

# ENFRENTAMENTOS DE VIOLÊNCIAS:

ALGUMAS ESTRATÉGIAS DE CONHECIMENTO,  
DE CORPOS, TERRITÓRIOS E HOSPITALIDADES

Organização:

Anita Guazzelli Bernardes

Camilla Fernandes Marques

Neuza Maria de Fátima Guareschi

Gloria Baigorrotegui

Jorge Castillo-Sepúlveda

Josemar de Campos Maciel



ABRAPSO EDITORA

# **ENFRENTAMENTOS DE VIOLÊNCIAS:**

ALGUMAS ESTRATÉGIAS DE CONHECIMENTO,  
DE CORPOS, TERRITÓRIOS E HOSPITALIDADES

Organizadoras

Anita Guazzelli Bernardes  
Camilla Fernandes Marques  
Neuza Maria de Fátima Guareschi  
Glória Baigorrotegui  
Jorge Castillo Sepúlveda  
Josemar de Campo Maciel



**ABRAPSO EDITORA**

Florianópolis

2022



**ABRAPSO**  
Associação Brasileira de Psicologia Social

A Associação Brasileira de Psicologia Social (ABRAPSO) é uma entidade civil, autônoma e sem fins econômicos que reúne e organiza pessoas dedicadas ao estudo, ensino, investigação e aplicação da Psicologia a partir de um ponto de vista social no Brasil. Desde a sua criação, no ano de 1980, a ABRAPSO busca ensejar a integração da Psicologia Social com outros campos, incentivar e apoiar o desenvolvimento de ações no campo sociocomunitário, bem como garantir o compromisso ético-político de profissionais, investigadores, especialistas e estudantes da área com as populações submetidas a desigualdades e explorações sociais e econômicas, em condição de opressão ou violência de qualquer ordem, contribuindo para a transformação da sociedade brasileira no sentido da justiça e da igualdade.

Todos os anos a ABRAPSO realiza encontros regionais ou nacionais dedicados a mobilizar e estimular a dialogia acerca da Psicologia Social. O seu compromisso com a sistematização e difusão de saberes se expressam por intermédio da publicação de literatura especializada pela ABRAPSO Editora e pela Revista Psicologia & Sociedade.

Site: <http://www.abrapso.org.br/>

### **Diretoria Nacional da Abrapso – Biênio 2022-2023**

Presidente: Hildeberto Vieira Martins

Primeira Secretária: Lia Vainer Schucman

Segundo Secretário: Samir Perez Mortada

Primeira Tesoureira: Adriana Eiko Matsumoto

Segundo Tesoureiro: Alexandre Bárbara Soares

Diretora de Comunicação: Lílian Caroline Urnau

Diretora de Relações Externas: Céu Silva Cavalcanti



**ABRAPSO EDITORA**

**Editora Geral**

Andrea Vieira Zanella

**Editora Executiva**

Ana Lúcia Brizola

**Conselho Editorial**

Ana Maria Jacó-Vilela – UERJ

Andrea Vieira Zanella - UFSC

Benedito Medrado-Dantas - UFPE

Conceição Nogueira – Universidade do Minho - Portugal

Francisco Portugal – UFRJ

Lupicínio Íñiguez-Rueda – UAB - Espanha

Maria Lúvia do Nascimento - UFF

Pedrinho Guareschi – UFRGS

Peter Spink – FGV



A Editora da ABRAPSO adota a licença da Creative Commons CC BY:

**Atribuição-NãoComercial-SemDerivados - CC BY-NC-ND:**

Esta licença é a mais restritiva das seis licenças principais, permitindo que os outros façam o download de suas obras e compartilhem-nas desde que deem crédito a você, não as alterem ou façam uso comercial delas.

Acesse as licenças: <http://creativecommons.org/licenses/>

Financiamento



Apoio



Projeto gráfico - Arnoldo Bublitz  
Design de capa - José Sarmento

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)  
(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)

Enfrentamentos de violências [livro eletrônico] :  
algumas estratégias de conhecimento, de corpos,  
territórios e hospitalidades / organização  
Anita Guazzelli Bernardes...[et al.]. --  
1. ed. -- Florianópolis, SC : ABRAPSO Editora,  
2022.  
PDF.

Outros organizadores: Camilla Fernandes  
Marques, Neuza Maria de Fátima Guareschi, Glória  
Baigorrotegui, Jorge Castilho Sepúlveda, Josemar de  
Campo Maciel.

Bibliografia.  
ISBN 978-65-88473-18-4

1. Cidadania 2. Colonialidade 3. Diversidade  
social 4. Inclusão social 5. Movimentos sociais  
6. Resistência à opressão 7. Territorialidade  
8. Violência - Aspectos sociais I. Bernardes,  
Anita Guazzelli. II. Marques, Camilla Fernandes.  
III. Guareschi, Neuza Maria de Fátima.  
IV. Baigorrotegui, Glória. V. Sepúlveda, Jorge  
Castilho. VI. Maciel, Josemar de Campos.

22-135310

CDD-303.6

Índices para catálogo sistemático:

1. Violência : Sociologia 303.6

Aline Grazielle Benitez - Bibliotecária - CRB-1/3129

Em 1569, o cartógrafo Gerardo Mercator criou o mapa-mundi como ainda hoje conhecemos. Ao norte deste mapa se posicionavam os países que possuíam grande poder econômico e político, logo esta representação acabou se perpetuando ao longo do tempo.

