, de estratégias, de fins e de normas* (Resta, 2008, p. 40).

Entende-se, assim, que, em função da sua localidade, a linguagem do direito também muda seu signo e se protege diante de outros como o da medicina, e se este for usado para vida, impede que esta seja invadida pelas vontades do poder, freando a biopolítica. Mais uma vez, nessa ideia, é possível entender o corpo como sua própria medida de flagelo do poder disciplinador, mesmo que este possa significar algo bom (Resta, 2008, p. 44). A naturalização dada pelo corpo do direito por sua linguagem sistemática respaldando todas as construções

sociais representa o máximo de antagonismos, exatamente por ser um mecanismo dual partindo do direito vivente (Resta, 2008, p. 46).

Essa compreensão de corpo e direito vivente reflete no problema da identidade, ligando-o à sua especificação e à sua duração no tempo. A identidade pertence em muito ao corpo ao trazer por ele a experiência de dor e prazer e, mais ainda, por sua duração de matérias mutáveis, que não estão microscopicamente inertes e se transformam constantemente. Esse movimento vai alterando em parte também o corpo que altera sua identidade, e é nessa dinâmica que se constrói o pertencimento da identidade via corpo (Resta, 2008, p. 50).

Diante disso, o nominalismo se escapa à ordem e perde para o poder materializado pelo direito, em que o nome se confunde com o direito em importância (Resta, 2008, p. 53), o que, somado ao conceito de incorporação, retorna-nos à ideia de que os códigos de linguagem trazem seu poder, visto que rebatem o próprio corpo e se tornam reais, resultando em identificação e pertencimento. Assim, as palavras dadas por essas fórmulas em sentido final são capazes de dizer o que se deve e não fazer com os corpos. Aqui, não se tem um conceito neutro, mas um que ajuda a separar acepções contrárias para cognição e posterior transformação.

Essa pertinência de análise de corpo e direito vivente se apresenta nos usos práticos, em que pode regular trocas, imputar ações e definir valores (Resta, 2008, p. 53). A constituição da linguagem do direito ajuda a colocá-lo como sistema organizacionalmente fechado, mas cognitivamente aberto, identificando-se através de sua diferença o que não é direito, visto que esta se constrói através do corpo e, portanto, respeita seu campo semântico (Resta, 2008, p. 54). Não resta dúvidas que o corpo que guia todos os ínterims do direito, muito antes que a biopolítica compreendesse sua centralidade (Resta, 2008, p. 58):

A centralidade do corpo tem a singular virtude de crescer, mais que reduzir, a complexidade do olhar, graças ao fato de ser longo seu percurso, onde se encontra a vida em todos os

possíveis sentidos, inclusive os mais contraditórios, conduzindo até aos “mundos por trás do mundo” (Resta, 2008, p. 58).

Esse espaço do corpo no direito é aportado numa metafísica fantástica, que inova na ideia de corpo como duas dimensões diversas e compatíveis, tais como a realidade pela exatidão sólida do corpo e sua construção discursiva fluída (Resta, 2008, p. 60). E realmente, pelo processo de incorporação do corpo pelo direito se extrai que *o direito adquire e regula as questões do corpo a partir de si mesmo* (Resta, 2008, p. 63). Pensamos isso como uma abertura do direito ao corpo para sua definição, sem, no entanto, o direito poder jamais dizer o que é o corpo, a não ser suas simbologias, que podem conotar negativa ou positivamente, a fim de retratar seus entrelaçamentos (Resta, 2008, p. 65).

O direito vivente oportuniza o encontro do corpo e do direito frente à justiça e à política, para fins de entendimento da sua proteção à biopolítica, que especificamente traz o corpo vivo e, portanto, mortal, como objeto central de toda política, ou melhor, não existe política que não seja uma política de corpos, cuja análise histórica evidencia as diferentes técnicas pelas quais o poder gerencia a vida e a morte das populações.

Foucault constrói a noção de biopolítica para falar de uma relação que o poder estabeleceu com o corpo social na modernidade. Para Foucault, *o que se deve chamar indivíduo é o efeito produzido, o resultado dessa vinculação, pelas técnicas que lhes indiquei, do poder político à singularidade somática*<sup>1</sup>, as técnicas governamentais biopolíticas se estendem, assim, como uma rede de poder que transborda a esfera legal ou a esfera punitiva, tornando-se uma força somato-política, uma forma de poder especializado que se estendia pela totalidade do território até penetrar no corpo individual.

<sup>1</sup> “o que se deve chamar indivíduo é o efeito produzido, o resultado dessa vinculação, pelas técnicas que lhes indiquei, do poder político à singularidade somática” (Foucault, 2006, p. 69).

Em *Vigiar e Punir*, analisa as celas religiosas de confinamento unipessoal como autênticos vetores que serviram para modelizar a passagem das técnicas soberanas e sangrentas de controle do corpo e de subjetividades anteriores ao século XVIII para as arquiteturas disciplinares e os dispositivos de confinamento como novas técnicas de gestão da totalidade da população<sup>2</sup>. As arquiteturas disciplinares são versões secularizadas das células monásticas em que se gesta, pela primeira vez, a pessoa na modernidade como alma encerrada em um corpo, um espírito leitor capaz de ler apenas as consignas do Estado. A biopolítica traça esse novo paradigma entre o velho direito de fazer morrer ou de deixar viver para o direito de poder de fazer viver ou de rejeitar a morte.

O direito vivente não entende que a conservação da vida e suas necessidades para existir devem se encontrar no direito rígido, frio e puro, de aparente neutralidade, de onde vem sua legitimidade, mas necessita de um direito de possibilidades que comporta diferenças, considerando que este corpo do direito vivente pode ser confundido com outras linguagens e, portanto, ser incompreendido diante desse paradigma de neutralidade. O direito vivente, assim, abarca os excessos da vida, criando para este direito seu próprio remédio, dado pelo ideal de *redução dos danos de sua própria prepotente presença* (Resta, 2008, p. 68).

É precisamente porque nossos corpos são os novos enclaves do biopoder, e nossos apartamentos, as novas células de biovigilância que se torna mais urgente do que nunca inventar novas estratégias de emancipação cognitiva e de resistência e colocar em marcha novos processos antagonistas.

---

<sup>2</sup> “O espaço disciplinar tende a se dividir em tantas parcelas quando corpos ou elementos há a repartir. É preciso anular os efeitos das repartições indecisas, o desaparecimento descontrolado dos indivíduos, sua circulação difusa, sua coagulação inutilizável e perigosa; tática de antideserção, de antivadiagem, de antiaglomeração. Importa estabelecer as presenças e as ausências, saber onde e como encontrar os indivíduos, instaurar as comunicações úteis, interromper as outras, poder a cada instante vigiar o comportamento de cada um, apreciá-lo, sancioná-lo, medir as qualidades ou os méritos.” (Foucault, 1987, p.123).

### 3 CORPO ANÁRQUICO

O corpo que vem antes do direito é aquele que tem máxima fluidez a ponto de ser totalmente livre e sem governança; logo, chamaremos este corpo como anárquico, que não tem *arche* e confronta todas as construções posteriores para seu domínio, a exemplo da discussão anterior, o direito. Não obstante o corpo anárquico combate interseccionalmente as opressões, porque vamos considerar esse como também anarcafeminista.

Cabe aprofundar o conceito de interseccional do corpo dado por autoras feministas negras, como Kimberle Crenshaw, Bell Hooks, Audre Lorde e Patricia Hill Collins, as quais cunharam o termo na academia dando sua projeção e relevância aos estudos feministas.

Iniciamos por Bell Hooks, que fala do desejo da branquitude de exercer controle sobre os corpos e pensamentos negros, o qual é passado de geração em geração, tendo em vista a necessidade de se perpetuar o exercício do poder sobre os corpos negros, expressando a internalização dos valores e das atitudes da supremacia branca (Hooks, 2015, p. 112-113). Essa questão tem sido central para as ativistas feministas: a luta para que as mulheres tenham o direito de controlar seus corpos e o próprio conceito de supremacia branca baseia-se neste conceito de perpetuação de uma raça branca e sua ideia. Ela denuncia o interesse contínuo da dominação racista branca do planeta para que o patriarcado branco se mantenha no controle sobre todos os corpos das mulheres, em especial as racializadas (Hooks, 1984, p. 52).

Atrelado a isso, Patricia Hill Collins afirma que o corpo das mulheres negras (Rezende; Tárrega, 2021, p. 230) é visto como uma unidade de capital, que, por sua vez, é mercantilizado, e sua demonstração de silêncio já é a prova de sua colonização por si só (Collins, 2000, p. 51). Continua que esta regulação dos corpos das mulheres negras beneficiou os sistemas de raça, classe e gênero, protegendo os

espaços seguros para as autodefinições das mulheres negras, de quem, muitas vezes, eram exigidos silêncios públicos sobre temas que as provocavam (Collins, 2000, p. 125). Acentua que semelhantemente às opressões de raça ou gênero que marcam os corpos com significados sociais, o heterossexismo marca os corpos com significados sexuais (Collins, 2000, p.128). Fala, pois, sobre um racismo sexualizado altamente visível, em que a visibilidade dos próprios corpos negros se reinscreve na hipervisibilidade de um suposto desvio sexual de homens e mulheres negros (Collins, 2000, p. 130). Ressalta ainda que os corpos mercantilizados de todos os tipos são indicadores de *status* dentro das hierarquias de classe, diante da dependência da raça e do gênero, agindo como marcadores sociais conjuntamente (Collins, 2000, p.132), e vai mais além ao investigar que os esforços para regular os corpos das mulheres negras podem iluminar a grande questão de como a sexualidade opera como um local de interseccionalidade, utilizando exemplos das experiências de mulheres negras com pornografia, prostituição e estupro como casos específicos de como grupos mais poderosos buscam regular o corpo de mulheres negras (Collins, 2000, p. 135).

Collins vai tratar que uma das características históricas salientes do racismo sempre foi a suposição de que os homens brancos com poder econômico possuem um direito incontestável de acesso aos corpos das mulheres negras como um direito reivindicado pelos senhores de escravos e seus agentes sobre os corpos das escravas, ou seja, como uma expressão direta de seus supostos direitos de propriedade sobre o povo negro como um todo (Davis, 1983, p. 102). Em outras palavras, os sistemas distintos de opressão são partes de uma estrutura global de dominação, e cada sistema precisa dos outros para funcionar (Collins, 2000, p. 222).

Pela defesa da justiça reprodutiva, que inclui liberdade sexual e autonomia sobre o próprio corpo, é importante a visibilidade das consequências materiais da corporeidade como parte das relações de poder interseccionais, por se identificar na política do corpo um pilar

central da vida das mulheres<sup>3</sup>. A política sobre o corpo é inerentemente interseccional, pois as relações de poder interseccionais entre gênero, raça, idade, capacidade, etnia, sexualidade e classe usam o corpo para determinar e explicar as desigualdades sociais (Collins, 2020, p. 138-139). Ademais, é possível ver questões sobre a opressão compartilhada:

A teoria crítica de raça, o feminismo crítico de raça, os estudos de gênero e sexualidade, a teoria queer, o ecofeminismo, os estudos sobre deficiência e os estudos críticos sobre os animais tratam todos da maneira como várias categorias sociais trabalham para colocar determinados corpos em risco de exclusão, marginalização, apagamento, discriminação, violência, destruição ou outrerização. A interseccionalidade tem se concentrado em reunir lutas isoladas de pessoas negras e chicanas, povos indígenas, mulheres e grupos similares historicamente privados de direitos. No entanto, esse sólido foco no significado da política identitária coletiva para esses grupos pode ignorar a importância das questões gerais que afetam esses grupos e todos os outros. Nós nos perguntamos se a justiça social e as preocupações éticas semelhantes podem fornecer um marco ético unificador para a interseccionalidade. A opressão compartilhada fornece um ponto de partida poderoso para diálogos entre pessoas historicamente privadas de direitos. Embora seja importante reconhecer a discriminação e a vitimização compartilhadas, pode esse processo fornecer uma visão comum para a investigação e a práxis interseccionais? (Collins, 2020, p. 292-293)

Um exemplo da dificuldade dada pela aplicação prática da interseccionalidade é trazido por Kimberly Crenshaw, ao citar jurisprudências que mostram a incapacidade de um entendimento de opressões

<sup>3</sup> “Compreende-se que questões sociais como sexualização do corpo de meninas, tentativas de regular a feminilidade das atletas, assédio sexual no local de trabalho, pornografia nos meios de comunicação de massa e estupro indicam que o corpo das mulheres é visto e policiado em diferentes configurações culturais” (Collins, 2020, p. 138-39).

interseccionais, quando se recusam a reconhecer a possibilidade de discriminação composta pela vista interseccional contra mulheres negras, usando um critério de igualdade dado pela visão da mulher branca, invisibilizando as experiências de emprego preconceituosas que as mulheres negras sofrem, situando-as como equivalentes (Crenshaw, 1989, p. 148). Também é necessário entender que, por essa crítica, o trabalho deve ser visto como unidade concreta, como visto pelo feminismo da reprodução social<sup>4</sup>.

Bell Hooks, ao dizer que o feminismo é para todos, está ecoando o que sempre foi uma suposição básica para o feminismo negro, não apenas de uma política de identidade, mas de uma conversa revolucionária em constante desenvolvimento, muitas vezes contestada sobre como que se pode imaginar e refazer o mundo.

Usando isso, conectamos a política de corpos ao passado de povos originários, como a Comunidade Wichí, que entende o poder de conhecimento pela resistência do corpo e pelo estudo da transmissão geracional do trauma (Iosa, 2013, p. 85-91), como também o poder do encontro de corpos pelas interpelações multiculturais ao performar as identidades étnico-raciais<sup>5</sup>. Trazendo isso para a performatividade do corpo oposta à política de corpos, é possível saber sobre sistemas

<sup>4</sup> “esse potencial do feminismo da reprodução social assenta-se na compreensão ampla e complexa do trabalho como uma “unidade concreta”, uma categoria ontológica que captura – é uma experiência vivida que medeia e produz – uma totalidade contraditória, histórica e ricamente diferenciada. Conceito multidimensional do trabalho ou da atividade humana prática que permite uma teoria rigorosamente integrativa do social” (Ferguson, 2018, p.13)

<sup>5</sup> “políticas de promoção da denominada “música toba ou qom”, em Formosa, e do candombe “litoraleño” (do litoral), vinculado a uma organização de afrodescendentes em Santa Fe, tomando especialmente o trabalho de duas *performers* mulheres, que têm sido fundamentais para suas respectivas divulgações: Ema Cuañerí e Lucía Molina. Nossa hipótese específica é a de que, perante as interpelações multiculturais por performar as identidades étnico-raciais, estas e outros/outras *performers* indígenas e afrodescendentes têm sido estimuladas/os a selecionar, recriar e espetacularizar determinadas sonoridades, movimentos e imagens que são consideradas “ancestrais”, inscritas tanto em “repertórios corporizados” quanto em “arquivos” performáticos” (Citro; Broguet; Rodriguez; Agüero. 2020).



múltiplos de dominação masculina e utilizar a disseminação do ideário feminista para distribuição horizontal de saber e poder através dos corpos <sup>6</sup>. Isso demonstra que a amplitude do conceito de interseccionalidade propicia entender as especificidades da opressão e enfrentá-las.