O artista plástico uruguaio Torres García, “subverteu” e ao mesmo tempo questionou esta imagem, criando a representação do “mapa invertido” da América do Sul em 1943.

Esta representação não deve ser definida como uma simples inversão de um mapa, e sim percebida com mais complexidade, ou seja, a partir de um conjunto de significados, e, principalmente, pela infinidade de reflexões que ela é capaz de gerar.

Neste sentido essa nova proposição tem sido usada para representar alguns movimentos que se inspiram no grupo “modernidade/decolonialidade” pois, em certa medida, esta imagem também nos provoca no sentido que nos foi imposto, uma ideia que ajudou na construção simbólica de uma América Latina e África relegadas à periferia do mundo.

A ideia do sul global, como assim chamamos, subdesenvolvidos.

**José Sarmento.**

# SUMÁRIO

<b>APRESENTAÇÃO.....</b>	<b>8</b>
<b>UMA HISTÓRIA PRA CONTAR.....</b>	<b>14</b>
I. TRANSGRESSÃO DISTÓPICA: UM RELATO DE NÃO EXISTÊNCIA .....	15
<i>Wesley Gomes Pinheiro</i>	
II. PARA NÃO DEIXAR A HISTÓRIA DORMIR: COLONIALIDADE, BRANQUITUDE E MONUMENTALIZAÇÃO DA VIOLÊNCIA .....	26
<i>Giovana Barbieri Galeano · Camilla Fernandes Marques · Neuza Maria de Fátima Guareschi</i>	
III. USOS E ABUSOS DE UMA VIDA TRANS A PARTIR DO MOVIMENTO TRANSVACINADOS .....	38
<i>Gabriel Luis Pereira Nolasco · Carla Cristina de Souza · Anita Guazzelli Bernardes</i>	
<b>ESPERANÇA POR DEMARCAÇÃO.....</b>	<b>50</b>
IV. CORPO E VIOLÊNCIA NA POESIA BRASILEIRA CONTEMPORÂNEA: UMA LEITURA DE “RONDÓ DA RONDA NOTURNA”, DE RICARDO ALEIXO .....	53
<i>Paulo Eduardo Benites de Moraes</i>	
V. CIDADE-QUEER: CORPOS DISSIDENTES PRODUZINDO NOVAS TERRITORIALIDADES.....	65
<i>Carolina dos Reis · Luis Henrique da Silva Souza · Jacinta Antonioli Testa · Aline da Silveira Muniz</i>	
<b>DESAFIO .....</b>	<b>77</b>
VI. LA IMPRONTA POLICIAL PUESTA EN JAQUE: EXPERIENCIAS Y EXPERIMENTACIONES COLECTIVAS EN DOS TERRITORIOS INTERVENIDOS POR EL ESTADO DE CHILE.....	78
<i>Patricio Azócar Donoso · Mauricio Carreño Hernández</i>	
VII. VERDAD, ESPECULACIÓN Y BIOPOLÍTICA.....	104
<i>Jorge Castillo Sepúlveda · Mariana Gálvez-Ramírez · Fernanda Bywaters-Collado</i>	
<b>GUERRA.....</b>	<b>122</b>
VIII. A PESSOA DA COLONIALIDADE: ALGUMAS REFLEXÕES NESTE AMBIENTE RESULTANTE DO COLONIALISMO .....	123
<i>José Francisco Sarmiento Nogueira</i>	
IX. KERESTASIA OU DAS PAIXÕES ANIQUILADORAS .....	136
<i>Gillianno José Mazzetto de Castro · Márcio Luís Costa</i>	

**MIL COISAS ..... 151**

**X. MONTAGENS TEXTUAIS-IMAGÉTICAS NA PESQUISA SOBRE TERRITORIALIDADES E RACISMO  
AMBIENTAL ..... 152**

*Alison Santos da Rocha · Simone Maria Hüning*

**XI. ENCANTAMIENTOS, COMUNIDADES Y RESISTENCIAS EN NUESTRA AMÉRICA: UN ENSAYO DE  
ESCRITURAS POLIFÓNICAS ..... 166**

*Liliana Parra-Valencia · Gloria Baigorrotegui · Josemar de Campos Maciel · Isaura Benítez · Carmelo Márquez ·  
Asociación de Campesinos Retornados (Asocares-Colombia) · Comunidad San Francisco (Sucre-Colombia)*

**UM GUERREIRO FALA DO SEU TEKOKHA ..... 191**

**ÍNDICE DOS AUTORES ..... 192**



# APRESENTAÇÃO

A proposta desta coletânea origina-se no projeto CAPES/COOPBRASS – Edital nº 5/2019. Este projeto agrega diferentes pesquisadoras e pesquisadores do Brasil, Chile e Colômbia, na área das humanidades, compondo uma rede internacional de pesquisa latino-americana. O projeto tem se desenvolvido a partir de um programa de cooperação científica estratégica com o Sul Global, com o objetivo de “problematizar os processos de inclusão e exclusão sociais nos espaços urbanos/cidades por meio da relação com as tecnologias de gestão da vida”, tendo como foco de aproximação dos estudos as articulações entre corpos/cidades/hospitalidades e tecnologias. A rede de cooperação formada pelo projeto tem analisado, mediante diferentes estudos, como políticas de gestão da vida operam na produção de sujeitos por intermédio de formas de controle de corpos e espaços. Essas formas de gestão também têm sido confrontadas por práticas que as tensionam, constituindo certas modalidades de intervenções que resistem às estratégias de normalização neoliberais: movimentos sociais e culturais na cidade e nos territórios que sobre eles se impõem, produzindo novos conceitos de vida, cidadania, hospitalidade, outridade.