Prendendo o corpo anárquico pela vista interseccional de opressão, combate-se a concepção eurocentrista de mundo e de dominação de corpos, dada massivamente por seus impérios globais por séculos e em que se baseia a cultura ocidental como reconhecida hoje. Diante dessa visão, há a colonialidade do poder reformulada por María Lugones para inserir o gênero, conceituando a colonialidade de gênero (Lugones, 2003, p. 29). Com este conceito, Lugones destaca a forma como a classificação binária homens e mulheres e a classificação racial dos corpos avança para o par e extremidades. Tanto o binarismo quanto o racismo são sistemas desenvolvidos por europeus através da expansão colonial que acompanharam a formação do capitalismo global.

Dito de outra forma, embora as culturas tenham variado significativamente em suas atitudes em relação ao comportamento homossexual e aos corpos nos quais o gênero é representado de outras formas, o *queer eros*, o amor *queer*, já estava presentes e fluindo de muitas maneiras diferentes antes da chegada do colonialismo europeu; contudo, a promoção impositiva pela violência foi mais intensa quando esse imperialismo centraliza o sistema binário de gênero como seu sistema central (Bottici, 2022, p. 13). Nessa ideia, classificam-se as pessoas pela cor de sua pele ou pelos genitais como se fossem inatos à mente humana, o que não são. A classificação dos corpos segundo o sexo, da mesma forma que classificá-los segundo a raça, implica, entre

<sup>6</sup> “Através de seus *slogans* – “nosso corpo nos pertence”, “o pessoal é político” –, enfatizando que a opressão das mulheres é decorrente de sistemas múltiplos de dominação masculina, o ideário feminista foi se disseminando, sobretudo, nas camadas médias intelectualizadas, entre as feministas brasileiras, fornecendo sua metodologia. Diferentemente de outros espaços de organização nos movimentos sociais, o movimento feminista privilegiou uma metodologia que considera a distribuição horizontal de saber e poder entre suas integrantes”. (Gonçalves; Pinto, p. 45, 2011).

outras coisas, uma primazia do registo visual. Assim, tem-se que a emergência da modernidade é inseparável da emergência dos sistemas raciais e de gênero e, portanto, não podemos separar um do outro.

Um exemplo disso é o mecanismo adotado, pelo menos desde o final do período pré-clássico inicial, com o qual as sociedades mesoamericanas fizeram tentativas de canalizar os corpos em certas formas mais fluídas. A persistência dessas práticas corporais por essas sociedades pode ter sido responsável por grande parte de seu poder antes da colonização, ainda mais que são dadas a elas um teor a-histórico por sua continuidade estável, formando uma história mesoamericana específica para aparência e ação corporal, com amplo campo de aceitabilidade social. Contudo, essa história subscreveu a construção clássica de gêneros adultos heterossexuais dicotômicos ao imperialismo colonial europeu, por meio da qual suas autoridades restringiram e limitaram a fluidez do gênero de sociedades mesoamericanas (Joyce, 2001, p. 115-116).

Oyèrónkê Oyěwùmí afirma que tanto a classificação de gênero quanto a classificação racial estão ancoradas em uma forma de *oculocentrismo*, ou seja, uma primazia da visão como fonte de coleta de informações, típica cosmovisão dita ocidental, como algo que é particularmente evidente na perspectiva das culturas iorubás pré-coloniais (Oyěwùmí, 1997, p. 14).

Por conseguinte, questionar a colonialidade do gênero também significa questionar o primado do determinismo biológico e o da classificação visual dos corpos, ou seja, aquela que dizemos, através da visão dos corpos, aqui temos uma mulher ou este é um homem. Essa ideia de perspectiva do controle do corpo aparece com mais força no corpo feminino estabelecido pelo cristianismo e por outras religiões, nas quais a mulher é posta como *carnal, animal e doadora do não divino*<sup>7</sup>, devendo ser protegida e mantida em papéis rigidamente definidos.

<sup>7</sup> “La gorra, el rebozo, la mantilla são símbolos da “proteção” das mulheres na minha cultura. Cultura professa proteger as mulheres” (tradução minha). (Anzaldúa, 1987, p.17).

Gloria Anzaldúa, como pessoa *queer*, investiga a queeridade do corpo e sua resistência. Fala que se identifica como um corpo em dois, a saber, um corpo anárquico, tanto masculino quanto feminino, sendo personificação do *hieros gamos*, um conceito originário que ela qualifica como a *união de qualidades opostas dentro* (Anzaldúa, 1987, p. 19). Apregoa que da não passividade do corpo se depreende a inteligência do corpo para sua máxima resistência (Anzaldúa, 1987, p. 19).

Se registramos nossa experiência em nossos corpos e em nossas emoções, captando a música ou o sentimento do que acontece, então o que toca em nossas mentes e pensamentos também marca nossos corpos (Gilligan, 2018, p. 36). Racismo e homofobia são condições reais de todas as vidas neste lugar e tempo; assim, cada um de nós que alcança esse profundo lugar de conhecimento dentro de si pode ainda ser capaz de transferir o terror e a aversão a qualquer diferença com que convive, o que oportuniza a compreensão de como se dá sua internalização e reprodução (Lorde, 2018, p. 156).

É possível confrontar o corpo anárquico e a produção da *imagem da mulher padrão do terceiro mundo* dada pela globalização, que leva uma vida essencialmente incompleta com base no seu gênero feminino, sendo reprimida sexualmente, e de terceiro mundo, sendo ignorante, pobre, inculta, tradicional, doméstica, orientada para a família, racializada, vitimizada, entre outros, em contraste a autorrepresentação de mulheres ocidentais como educadas, modernas, brancas, como detentoras do controle sobre seus corpos e sua sexualidade e da liberdade de tomarem suas próprias decisões (Bahri, 2013, p. 336). Compreendamos, também, que um corpo anárquico se faz na variação entre contextos da tese interseccional para fins de livramento de mecanismos biopolíticos, especialmente o processo de formação de identidades de gênero, o rigor e o conteúdo de roteiros de gênero e suas práticas corporais, por elas emergirem dos aspectos sexualmente específicos da reprodução e fisiologia humanas (Alcoff, 2020, p. 45).

Diante da lógica de exploração e dominação da política de corpos, ou seja, das estratégias que uma sociedade aceita para responder à

disponibilidade social dos indivíduos, depreendemos que a reprodução acrítica nociva pela conexão corpo e emoções eleva sua ambivalência:

Os mecanismos de suportabilidade social constituem um conjunto de “comportamentos” em torno dos quais a vida cotidiana é naturalizada, os processos sociais que resultaram em tal estado de coisas são apagados e borrados. As emoções são compreendidas em um processo dialético entre impressões, percepções e sensações. As impressões, como primeira relação com o contexto socioambiental, impactam nos corpos, estruturando as percepções que os sujeitos acumulam e reproduzem. Essas percepções configuram as sensações que os agentes têm do que pode ser designado como o mundo interno e externo, o mundo social, subjetivo e natural. As sensações surgem como resultado e como antecedente das percepções que dão origem às emoções como efeito dos processos de adjudicação e correspondência entre percepções e sensações. Nas sociedades neocoloniais, o corpo e as emoções estão conectados e estressados com a lógica da exploração e dominação (Scribano; Cena, 2011, p. 5).

Mais ainda, os corpos das mulheres, em particular, não podem ser considerados objetos definidos e estáveis, mas processos. Não somos coisas, somos relacionamentos. Os corpos das mulheres são corpos no plural porque são processos, processos constituídos por mecanismos afetivos e associativos que ocorrem em vários níveis, tais quais inter, supra e infraindividuais (Bottici, 2022, p. 76). Nossos corpos passam a existir, assim, através do encontro interindividual quando moldados por forças supraindividuais, como aquele dado por suas localizações geopolíticas e como aquele que é moldado a partir de corpos intraindividuais, como o ar que respiramos, o que comemos ou os hormônios que podemos tomar, trazendo a nossa conexão pelos corpos infraindividuais a ecossistemas, modos de produção e estruturas de reprodução que são supraindividuais (Bottici, 2022, p. 76).