Esse projeto de cooperação tem se ampliado com a produção de seminários e espaços de discussão que permitem um aprofundamento dos estudos e o fortalecimento de certos modos de pesquisar. Essa ampliação da rede fortifica as formas de compreensão das articulações de fenômenos próprios ao Sul Global, na medida em que aproxima as dimensões comuns de processos sociais, políticos, econômicos e culturais, bem como a formação acadêmica no campo das humanidades. As diferentes pesquisas que compõem o projeto têm como linha de aproximação o comprometimento com os processos sociais de inclusão e exclusão, especialmente aqueles voltados para grupos e populações subalternizados, tais como povos originários/autóctones, negros, mulheres, pobres e LGBTQI+. Tais processos têm sido investigados tendo em vista as relações entre corpos/sujeitos, espaços urbanos/territórios, hospitalidade/violência e tecnologias.

Além disso, a cooperação da rede tem se ocupado com investigações que partem de epistemologias subalternizadas e situadas no Sul Global. Isso tem implicado estudos que, em vez de tomar corpos subalternizados como objetos de investigação, operam

justamente com a produção desses corpos como modo de transformação dos regimes de veridicção de conhecimento e com a crítica às colonialidades do pensamento e da academia. O foco dessa rede de pesquisa é considerar, nas estratégias e nas orientações das investigações, modalidades de conhecimento que constituem outras racionalidades e formas de viver, condicionadas por uma perspectiva biocêntrica, ancestral, plural, em que a vida se apresenta em um plano de insistência, e não apenas do que deve ser regulado. Desse modo, a rede de cooperação tem permitido a montagem de um projeto de investigação que parte do plural, do coletivo, do heterogêneo, direcionando-se para a qualificação das análises. Além disso, a partir de estudos decoloniais, contracoloniais e pós-coloniais inspirados em experiências localizadas de comunidades, territorialidades e hospitalidades, tem indicado os impactos do processo de esquadrinhação das formas de produção e precarização da vida na contemporaneidade produzidos na/e pela América Latina.

Esta coletânea foi organizada a partir de seminários da rede durante 2020 e 2021. Trata-se de um conjunto de textos fabricados nesses encontros e discussões que vêm compondo o projeto, considerando-se o como e o com quem nos aliançamos no nosso presente. A coletânea apresenta resultados parciais dos estudos e reflexões das pesquisas que vêm compondo a rede do projeto supracitado. A coletânea também se volta para aquilo com que compactuamos ou não em termos de formas de produção de conhecimento e nossas implicações/responsabilidades com o mundo onde vivemos. A coletânea, assim, aposta em certa política de pesquisa alinhada com movimentos no e do Sul Global, tanto acadêmicos quanto sociais, em termos de lutas antirracistas, anticoloniais e antissexistas, entre outras.

Em razão disso, os textos aqui reunidos apontam para a possibilidade de um comum, de uma rede de alianças que fortaleça diferentes lutas e insistências da vida no que se refere a grupos/sociedades historicamente subalternizados por processos de colonização e colonialidade, tendo em conta as singularidades do Sul com o Sul. Isso significa uma política de escrita sustentada em epistemologias e corpos subalternizados como estratégia para o nosso presente, tanto em termos acadêmicos quanto em termos ativistas. Por isso, esta coletânea é destinada a docentes, discentes, pesquisadores, pesquisadoras, mas também às comunidades que têm feito parte dos percursos de nossas investigações.

O texto de abertura é escrito por Fabio Turibo, poeta Kaiowa e professor da rede estadual de ensino. Fabio solicitou-nos que o primeiro de seus textos, ao longo do livro, fosse “Uma História pra contar”, tanto por significar muito para ele quanto por ter uma história para contar, que inicia assim: “Há um tempo só pensava em mim. Hoje penso diferente. Na coletividade, enfim”. Fabio convida-nos a contar histórias para pensarmos diferente ou a ouvir histórias para pensarmos coletivamente.

Seguindo a proposta de Fabio Turibo, que fala com uma juventude, a coletânea apresenta um texto manifesto, também como estratégia de uma política de

corpos que sobrevivem a estes tempos de violências. Esse texto manifesto é, assim como “Uma História pra contar”, uma forma de enfrentamento e uma política da vida, da afirmação da vida frente à produção de morte. Wesley Gomes Pinheiro escreve “Transgressão distópica: um relato de não existência”. O texto de Wesley, de um corpo não sujeitado, conta a história de não existências, de enfrentamentos políticos, acadêmicos e sociais e de estratégias de enfrentamento. Essas narrativas permitem-nos considerar a subjetividade a partir do lugar onde acontecem.

Com essa poesia primeira e o manifesto, propomos uma academia engajada em batalhas políticas, uma academia que faça emergir poesias de Fabios e lutas de Kaiowa e de tantas outras etnias e corpos subalternizados. Uma academia que nos acompanhe para nunca nos esquecermos de nossas ancestralidades, para não nos desprendermos da terra e daquilo que, ao fim e ao cabo, nos permite estar juntos aqui – a vida.

Os textos, por distintos caminhos de investigação e produção, aproximam-se por duas regularidades, além daquelas que compõem o escopo do projeto: os modos de extermínio da vida, compreendendo que atravessam e performam corpos e subjetividades, espaços e tempos nas cidades/territórios e suas fronteiras; e as insistências da vida, afetadas por forças ativas que produzem arranjos localizados e moleculares contestadores de formas hegemônicas de viver, assim como modos diversificados e invisíveis de atualização da vida e dos lugares, produzindo outras hospitalidades e afetividades. Esses caminhos na coletânea, inspirados em “Uma História pra contar” e na “Transgressão distópica: um relato de não existência”, abriam duas seções: violências e conhecimento. Essas seções serão transversalizadas pelas poesias de Fabio, que ajudarão os textos a acontecerem em um plano de experiências, em um plano de poéticas da vida, de maneira que violências e conhecimento se encontrem, sempre, com a terra e as lutas ancestrais. As poesias de Fabio “Esperança por demarcação”, “Desafio”, “Guerra” e “Mil coisas”, então, não aparecem como alegorias, mas como ferramentas políticas, como parte das estratégias de lutas em que nos propomos a nos engajar. Assim, as poesias trazem vida, terra, ancestralidade, mas também as convocações e provocações ao que e a quem devemos voltar as nossas cosmopercepções.

O texto “Para não deixar a história dormir: colonialidade, branquitude e monumentalização da violência”, de Giovana Barbieri Galeano, Camilla Fernandes Marques e Neuza Maria de Fátima Guareschi, discute movimentos de resistência à colonialidade do poder e à branquitude, visibilizados pela derrubada de monumentos que homenageiam figuras historicamente vinculadas a processos de colonização e de escravização de pessoas e aos demais empreendimentos de violências contra a humanidade. Tais movimentos de resistência têm sido chamados de “revisionistas”; entretanto, ao contrário, tensionam as lógicas de produção da história, especialmente por impedir que os – arbitrários – marcos temporais

invisibilizem a história dos povos originários, bem como os genocídios cometidos na América Latina, tanto das pessoas que aqui já habitavam quanto daquelas trazidas do continente africano e aqui escravizadas.

Na esteira dessas violências, o texto “Usos e abusos de uma vida trans a partir do movimento transvacinados”, escrito por Gabriel Luis Pereira Nolasco, Carla Cristina de Souza e Anita Guazzelli Bernardes, propõe pensarmos sobre um movimento que emerge em meio à pandemia, nomeado de “transvacinados”. Esse movimento, como parte de uma série de estratégias e extravagâncias antivacinas, toma de assalto o prefixo *trans*- e enunciados das lutas políticas dos movimentos trans para justificar seu posicionamento antivacina. O que se aponta no texto é justamente a violência do discurso ubuesco que, ao fazer rir, se torna parte de um conjunto heterogêneo de tecnologias de uma política de morte, de extermínio de certos corpos e vidas.

Paulo Eduardo Benites de Moraes escreve “Corpo e violência na poesia brasileira contemporânea: uma leitura de ‘Rondó da ronda noturna’, de Ricardo Aleixo”. Paulo vai para o campo da literatura para conversar com a violência, permitindo que a literatura também nos ajude a produzir conceitos, afetos e sensibilidades no âmbito da pesquisa científica. Aqui, literatura deixa de ser apenas uma forma de exemplificar ou de demonstrar erudição para se tornar ferramenta também de descolonização de pensamento, portanto, de outras políticas de pesquisa. A aproximação que o texto nos permite com a poesia brasileira contemporânea produzida por poetas negros traz outras relações com imagens configuradas sob o efeito da fragmentação e montagem dos corpos em contextos de violência.

“Cidade-queer: corpos dissidentes produzindo novas territorialidades”, escrito por Luis Henrique da Silva Souza, Carolina dos Reis, Jacinta Antoniulli Testa e Aline da Silveira Muniz, traz experiências de corpos, violências, cidades, performances e territórios. O texto ensaia-se na produção da noção de corpo-território, que emerge como operador conceitual e político. A proposta afasta-se da noção do corpo como elemento individual para afirmar seu caráter coletivo. Para tanto, parte de narrativas ficcionais que marcam a produção de uma contralógica frente à produção massiva de uma urbe colonialista, machista, racista, LGBTfóbica, violenta e mortífera para corpos dissidentes da branquitude e da cis-heteronorma.

Patricio Azócar Donoso e Mauricio Carreño Hernández percorrem um campo discursivo sobre a juventude para pensar sobre a produção de violências epistemopolíticas em “La impronta policial puesta en jaque. Experiencias y experimentaciones colectivas en dos territorios intervenidos por el Estado de Chile”. Os pesquisadores acompanham e narram práticas epistemopolíticas que afirmam “a mudez cognitiva” e “a perplexidade epistêmica” frente aos movimentos de revolta sociais e os efeitos coletivos da pandemia que ocorrem no Chile simultaneamente. Essas experiências coletivas têm buscado desafiar e destituir o que denominam como “impronta policial” das ciências sociais no Chile atual.