Nessa possibilidade de processos em andamento por metaníveis, o corpo anárquico se compõe com vantagens de um movimento

ontológico em direção à transindividualidade como prisma para a compreensão da individualidade:

Primeiro, em vez de elaborar uma forma de feminismo e depois acrescentar a ecologia como se fosse outra coisa, aqui as duas posições são unificadas desde o início porque, em uma filosofia do transindividual, o meio ambiente não é algo separado de nós, mas que o ambiente somos nós – algo literalmente constitutivo de nossa individualidade – (Bottici, 2022, p. 78).

Quando os corpos das mulheres são teorizados como processos, como lugares onde se vive um futuro em diferentes níveis, podemos falar de mulheres sem incorrer em essencialismos ou culturalismos, visto que, a partir dessa ontologia monista, não há espaço para opor sexo, como natureza, e gênero, como cultura, oposição não que se sustenta, pois não há espaço para um dualismo corpo e mente, ou para pensar o ser como algo estático e inerte que se oporia a um fazer sempre em mutação (Bottici, 2022, p. 15).

Ao adotar essa ontologia transindividual para o corpo anárquico, também podemos situar o conceito de *mulher* fora de um quadro de referência hetero ou cisnormativo e usá-lo de forma inclusiva em relação a todos os tipos de mulheres: mulheres femininas, mulheres masculinas, mulheres designadas mulheres ao nascer, mulheres designadas homens ao nascer, mulheres lésbicas, mulheres bissexuais, mulheres trans, mulheres cis, mulheres assexuais, mulheres *queer*, assim como todas as outras. Em suma, *mulheres* se torna o termo genérico para todos os corpos que são identificados por meio de um relato em constante mudança de feminilidade (Bottici, 2022, p.16).

Assim, desenvolver o conceito de mulheres como processos significa também superar a dicotomia que opõe o indivíduo à coletividade como inexistente, uma vez que todos os corpos são processos transindividuais; então, não haveria um indivíduo puro, separado ou mesmo oposto de uma dada coletividade. Por outro lado, todos os eixos de opressão se unem na crença de que alguns corpos são superiores

a outros, o que, por sua vez, sustenta e permite a execução de uma política de dominação.

Daí a impossibilidade de abordar a questão da emancipação da mulher como uma experiência isolada, separada do resto do leque de formas de opressão econômica, social, psicológica e política. As lutas individuais e sociais são dois lados da mesma moeda, porque os impulsos individuais e sociais também o são. Emma Goldman, a partir de sua interessante reviravolta na metáfora organicista da política do corpo, escreve que o indivíduo é o coração da sociedade, que preserva e reproduz a vida, mas a sociedade é o seu pulmão, que distribui os elementos para manter a vida e, portanto, o indivíduo, vivo (Bottici, 2022, p. 53). O indivíduo e a sociedade não são vistos pela analogia tradicional do corpo e suas partes, mas tanto o indivíduo quanto a sociedade são partes, coração e pulmões, de um corpo muito maior que é a própria vida, o verdadeiro corpo anárquico. Portanto, o corpo e a mente são apenas dois modos que expressam dois atributos diferentes de uma substância infinita que se expressa em uma infinidade de atributos (Bottici, 2022, p. 82), deixando de insistir na ideia de ter ação antes da representação, que, por trás há atores, visto que o sujeito já é constituído antes do processo de subjetivação que transforma corpos em sujeitos (Bottici, 2022, p. 66).

## 4 CORPOS EM COLETIVO

Com as acepções sobre corpo e direito vivente e corpo anárquico, a coletividade de corpos é entendida enquanto massa para composição de uma cidadania plural, na qual nos libertamos do temor de se tocar corporalmente, retomando o corpo a corpo sem hostilidade. O temor se dissipa ao passo que a massa se forma densa e abertamente, tendendo a um crescimento de transformação, chamado de *metarmorfose* (Resta, 2008, p. 62). Ao seu final, resulta uma máscara ao corpo individual, o que significa sua experiência antes de ser massa (Resta, 2008, p. 62).

Nessa ideia de que a formação de coletividades é potente como motor de transformação de dimensão ecológica, sendo o desenvolvimento dessa tendência de crescimento e disponibilidade à frente dessa formação a medida para a coesão dos corpos (Resta, 2008, p. 62).

A máscara resultante é também uma tensão entre o corpo individual e a massa, como uma das chaves de compreensão dada pelas conexões entre as geometrias dos corpos e as gramáticas de ação que são constitutivas da dominação de corpos neoimperialistas (Resta, 2008, p. 7-8). Pelo viés anarcofeminista, a política dos corpos deve ser entendida como a estruturação do poder.

Lembrando que a lógica do capital consiste em que cada sujeito seja potencialmente uma mercadoria, e para isso é preciso regular as sensações dos corpos, para que sejam mercantilizadas, a medida que a percepção que se tem de si mesmo todos os dias acaba por anular o sentimento de que a própria vida é também uma mercadoria. A vida se torna um conjunto de objetivações de sentido, implicando a expropriação e a pilhagem da existência pelo capitalismo extrativista atual (Resta, 2008, p. 8-9). Essa ideia explica a mercantilização da vida de forma massificada e usa o poder da metamorfose para destruição em massa.

Refletimos, a partir dessa sistemática, o gênero como uma categoria engendrada e classificatória, e a partir dessa crítica se questiona o que se entende de masculino e feminino, como todas as dimensões simbólicas e culturais das sociedades diante dele<sup>8</sup>. Chegamos à ideia de corpos e sua coletividade de mulheres que, em todas as culturas e

<sup>8</sup> “Para se referir ao caráter fundante da construção cultural das diferenças sexuais, a tal ponto que as definições sociais das diferenças sexuais é que são interpretadas a partir das definições culturais de gênero. Gênero é assim uma categoria classificatória que, em princípio, pode metodologicamente ser o ponto de partida para desvendar as mais diferentes e diversas formas de as sociedades estabelecerem as relações sociais entre os sexos e circunscreverem cosmologicamente a pertinência da classificação de gênero. Este conceito pretende indagar metodologicamente sobre as formas simbólicas e culturais do engendramento social das relações sociais de sexo e de todas as formas em que a

ao longo da história, assumiram a tarefa de uma existência independente, não heterossexual, conectada, na medida em que pelo contexto foi permitida essa existência, visto que, devido a violências, muitas vezes, cada mulher não engendrada se tinha como única no que vive. Essas coletividades sempre se caracterizam pela autonomia. No entanto, essa autonomia não era fácil, pois poucas conseguiam uma posição econômica para resistir completamente ou ao casamento, ou ao celibato forçado, sendo fortemente atacadas e mortas por serem solteiras, ataques que iam de meras calúnias e zombarias a genocídio deliberado. Por exemplo, a perseguição de coletividade de milhões de mulheres destoantes da norma do casamento e obediência que foram queimadas vivas e torturadas por serem viúvas e solteironas durante as ditas perseguições às bruxas dos séculos XV, XVI e XVII na Europa comprova que essas violências não foram e não são exclusividades apenas de regiões dada por periféricas, e a prática do *suttee* em viúvas na Índia (Federici, 2017, p. 631). Assim, o enfrentamento não é de uma simples manutenção da desigualdade e posse da propriedade, mas contra um conjunto generalizado de forças, que vai da brutalidade física ao controle da consciência, o que revela o esforço de contenção de uma enorme força contrária em potencial: as coletividades de mulheres (Federici, 2017, p. 631).

Mais uma vez, a mulher descrita aqui é aquela representação da *femina* e que sofre opressões a partir do seu corpo ser identificado assim. Seguindo, esses corpos fazem frente à heterossexualidade compulsória que simplifica a tarefa do proxeneta e do cafetão nas redes de prostituição e erotização mundiais lucrando com estes corpos, enquanto, na privacidade do lar, leva a filha a dizer sim ao incesto do pai, a mãe a negar que está acontecendo, a esposa espancada a permanecer ao lado do marido abusivo (Federici, 2017, p. 631).