Em “Verdad, especulación y biopolítica”, Jorge Castillo Sepúlveda, Mariana Gálvez-Ramírez e Fernanda Bywaters-Collado retomam uma discussão foucaultiana sobre biopolítica e conhecimento para atualizá-la de modo a problematizar a formulação de tecnologias de governo no âmbito da saúde latino-americana. A investigação aponta para a articulação entre as dimensões econômicas, legais e epistêmicas que compõem a reforma política da saúde, no caso chileno, considerando esse processo a partir de quatro eixos: as articulações entre Estado e mercado; a descentralização dos serviços; a função dos direitos dos pacientes, o papel da saúde pública e a participação de elementos técnicos, objetos epistêmicos precários e processos de especulação que articulam suas relações uns com os outros. O texto permite a aproximação com as reflexões atuais sobre os modos de gestão das políticas sociais na América Latina em um contexto neoliberal globalizado.

No caminho pelas violências, a partir do encontro com corpos, políticas, tecnologias, cidades, territórios, a coletânea aproxima-se agora de uma dimensão de estratégias de lutas, daquilo que pensamos como formas de alianças com o nosso presente em termos de produções de “contraconhecimento”. José Francisco Sarmiento Nogueira vai propor certa forma de interrogarmos-nos em pesquisa, mas também recaindo em uma dimensão ética, pois implica, necessariamente, aquilo que produzimos no e com o mundo. O capítulo “A pessoa na colonialidade: reflexões sobre atravessamentos e identidade, a partir do pensamento decolonial” busca compreender as relações humanas em nossa sociedade pós-colonial, na tentativa de obter algumas respostas sobre as relações humanas e como elas podem, traduzidas para um ambiente de colonialidade, ser problematizadas.

O capítulo “Kerestasia ou das paixões aniquiladoras”, de Gilliano José Mazzetto de Castro e Márcio Luís Costa, desenvolve uma reflexão sobre o tema das alteridades em contextos de negacionismo em vários âmbitos da existência, inclusive no científico, com base no pensamento ético de Emmanuel Lévinas. Para isso, partindo da ética levinasiana, haverá um diálogo com os conceitos de necropolítica e tanatocracia, buscando-se pensar e aprofundar os enredos e contextos de uma reflexão que não sucumba aos ditames de uma lógica de morte.

Alison Santos da Rocha e Simone Maria Hüning apresentam outra proposta metodológica de investigação partindo da experiência com o conceito de território. Em “Montagens textuais-imagéticas na pesquisa sobre territorialidades e racismo ambiental”, produzem uma metodologia contra-hegemônica que se utiliza do movimento e do olhar nos espaços urbanos como táticas de pesquisa, considerando como o racismo ambiental é praticado em termos de estratégia de produção de processos contemporâneos de territorialização colonial em determinados espaços da cidade, marcados por vulnerabilidades étnico-raciais.

“Encantamientos, comunidades y resistencias en nuestra américa: un ensayo de escrituras polifónicas”, de Liliana Parra-Valencia, Gloria Baigorrotegui, Josemar

de Campos Maciel, Isaura Benítez, Carmelo Márquez, Asociación de Campesinos Retornados (Asocares-Colombia) e Comunidad San Francisco (Sucre-Colombia) é, na realidade, um texto experiência. Além de uma escrita de vários corpos e mãos, várias línguas entram em ação. Como ferramenta política de não sujeição, essas várias línguas optaram por manter-se no texto. Isso significa, assim como a proposta de Alisson e Simone, uma metodologia contra-hegemônica, o que aqui é uma escrita contra-hegemônica. O território e a produção de conhecimento entram em ação nos lugares onde acontecem e nos encontros que os tornam possíveis em termos de um comum. Aqui, o convite do texto é experimentar não domar nenhuma língua, e o fio condutor para essa experiência de um português e diferentes espanhóis é diálogo com diversos ecos, memórias e impressões de experiências de campo construídas pelos encontros. Trata-se de uma reflexão sobre a construção de um campo de investigação sensível, para os tempos atuais, entendendo o campo como uma sinergia entre atores que usam seus corpos e a linguagem para construir reciprocidades.

Apresentamos uma reflexão sobre a necessidade de se criar uma escrita a partir de práticas, saberes, escutas e performances, para projetar um espaço acadêmico mais autocrítico e comprometido com a hospitalidade aos sujeitos que participam efetivamente da construção do conhecimento, indo além de processos de alienação e de colonização. Finalizamos a coletânea assim como a começamos, com um texto de Fabio Turibo – “Um guerreiro fala do seu Tekoha” – explicando-nos, desse lugar, a nós, docentes, discentes, pesquisadoras, pesquisadores, especialistas, a quem se dirige esta coletânea, que “a retomada faz parte de mim e parte dos meus ancestrais. Por isso aqui vou ficar. Por aqui vou lutar”.

Agradecemos à CAPES e ao CNPq pelos financiamentos que possibilitaram a publicação da coletânea; e ao apoio das Universidade Católica Dom Bosco (UCDB) – Programas de Pós-graduação em Psicologia, Desenvolvimento Local e Núcleo de Estudos e Pesquisa das Populações Indígenas (NEPPI), Universidade Federal do Rio Grande do Sul – Programa de Pós-Graduação em Psicologia Social e Institucional (UFRGS), Universidade Federal de Alagoas - Programa de Pós-Graduação em Psicologia, Universidade de Santiago do Chile - Instituto de Estudios Avanzados – Doutorado em Estudos Americanos.

Esperamos que seja uma boa leitura.

***Comissão Organizadora***

# UMA HISTÓRIA PRA CONTAR

Há um tempo só pensava em mim.  
Hoje penso diferente. Na coletividade, enfim.  
Vi muitas coisas acontecerem.  
Em alguns momentos parei para pensar:  
Olha tantos jovens, com talento parado no meio do  
caminho...  
Talentos que poderiam colocar  
Os jovens Guarani Kaiowá  
Em bom lugar.  
Uma história boa para ser ouvida  
Mas não dá para terminar essa história  
Se ela não for contada  
por um jovem Kaiowá.

**Fabio Turibo**

# TRANSGRESSÃO DISTÓPICA: UM RELATO DE NÃO EXISTÊNCIA

Wesley Gomes Pinheiro

## UMA NÃO-IDENTIDADE

Ilustrador, designer, escritor. Num primeiro momento, em uma consciência inconsciente, me sinto vazio dos adjetivos principais, daqueles que te invocam a um padrão de conduta ou a um regimento, me vejo sem o que escrever, pois me vejo vazio de mim mesmo. Talvez, esse seja exatamente o ponto do discurso que sinto necessidade de falar.

“Eu internalizei tão bem o conflito da fronteira que às vezes sinto como se anulássemos o outro e fôssemos um zero, nada, ninguém.” (Gloria Anzaldúa, 2009, p. 316). Não me sinto pertencente o suficiente para falar do racismo sistemático enraizado no Brasil contra o negro, não sou negro. Tampouco sou indígena, também não sou branco. Sou pardo, um pouco latino, de certa forma, me identifico muito com *La Raza Mestiza* que nos apresenta Gloria Anzaldúa (2005), embora não tenha veio mexicano e aqui não sejam os Estados Unidos.

A falta de sol e o constante isolamento em meu apartamento, em decorrência da pandemia de covid-19, me tornam levemente ‘*abranquelado*’. Não branco o suficiente para ser considerado como igual pelos meus vizinhos mais nobres, não, isso jamais. Se fosse possível me colocar numa categoria, eu diria que sou apenas um não branco. Se sou parado ou não pela polícia, depende da etnia das minhas companhias. Se estou com os vizinhos nobres, por associação sou branco, como se a branquitude deles se misturasse ao meu tom de pele. Se estou com os amigos de infância do bairro mais periférico onde meus pais moram, aí sou só mais um “zézinho vagabundo, provavelmente mula de droga”.

É engraçado que este texto relato comece assim, não assumindo uma identidade, mas sim uma não identidade. Em um mundo onde tantos rótulos nos convidam a sermos algo, onde tantos nomes nos convidam, nos indicam e regem nossas maneiras de agir, o máximo que posso afirmar é que minha existência é uma não coisa. Um ser não branco, e desse ponto em diante, tudo só fica mais provocativo.



Quando era moleque, me lembro de andar de bicicleta pelo bairro periférico onde morava, brincando com a molecada dali. Bairro conhecido por ter quase uma biqueira por esquina. Ainda assim, com uma comunidade funcional e bem estabelecida, ninguém se importava com as crianças na rua, as pessoas se ajudavam, os vizinhos se conheciam e passavam horas nas calçadas, tomando *Terere*<sup>1</sup>. Em uma tarde, estávamos reunidos com alguns dos meninos mais velhos, mesmo mais velhos, ainda éramos todos adolescentes e crianças. Crianças fazendo coisas de criança, falando besteira, brincando de empinar, combinando de jogar bola. Lembro da viatura passando, dando uma volta, duas, três. Não é incomum a polícia fazer patrulha naquele bairro. Eu e meu amigo mais próximos começamos a ficar incomodados, sempre tive uma tendência de ser mais ansioso que o normal, fomos pra minha casa para comer alguma coisa. Depois de lancharmos, no caminho de ir à casa dele jogar videogame, vimos a viatura parada, onde o grupo de moleques estava, os mais velhos sendo revistados, alguns dos mais novos também, eu tive medo, mas a parte mais surpreendente é que aquela não era uma cena incomum, sequer causava olhar de curiosidade dos moradores que passavam. Era só parte da rotina do bairro, nada de novo para ninguém dali, exceto para algumas crianças, como eu.

Me lembro ainda de quando, muitos anos depois, fui para o alistamento obrigatório do exército, ao chegar no posto onde fui designado para ser entrevistado, o militar insistiu em questionar se eu já havia usado ou vendido drogas. Quando eu disse, sinceramente, que não, a única resposta dele foi, “Morou no bairro *tal* e nunca mexeu com droga? Vou fingir que acredito”.

Em todas essas situações, as pessoas à minha volta indicavam qual seria o rótulo de raça a me atribuir na ocasião. Assim como algum tempo depois, eu estava com um grupo de amigos, brancos e ricos, andando em um parque na área mais nobre da cidade. Alguns deles resolveram “dar um tapa”. A polícia faz rondas a cavalo nesse parque. Nenhum deles teve medo, meu sangue congelou quando a polícia passou por onde eles haviam acabado de fumar, tendo certeza que eles iriam parar e nos enquadrar, possivelmente até nos bater, pois esse era o tratamento que eu sempre vi em minha vivência. Eles só olharam o entorno, quatro caras brancos, bem vestidos, eu no meio deles. Deram uma mínima saudação com a cabeça e continuaram andando. Ali, no meio deles, minha pele não tão escura me deixa passar por branco, ainda que, mesmo dentre amigos em maneira de “brincadeira afetuosa”, eles me deixassem claro de que não era branco como eles, não, minha identidade está mais para não branco mesmo.