---

classificação do que se entende por masculino e feminino é pertinente e faz efeito sobre as mais diversas dimensões das diferentes sociedades e culturas”. (Machado, 2000, p. 5)



Outra modalidade que é trazida pelas coletividades feministas *transconfins*, que borram as fronteiras (Fleck da Rosa, 2023, p. 95), diante dessa compulsoriedade que é o “estupro corretivo”, que ocorre em larga escala contra corpos femininos dissidentes, inclusive abrindo espaço de fala às mulheres em sua autodefesa, como nas práticas libertárias.

A heterossexualidade é imposta à força e subliminarmente às mulheres, mas em todos os lugares as mulheres resistiram a ela, muitas vezes, ao custo de tortura física, prisão, psicocirurgia, ostracismo social e pobreza extrema. A heterossexualidade compulsória inclusive é nomeada internacionalmente como um dos crimes contra as mulheres pelo Tribunal de Bruxelas sobre Crimes contra as Mulheres em 1976 (Federici, 2017, p. 631).

Compreendemos que há um processo de desidentificação que permite às mulheres contestarem as interpelações da ideologia dominante, especialmente para a construção de um multiculturalismo radical focado nos aspectos relacionais e interseccionais (Muñoz, 1999, p. 167). Essa contestação pode ser dada por protesto, como fazem movimentos feministas atuais que apresentam novas formas com refrescada dinâmica de organização, através de reuniões, assembleias, manifestações e ocupações de espaços públicos, com o uso de seus corpos como objeto de demonstração, especialmente para propagar seus avanços por via de ativismos tecnológicos.

A política de corpos traz os efeitos corporais das histórias coloniais como não separados em elementos físicos e cognitivos, pois os traços genealógicos da violência colonial-sexual são vivenciados em conjunto com a materialização de arranjos sociais e familiares também introduzidos pelo poder colonial e imperialista, implicando em desconstruções multidimensionais nas fronteiras da identidade que giram em torno de gênero, sexualidade, raça, nacionalidade e colonialidade do poder (Rivera, 2011, p. 5). Sendo assim, as teorias feministas decoloniais revelam o caráter construído da conversa corporal de maneiras que são familiares à ideia de Simone de Beauvoir

de que não se nasce mulher, mas torna-se uma, auxiliando no desmantelamento da política sexual e sua amplitude em relação a redes mais amplas do poder.

Tem-se o objetivo de traçar brechas (Rivera, 2011, p. 10) que dividem as coletividades umas das outras, fragmentando o corpo social, que, ao se materializar em formas de corporificação únicas e complexas, retomam suas transfigurações. Não é a eliminação das tensões da corporalidade que produz um corpo inteiro e coerente, nem a reescritura do mito fundador da totalidade original, com seu apocalipse inescapável de retorno final a uma unidade mortal, pois encobre a multiplicidade sob ideologias de pureza ou homogeneidade (Rivera, 2011, p. 12). Em vez disso, busca-se visões de redenção nas quais os corpos se tornam capazes de abraçar sua multiplicidade sem ter de se tornar um. O corpo aparece como local de conflito histórico e opressão, bem como fonte de poderes misteriosos e criativos para resistir, desafiar e transgredir a lógica, o “conhecimento” que sustenta sua subordinação através da memória de um passado encarnado e de uma articulação de esperanças improváveis que se combinam para efetuar a materialização de um novo eu (Rivera, 2011, p. 13).

Dentro dessa ideia da política de corpos, há uma crítica sobre a liminaridade da matéria corpórea não ser passível de ser capturada pelo posicionamento interseccional do corpo, preferindo a noção de que os corpos são agenciamentos instáveis que não podem ser decompostos de forma inconspícua em formações identitárias, despreocupando-se com a formação do sujeito necessária à formação de coletividades por sua identidade (Puar, 2013, p. 354). Contudo, o modelo não dinâmico dado por Donna Haraway dá conta da indeterminação e constituição mútua das configurações corporizadas de gênero, sexualidade, raça, classe e nação (Puar, 2013, p. 354), visto que a função dos ciborgues é acabar com os binários, de homens e animais, de homens e máquinas e de físico e não físico, ou seja, um ciborgue, na realidade, é habitante de uma intersecção de corpo e tecnologia. Em teorizações mais recentes da linha divisória natureza e cultura, busca-se delimitar o biofísico,

o biocultural e o biodigital (Puar, 2013, p. 356). Haraway introduz a ideia de ciborgue como uma criatura de um mundo pós-gênero, sem qualquer compromisso com a bissexualidade, que ela explica por uma simbiose pré-edípica, com o trabalho não alienado:

O ciborgue não tem qualquer fascínio por uma totalidade orgânica que pudesse ser obtida por meio da apropriação última de todos os poderes das respectivas partes, as quais se combinatoriam, então, em uma unidade maior. Em certo sentido, o ciborgue não é parte de qualquer narrativa que faça apelo a um estado original, de uma “narrativa de origem”, no sentido ocidental, o que constitui uma ironia “final”, uma vez que o ciborgue é também o telos apocalíptico dos crescentes processos de dominação ocidental que postulam uma subjetivação abstrata, que prefiguram um eu último, libertado, afinal, de toda dependência – um homem no espaço (Haraway, 2000, p. 38).

Nesse sentido, o ciborgue vai adiante do estágio da unidade original, de uma identificação com a natureza que não pode ser ampliada a uma construção coletiva, contrastando com esses projetos. O ciborgue está determinadamente comprometido com a parcialidade, a ironia e a perversidade (Haraway, 2000, p. 39), ou melhor, é oposicionista, utópico e nada inocente. Talvez o mais importante é que não é mais estruturado pela polaridade do público e do privado, definindo, assim, uma pólis tecnológica feita a partir de uma revolução das relações sociais da unidade doméstica, o *oikos*. Por conseguinte, o ciborgue não sonha com uma comunidade, mesmo desconsiderando o projeto edípico<sup>9</sup>, aquela originada na família orgânica:

Saber o que os ciborgues serão é uma questão radical; respondê-la é uma questão de sobrevivência. Tanto os chimpanzés

<sup>9</sup> Entende-se além da tragédia grega do mito do filho amaldiçoado pelo destino a matar o pai e a se casar com a mãe, mas como a família colonizadora e ocidental em sua construção de domínio histórico.

quanto os artefatos têm uma política. Por que não a teríamos nós? (Haraway, 2000, p. 43)

Karen Barad reforça o entendimento valioso para compor práticas coletivas dinâmicas ao considerar que o corpo humano é uma coisa orgânica discreta e que a matéria não é só uma coisa, mas um fazer, ou seja, a significação é apenas um elemento dentre vários que dão a uma substância tanto significado como função (Puar, 2013, p. 357). Continua dizendo que os humanos fazem parte do espaço mundo-corpo em sua estruturação dinâmica (Barad, 2007, p. 172) e defende o conceito de materialidade do corpo como fundacional ou autoevidente<sup>10</sup>, pois se desenvolve uma noção de performatividade de gênero que liga a formação do sujeito à produção da materialidade do corpo (Butler, 2003, p. 191). Ela também vai utilizar o biopoder e a tecnologia política do corpo:

Essa tecnologia é difusa, claro, raramente formulada em discursos contínuos e sistemáticos; compõe-se muitas vezes de peças ou de pedaços; utiliza um material e processos sem relação entre si. O mais das vezes, apesar da coerência de seus resultados, ela não passa de uma instrumentação multiforme (Foucault, 1987, p. 29).