Aqui entendo a confusão que pode surgir ao pensarmos em alguns momentos em que Lélia Gonzalez (2020) nos diz que, no quadro brasileiro, a pluralidade de

1 Bebida Sul-mato grossense semelhante ao chimarrão sulista.

denominações de raças torna desnecessária a separação entre mestiços, indígenas e negros, pois a hierarquia garante a superioridade do branco como grupo dominante, assumindo, assim, que tudo aquilo que foge do branco é não branco. Em minha análise, prefiro dizer que o negro tem sim seu próprio espaço, o racismo que o Brasil desenvolveu para eles é específico, sistemático, de abate. Eles têm uma cultura definida e riquíssima. Não gosto da ideia de privá-los de sua própria identidade ao juntá-los nessa grande categoria de não brancos, o sofrimento deles tem muitas particularidades que não enfrentamos enquanto não identitários. Liliana Parra-Valencia (2021) nos explica magistralmente a força identitária da cultura africana e como privá-los de suas músicas e rituais é um genocídio cultural, sua identidade é forte, marcada, determinante.

Porém, de qualquer forma, retomando de onde paramos, rótulos te convidam a ser algo, regem suas ações, se tua raça não te convida a ser nada, talvez outras coisas te convidem? Quanto ao meu gênero, quando nasci meu médico disse a minha mãe, “é um menino”, e hoje só posso afirmar uma certeza, menino não sou. Não me identifico como *trans*, não acho que em algum momento tenha deixado de ser algo para me transformar em algo mais, não, sempre fui o que fui. Não me incomoda que se refiram a mim no masculino ou no feminino. Minha apresentação é masculina, porém jamais máscula, não tenho tantas disforias quanto a minha forma física, e às vezes penso que isso me gera mais problemas do que pode parecer. Não me identifico como mulher, em alguns momentos me questiono até mesmo se sou humano. E nesse cabo de guerra, existe uma única afirmação que necessito e consigo fazer quando questionado sobre meu gênero, sou um não homem. Tenho vestidos, saias e outras roupas, mas me sinto nervoso de usá-las fora de casa. Me sinto nervoso até mesmo de colocar fotos *online* as vestindo. Minhas vestimentas são quase como um movimento *queer punk*, buscando uma identidade mais sombria e afiada, ainda que completamente fora do que consideram como “ másculo e perigoso”.

Não consigo deixar de pensar em uma conversa recente com um amigo *trans* e um amigo não binário. “Gênero é como se fosse um teste de elenco, e todo mundo parece conseguir um papel, mas minha performance não parece se encaixar na peça, e depois do teste o diretor nunca me deu uma resposta”. Uma maneira quase cômica de expressar nossos sentimentos sobre nossa própria não identidade. Um manifesto comicamente triste.

E mesmo em meu espaço de não identidade, mesmo em minha transgressão de rótulos, não escapo de construir esse pensamento a partir de um regime que trabalha a heterossexualidade como normatividade.

“A existência da heterossexualidade é a condição da possibilidade de quaisquer tentativas de negá-la - logo, são sempre frustradas, inócuas e contraditórias” (Vieira & Fracarolli, 2021, p. 3). Mesmo entendendo a ideia de que a heteronormativi-

dade é uma ficção pré-discursiva, um puro construto performado várias e várias vezes, ensaiado ao ponto de se tornar “virtualmente real”; em pensamentos, não me vejo capaz de escapar das correntes de me interpelar quanto à minha própria não identidade a partir de um lugar que não essa mesma heteronormatividade. Sujeito não hétero, dentro de meu próprio rótulo de transgressão de existência, apenas me nomeio sujeito *queer*, já que sinto que qualquer das letras dentro do LGBTQIA+ pode me restringir tanto quanto a heterossexualidade.

Existe uma gama de adjetivos extensa que são comumente associados à imagem de uma pessoa que se identifica como *queer*. Promíscua, depravada, devassa, imoral, infiel. Algumas vezes esses adjetivos sequer são ditos, muitas vezes eles estão subentendidos no inconsciente de quem nos olha, de quem nos interpreta. Quando me olham, seus cérebros fazem uma rápida listagem de etiquetas, as quais me atribuem. Minha “apresentação” é masculina, logo me identificam como um homem, meu comportamento não tem identidade masculina tão marcante, logo me atribuem o rótulo de *gay*.

Homem *gay*, em minha geração, esse rótulo não é apenas um identificador, ele dita uma série de modelos de vivência no imaginário coletivo. Gostar das divas do *pop*, saber coreografias de cor, não me incomodar em ter detalhes de minhas relações sexuais questionados e não me incomodar em ser abordado por outro homem de maneira lasciva e invasiva, até mesmo ser apalpado. Fingir acreditar em horóscopos, usar pronomes femininos mesmo que se identifiquem como homens-cis, demonstrar repulsa e aversão ao corpo feminino, baixar o timbre da própria voz.