Continua ao se referir à violência doméstica por meio do espaço-evento do lar como evento não definido por um ato ou por uma série de ações ou atividades, que dobra de dimensões de tempo uma na outra (Puar, 2013, p. 360), retomando a importância da interseccionalidade na tentativa de compreender instituições políticas e suas formas corolárias de normatividade social e administração disciplinar. Enquanto agenciamento, por esforço de reintroduzir a política no

<sup>10</sup> Por esse entendimento, a cultura impõe práticas entendidas como femininas ou masculina, que se chamam “performatividade”, excluindo quem não se enquadra nestes comportamentos impostos. A esse princípio, Butler denomina “heteronormatividade”. Dessa maneira, a identidade não descreve a realidade, é imposta. (Butler, 2003, p. 8)

âmbito político, indaga-se o que está antes e o que se está além do que acaba sendo estabelecido (Puar, 2013, p. 360). Para essa ideia de violência, cabe também a explicação de que o capitalismo não reflete a economia autêntica da sociedade e nem da própria questão social, mas uma economia que absorveu todas as questões culturais, éticas e psicológicas em um sistema material de necessidades e técnicas, a crescente dominação do humano sobre o humano (Bookchin, 1982, p. 98).

Dessa forma, as teorias da democracia que assumem um mundo de sujeitos ativos e objetos passivos aparecem como descrições tênues em um momento em que as interações entre corpos humanos, virais, animais e tecnológicos estão se tornando cada vez mais intensas, trazendo a cultura humana inextricavelmente enredada com agências vibrantes e não humanas. A intencionalidade humana, nessa compreensão, é dada por agência e se essa deve ser acompanhada por uma vasta comitiva de não humanos, então nos parece que a unidade de análise apropriada para a teoria democrática não é o ser humano individual, nem um coletivo exclusivamente humano (Bennett, 2010, p. 120).

Especialmente diante da experiência de danos aos territórios e corpos, relacionada à decisão de resistir e fortalecer suas identidades, que se podem identificar territórios, corpos e ancestralidade. A figura da torre é posta aqui como a própria imagem da perfuração do território e da violência dos corpos, que explica a sua escolha pela realização da ação de resistência ante a metáfora estatal e corporativa (Alonso, 2018, p. 30). A torre, assim, é um enclave de desequilíbrio, é aquilo que, elevando-se acima da superfície, penetra nas profundezas da terra através de seus tubos, extraíndo fluxos de energia que são transportados até serem convertidos em capital. A subida da torre é uma situação muito arriscada, com muita exposição para os corpos e que não deixam espaço de vida para corpos despreparados a escalar (Alonso, 2018, p. 32).

A torre ilustra o extrativismo como modelo de relações econômicas e sociais que comportam configurações subjetivas que expressam

dor pelo que traz aos corpos, pois são consideradas partes separadas desse espaço e formam subjetividades que fazem parte do dispositivo hegemônico de regulação das sensações (Alonso, 2018, p. 34). Nesse percurso, apontam-se duas linhas de entendimento: de um lado, a recuperação do corpo como veículo emancipatório e criador de conhecimento, e, de outro, a coletivização, o sentir-pensar junto. Singularizando a autonomia dos corpos e a posição de decidir sobre eles, refletem todas essas lutas centrais na construção dos movimentos de mulheres e ativistas feministas em territórios periféricos (Alonso, 2018, p. 36). O desenraizamento e a violência contra os corpos de mulheres são trazidos à relação entre a exploração dos territórios e a violação do corpo.

A genealogia dos corpos doloridos auxilia na composição do entendimento de coletividades como a própria prática de resistência territorial ante uma perspectiva de dano e dor social que reativa os argumentos que afirmam a historicidade de fazer parte de um povo. Esses corpos doloridos são observados no povo mapuche, que debate, organiza, articula e confronta as políticas estatais e empresariais. Revelam que a dicotomia fundadora da modernidade e da colonialidade expressa entre o humano e não humano<sup>11</sup> e, consequentemente, no empoderamento de hierarquias e privilégios. Além disso, corpos e suas ações visibilizam demandas domésticas, trazendo questões de partilha de espaço político:

Canalizando suas demandas para os espaços políticos domésticos de Estados desempoderados, quando não totalmente

<sup>11</sup> Lugones entende a ideia de colonialismo de Quijano como de “colonialidade de gênero”, relata que *chachawarmi* na língua aimará significa um conjunto de opostos complementares não necessariamente análogos a homem/mulher (2012, p. 78), estendendo também novas ontologias sociais e categorias de identidade. Já Nzegwu constata que a dominação e subordinação das mulheres, elas esposas e filhas, foi adquirida como prática específica pelo advento do sistema colonial e seu controle. Oyewumi, por sua vez, fala-nos sobre os iorubás e sua sociedade antes de servirem de colônia, sustentando que marcadores de gênero e identidade não eram essenciais no estabelecimento do status e do papel social, papel de importância esse dado à idade. (Lugones, 2004).

falidos, tal quadro isola os poderes exteriores da crítica e do controle. Entre aqueles que estão protegidos contra o alcance da justiça estão os poderosos Estados predadores e poderes transnacionais privados, incluindo investidores e credores estrangeiros, especuladores e corporações transnacionais. Também protegidas estão as estruturas de governança da economia mundial, que colocam termos exploradores de interação e os eximem de controle democrático. Finalmente, o quadro do Estado territorial é auto-isolante; a arquitetura do sistema inter-Estados protege a partilha do espaço político que ela institucionaliza, efetivamente excluindo a tomada de decisão democrática transnacional nas questões de justiça de gênero (Fraser, 2007, p. 304).

Fraser traz a representação como forma de confrontar o mau enquadramento, trazido pelo feminismo transnacional, visibilizando esta terceira dimensão da justiça do gênero, além da redistribuição e do reconhecimento, equilibrando-a, e entende que ela não é apenas uma questão de assegurar voz política igual a mulheres em comunidades políticas já constituídas, sendo necessário reenquadrar as disputas sobre justiça que não podem ser propriamente contidas nos regimes estabelecidos (Fraser, 2007, p. 305). Coletividades de mulheres, pela visão interseccional, entram no espectro da representação de corpos doloridos, corpos-territórios, corpos sexualizados, gentrificados, racializados.

Reforçado pelas teorias que colocam o corpo como matéria plástica passiva ao negar como vários corpos foram produzidos discursivamente, temos o corpo abiológico na sua construção social, cultural, experiencial ou psíquica, postulando contra ou além de quaisquer alegações biológicas putativas. Não colocamos entre parênteses o corpo biológico e, assim, não cortamos suas interconexões evolutivas, históricas e contínuas com o mundo material, uma vez que esse corpo afastado de sua biologia tem grande possibilidade de não ser ética, política ou teoricamente desejável. Entendemos que a

transcorporeidade oferece esta alternativa, que, como um local teórico, é onde as teorias corporais, as teorias ambientais e os estudos científicos se encontram e se misturam de maneira produtiva (Lara, 2017, p. 126). Compreender a transcorporeidade é como ver as relações gastronômicas entre a terra e o estômago que são um exemplo digerível de trânsito transcorpóreo (Alaimo, 2010, p. 13). Embora a transcorporeidade como trânsito entre corpo e ambiente seja extremamente local, rastrear uma substância tóxica da produção ao consumo, muitas vezes, revela quais redes globais de injustiça social existem, relevando suas regulamentações frouxas e sua degradação ambiental.

Por conseguinte, a saúde ambiental, que rejeita os modelos médicos convencionais e deve ser também presente na construção coletiva, afirma que o corpo humano é permeável e, portanto, vulnerável a determinados locais e substâncias (Alaimo, 2010, p. 15). A saúde ambiental, como um florescente movimento científico, político, cultural e consumista, aborda que, para lidar com a sociedade de risco contemporânea, corpos são compelidos a assumir conhecimentos científicos e projetos epidemiológicos para enfrentar os perigos da sua vida cotidiana (Alaimo, 2010, p. 23).

Não há disjunção entre corpo e território, pois o território não é o fora de um dentro, o corpo. O corpo-território importa por ser dito e categorizado como categoria política de resistência, fornecendo uma visão conceitual e metodológica diferenciada para o estudo dos processos de luta e resistência, e pela visão do notório papel da mulher e seus coletivos nessa resistência ampla. Propomos, assim, que a concepção do corpo combinada com a territorial emerge de uma visão de mundo mapuche como uma unidade e não como duas entidades separadas (Alonso; Díaz, 2018, p. 80).

Assim, coletividades feministas são também formadas por corpos-territórios que originalmente vêm de uma cosmovisão descolonizada, colocando-se como representação dessa descolonização em termos de ações diretas por vias informalizadas. Eles atravessam interseccionalmente todas as cadeias de opressão, sendo também coletivos



de corpos doloridos transfronteiriços, corpos sexualizados, corpos racializados, corpos-territórios, que retomam significados de corpos ancestrais.

## 5 CONCLUSÃO

Vê-se na pesquisa que os corpos como coletivo são entendidos como dentro do conceito de biopolítica, que traz o corpo vivo e, portanto, mortal, como objeto central de toda política. Vão de encontro à perspectiva do controle do corpo feminino estabelecido pelo cristianismo e outras religiões. Defendem a justiça reprodutiva que inclui liberdade sexual e autonomia sobre os próprios corpos, tornando visíveis as consequências materiais da corporeidade como parte das relações de poder interseccionais, que se identificam na política dos corpos como um pilar central da vida das mulheres. Confrontam a produção da imagem da mulher padrão do terceiro mundo.

Corpos anárquicos são coletivos e defendem o comum, apoiados no direito vivente, como a mesma defesa que as mulheres fazem do “comum” desde sua história de coletividade. Fazem frente à heterossexualidade compulsória. Compreendem também um processo de desidentificação que permite contestar as interpelações da ideologia dominante, visando à construção de um multiculturalismo radical focado nos aspectos relacionais e interseccionais. Querem traçar brechas que dividem as coletividades umas das outras, fragmentando o corpo social e tornando sua resistência efetiva.

Ao adotar essa ontologia transindividual para o corpo anárquico, temos a oportunidade de situar o conceito de mulher fora de um referencial heteronormativo ou cisnormativo. Essa abordagem nos permite usar o termo de forma inclusiva, abrangendo todos os tipos de mulheres: femininas, masculinas, aquelas designadas mulheres ao nascer, aquelas designadas homens ao nascer, lésbicas, bissexuais, trans, cis, assexuais, *queer* e outras.

Dessa maneira, “mulheres” torna-se um termo genérico que se refere a todos os corpos que se autoidentificam, reconhecidos por meio de uma narrativa em constante mudança sobre feminilidade. Essa inclusão enriquece a compreensão das múltiplas experiências e identidades, promovendo um espaço mais amplo para a diversidade feminina.

A transcorporeidade oferece uma resposta válida ao problema de pesquisa. Como mecanismo de atuação dos coletivos além de mecanismo teórico, é onde as teorias corporais, as teorias ambientais e os estudos científicos se encontram e se misturam de maneira prática e produtiva, tecendo redes que ultrapassam fronteiras e debatem a existência história de lutas para moldar um futuro menos desigual e com direitos efetivados. Sua compreensão pelo viés interseccional traz o trânsito entre corpo e ambiente extremamente local, que rastreia aspectos ambientais e tira o humano como única espécie e sem conexões em redes globais que efetivem as soluções para degradação ambiental.

Os coletivos fazem parte do espaço mundo-corpo em sua estruturação dinâmica. Enfrentam o capitalismo que não reflete a economia autêntica da sociedade e da própria questão social. Também enfrentam a experiência de danos aos seus territórios e se relacionam à decisão de resistir e fortalecer suas identidades, que se identificam diante de territórios, corpos e ancestralidade.

Nesse aspecto, temos corpos em coletivos que lutam pela vida do planeta além de pela vida humana, ao resgatar aspectos ancestrais, ao colocar os corpos na frente de luta e resistência, no âmbito público, a partir de suas ações que visibilizam demandas domésticas, a fim de abrir questões para partilha do espaço político. Conclui-se que os corpos são transcorpóreos e defendem a saúde ambiental, que rejeita os modelos médicos convencionais e pensam ecologicamente de forma mais ampla, como a saúde sendo aquela entre vivos e não vivos, como um direito alicerçado na fraternidade e em um direito vivo.

## REFERÊNCIAS

- ALAIMO, Stacy. **Bodily natures: science, environment, and the material self**. Indiana: Indiana University Press, 2010.
- ALCOFF, Linda Martín. Decolonizando a teoria feminista: contribuições latinas para o debate. **Libertas: Revista de Pesquisa em Direito**, Ouro Preto, v. 06, n. 01, 2020, e-202001.
- ALONSO, Graciela; DÍAZ, Raúl. Cuerpo y territorio desde lo alto de una torre: visibilidad, protagonismo y resistencia de mujeres mapuce contra el extractivismo. In: GÓMEZ, Mariana; SCIORTINO, Silvana. **Mujeres indígenas y formas de hacer política: un intercambio de experiencias situadas en Brasil y Argentina**. Temperley: Tren en Movimiento, 2018.
- ANZALDÚA, Gloria. **Borderlands: the new mestiza**. San Francisco: Aunt Lute Books, 1987.
- BAHRI, Deepika. Feminismo e/no pós-colonialismo. **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis, n.21, v.2, 2013, p. 336.
- BARAD, Karen. **Meeting the Universe Half Away**. Durham: Duke University Press, 2007.
- BENNETT, Jane. **Vibrant Matter: a Political Ecology of Things**. Durham: Duke University Press, 2010.
- BOOKCHIN, Murray. **The Ecology of Freedom: The Emergence and Dissolution of Hierarchy**, Cheshire Book, 1982. Disponível em: <https://theanarchistlibrary.org/library/murray-bookchin-the-ecology-of-freedom>. Acessado em: 21 jan. 2024.
- BOTTICI, Chiara. **Anarchafeminism**. London: Bloomsbury, 2022.
- BUTLER, Judith. **Problemas de gênero. Feminismo e subversão da identidade**. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2003.
- CITRO, Silvia; BROGUET, Julia; RODRIGUEZ, Manuela; AGUERO, Soledad. Performances indígenas e afrodescendentes na Argentina: recriações sonoro-corporais do “ancestral”. **Revista Hawò**, v.1, 2020.
- COLLINS, Patricia Hill. **Black feminist thought : knowledge, consciousness, and the politics of empowerment**. New York: Routledge, 2000.

COLLINS, Patricia Hill. **Interseccionalidade**. Trad. Rane Souza. São Paulo: Boitempo, 2020.

CRENSHAW, Kimberle. Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, **Feminist Theory and Antiracist Politics**. University of Chicago Legal Forum, Vol. 1989, p. 148.

DAVIS, Angela. **Woman, Race and Class**. New York: First Vintage Books, 1983.

FEDERICI, Silvia. **Calibã e a Bruxa: mulheres, corpo e acumulação primitiva**. São Paulo: Elefante, 2017.

FERGUSON, S. Feminismos interseccional e da reprodução social: rumo a uma ontologia integrativa. **Cadernos Cemarx**, Campinas, SP, n. 10, 2018, pp. 13–38,. DOI: 10.20396/cemarx.v0i10.10919. Disponível em: <https://econtents.bc.unicamp.br/inpec/index.php/cemarx/article/view/10919>. Acesso em: 21 jan. 2024.

FLECK DA ROSA, Stéphanie. **Tsunami e luta libertária para efetivação de direitos por coletivos feministas transconfinos**. Tese. Faculdade de Direito, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2023.

FOUCAULT, Michel. **O poder psiquiátrico**. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

FOUCAULT, Michel. **Vigiar e punir: nascimento da prisão**; tradução de Raquel Ramalhete. Petrópolis, Vozes, 1987.

FRASER, Nancy. Mapeando a imaginação feminista: da redistribuição ao da redistribuição ao reconhecimento e à representação. **Estudos Feministas**, Florianópolis, n.15, 2007.

GILLIGAN, Carol; SNIDER, Naomi. **Why Does Patriarchy Persist?** Cambridge: Polity Press, 2018.

GONÇALVES, Eliane; PINTO, Joana Plaza. Reflexões e problemas da “transmissão” intergeracional no feminismo brasileiro. **Cadernos Pagu**, janeiro-junho, 2011, p. 25–46.

HARAWAY, D. J. Manifesto ciborgue: ciência, tecnologia e feminismo-socialista no final do século XX. In.: SILVA, T. T. (Org.). **Antropologia do ciborgue: as vertigens do pós-humano**. Belo Horizonte: Autêntica, 2000.

hooks, bell. **Feminist Theory from margin to center**. Boston: South End Press, 1984.

hooks, bell. **Talking back: thinking feminist, thinking Black**, New York: Routledge, 2015.

IOSA, Emilio; IOSA, Tomás; et. outros. Transmisión transgeracional del trauma psicosocial en comunidades indígenas de Argentina: percepción del daño en pasado y presente y acciones autoreparatorias. **Cadernos Saúde Coletiva**, 2013, Rio de Janeiro, v. 21, 85-91.

JOYCE, Rosemary A. Negotiating Sex and Gender in Classic Maya Society. In: KLEIN, Cecelia F. **Gender in Pre-Hispanic America**. Washington: Dumbarton Oaks, 2001, p. 115-16.

LARA, María Pía. Feminism, Ecology, and Capitalism: Nancy Fraser's Contribution to a Radical Notion of Critique as Disclosure. In: BARGU, Banu; BOTTICI, Chiara. **Feminism, Capitalism, and Critique Essays in Honor of Nancy Fraser**. New York: Palgrave Macmillan, 2017.

LORDE, Audre. **The Master's Tools Will Never Dismantle the Master's House**. UK: Penguin, 2018.

LUGONES, Maria. "Methodological Notes Toward a Decolonial Feminism." In ISASI - DÍAZ, Ada María; MENDIETA, Eduardo (Edit.). **Epistemologies: Latina/o Theology and Philosophy**. New York: Fordham University Press, 2012.

LUGONES, Maria. **Pilgrimages/Peregrinajes: Theorizing Coalition against Multiple Oppressions**. New York: Rowman and Littlefield, 2003.

MACHADO, Lia Zanotta. **Perspectivas em confronto: Relações de Gênero ou Patriarcado Contemporâneo?** Série Antropologia. Departamento de Antropologia UNB, Brasília, DF, 2000.

MARCONI, Marina de Andrade; LAKATOS, Eva Maria. **Metodologia científica**. 8. ed. Barueri: Atlas, 2022.

MEZZAROBBA, Orides; MONTEIRO, Cláudia S. **Manual de metodologia da pesquisa no direito**. São Paulo: Saraiva, 2019.

MUÑOZ, José Esteban. **Disidentifications: Queers of Color and the Performance of Politic**. Minnesota: University of Minnesota Press, 1999.

OYĒWÙMÍ, Oyèrónké. *Conceptualizing Gender: The Eurocentric Foundations of Feminist Concepts and the challenge of African Epistemologies. African Gender Scholarship: Concepts, Methodologies and Paradigms*. Gender Series. Volume 1, Dakar, CODESRIA, 2004.

OYĒWÙMÍ, Oyèrónké. *The Invention of Women: Making an African Sense of Western Gender Discourses*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997.

PUAR, Jasbir. “**Prefiro ser um ciborgue a ser uma deusa**”: **interseccionalidade, agenciamento e política afetiva**. *Meritum*, Belo Horizonte, n. 2, 2013.

RESTA, Eligio. *Diritto vivente*. Bari: Laterza, 2008. *Direito Vivente*. Trad. Sandra Regina Martini..

RESTA, Eligio. *O Direito Fraterno*. Trad. Sandra Regina Martini(coordenação). Santa Cruz do Sul: EDUNISC, 2004

REZENDE, D. T.; TÁRREGA, M. C. V. B. Colonialidade do corpo feminino negro: trabalho reprodutivo no período escravocrata brasileiro e justiça racial. *Revista Videre*, v.13, n. 27, 2021 p. 230.

RICH, Adrienne. *Compulsory Heterosexuality and Lesbian Existence*. *Signs*, Vol. 5, No. 4, **Women: Sex and Sexuality**. 1980, pp. 631-660.

RIVERA, Mayra. *Thinking Bodies: The Spirit of a Latina Incarnational Imagination*. In: **Decolonizing Epistemologies: Latina/o Theology and Philosophy**, ed. Ada María Isasi Díaz and Eduardo Mendieta, New York: Fordham University Press, 2011, pp. 207-225.

SCRIBANO, Adrián; CENA, Rebeca; PEANO, Alejandra. Políticas de los cuerpos y emociones en los sujetos involucrados en acciones colectivas en la ciudad de Villa María, 2001-2008. *Papeles del CEIC*, n. 77, 2011.

## STÉPHANI FLECK ROSA

Em estágio pós-doutoral em Direito pela Faculdade Autônoma de Direito SP (FADISP). Pós-doutor em Direitos Humanos e Segurança pela Universidade Regional do Noroeste do Estado do Rio

Grande do Sul - UNIJUÍ (2023-2024), com bolsa PROCAD/CAPES pelo projeto “Eficiência, Efetividade e Economicidade nas Políticas de Segurança Pública com Utilização de Monitoração Eletrônica e Integração de Banco de Dados”. Doutor em Direito pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul - UFRGS (2022) e com bolsa CAPES/CNPQ (2020-2022). Mestre em Direito pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul -UFRGS (2017) com bolsa CAPES (2015-2017). Possui graduação em Direito pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul - UFRGS (2015). Graduando em História pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul - UFRGS (2020). Docente do Mestrado Profissional Direito e Desenvolvimento Sustentável - UNIFACVEST.

Endereço profissional: R. do Comércio, 3000 - Universitário, Ijuí - RS, 98700-000, Brasil.

**ORCID ID:** <https://orcid.org/0000-0001-7326-6887>

**E-MAIL:** [stephanifleckrosa@gmail.com](mailto:stephanifleckrosa@gmail.com)

### **SANDRA REGINA MARTINI**

Professora do PPGD-UFRGS e PPGD-UFMS. Professora do Programa Pós-Graduação em Direito pela UNILASALLE. Doutora em *Evoluzione dei Sistemi Giuridici e Nuovi Diritti* pela Università Degli Studi di Lecce. Pesquisadora de temáticas ligadas à saúde pública, políticas públicas, sociologia jurídica, sociedade e direitos humanos. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/4080439371637715>.

Endereço profissional: Av. Victor Barreto, 2288, Centro - Canoas RS, 92010-000, Brasil.

**ORCID ID:** <https://orcid.org/0000-0002-5437-648X>

**E-MAIL:** [srmartinipoa@gmail.com](mailto:srmartinipoa@gmail.com)

### **CLAUDIA ZALAZAR**

Professora da Universidad Blas Pascal, Córdoba, Argentina. Desembargadora. Doutora em Direito UNC.

Endereço profissional: Tte. Gral. Donato Alvarez 380, X5147 Córdoba, Argentina.

**ORCID ID:** <https://orcid.org/0000-0002-7956-1016>

**E-MAIL:** [draclaudiazalazar@gmail.com](mailto:draclaudiazalazar@gmail.com)

Recebido: 26/02/2024

Aceito: 01/04/2025



Este trabalho está licenciado sob uma licença Creative Commons Attribution 4.0 International License.

Autores e autoras cedem à Revista Sequência direitos exclusivos de primeira publicação, ficando o trabalho licenciado sob a Creative Commons Attribution 4.0 International License. A licença autoriza que terceiros remixem, adaptem e ou criem a partir do trabalho publicado, indicando o crédito ao trabalho original e sua publicação inicial. Os autores têm permissão para assumir contratos adicionais em separado, com distribuição não exclusiva da versão publicada na Revista Sequência, indicando, de todo modo, a autoria e publicação inicial neste periódico.