Homem *gay*, um conjunto de códigos sociais, a mim, intangíveis em interpretação. Tenho a plena convicção de que não sou *gay* quando olho para esses códigos, mas não faço ideia do que eu sou, sei que sou parte da comunidade LGBTQIA+ por não ser heterossexual, porém em qual letra me encaixo, não me interessa verdadeiramente. Minha identidade é não identitária, sou *queer*, me relaciono com homens, mulheres, com pessoas que não se identificam como nenhum dos dois, com pessoas que se identificam com ambos. Talvez minha sexualidade se resuma como *pan* sexual; ainda assim, não me sinto confortável na rotulação, existem grandes períodos de oscilação, onde sinto atração só por um dos gêneros, meses nos quais não sinto qualquer desejo sexual por nenhum dos dois. Meses nos quais sinto atração intensa por ambos. Uma não identidade que permeia, desliza, flui e caminha por todo o alfabeto de letras contidas nessa sigla, apenas uma vivência da experiência da sexualidade. Como dizer que letra sou, se sequer me identifico em um gênero? Sou *queer*, interpreto *queer* como abrangendo toda a comunidade que escapa à heteronormatividade, e isso me basta.

Em uma não identidade, você acaba não sendo verdadeiramente considerado por nenhum dos polos que existem na dualidade. Ao conversar com meus

amigos héteros, há uma constante lembrança e insistência por parte deles, através de brincadeiras, afetuosas ainda que desnecessárias, de que não somos a mesma coisa. Há um medo de corrupção, nenhum deles acha seguro dormir uma noite em minha casa comigo sozinho, suspeito que não por acharem que eu vá fazer alguma investida, mas pela insegurança de suas próprias identidades, o medo de se descobrirem atraídos a outro “homem”.

Não distante em minha memória, enquanto escrevo sobre a não pertença, uma cena se forma. Nos tempos de graduação, eu estava saindo com um rapaz, nada sério até então, algumas propostas de relacionamento por parte dele, mas não muito interesse de minha parte, não havíamos saído mais que quatro vezes juntos. Certo dia esse rapaz me convida para uma festa na casa de um de seus amigos. Cidade pequena, interior do Brasil, sem nenhuma surpresa, nessa festa encontramos uma garota de minha classe. Enquanto estávamos conversando, ela me perguntou, curiosa, se eu realmente já havia só “ficado” ou se tinha namorado com outra menina de nossa classe. A situação escalou bem rápido. O rapaz que me acompanhava ficou incrédulo, se afastou de nós batendo o pé no chão. Com o completo medo por estar em um “território” dos amigos dele, me aprontei para explicar a situação, mas sinceramente, o que havia ali para explicar? Qual o motivo de eu ter que explicar algo?

Não adiantou, o rapaz ficou irritadiço, e já levemente alcoolizado, fui xingado e mandado pra “puta que pariu”, ele e seu círculo de amigos mais próximos começaram a discutir sobre como a existência de bissexuais era horrível para a comunidade *queer* e para os *gays* em específico. Ainda que eu não me identificasse como bissexual, fiquei apenas quieto, esperando a raiva alheia passar. Ouvi como eu era uma pessoa podre, por iludir os outros com minha própria indecisão, sobre como eu era um “bi festinha”, que gosta de beijar e transar com outros homens, mas só assume relacionamentos com mulheres por ser mais conveniente. Sem perder a compostura, pedi meu *Uber*, deixei pra começar a chorar no caminho de volta. Não foi nem a primeira, nem a última vez que ouvi e presenciei discursos desse tipo. Para esses rapazes, ter uma relação hétero é compactuar com o inimigo, tocar uma mulher foi um pecado inimaginável, imperdoável.

Como diz Anzaldúa (2009, p. 311) a se referir a sua língua selvagem, indomável, nativa: “Ataques à nossa língua nativa, diminuem nosso sentido de *self*”. O medo dos que se polarizam, ao olharem para minha não existência, é de se identificarem com o inimigo, de verem no espelho de minha fluidez as características que tanto desprezam no outro. Isso faz com que diante de mim, olhem para o outro lado. Faz com que, eventualmente, se sintam enganados se lhes “oculto” (entre aspas, pois apenas tenho preguiça de explicar e educar a todo mundo sobre minha própria individualidade) o fato de não pertencer verdadeiramente ao mesmo grupo do qual eles acreditam fazer parte.

Geralmente, as exclusões são mais simples, menos conflitantes. “Você não conhece essa cantora? Você não sabe seu mapa astral inteiro de cabeça? Nunca assistiu Rupaul?”, “Pode rasgar sua carteirinha de *gay*”, a frase mais comum de pontuar o fim de minhas tentativas de interação com os rapazes da comunidade. E, assim como alguns casos são mais leves, outros casos são mais pesados, mais hediondos, mais violentos.

## A FETICHIZAÇÃO DA IMAGEM NÃO IDENTITÁRIA

A ideia de que minha liberdade de fluir dentre as rotulações demonstra uma falta ou inexistência de barreiras pessoais, a ideia de que, por conseguir me relacionar com todos os gêneros, é do meu interesse me relacionar com todos os seres humanos da terra ou que, no mínimo, interações sexuais e incisivas se apresentam para mim com menos importância, num discurso de “Você fica com tantas pessoas, qual o problema de ficar com ele/a?”. Ha! Aqui minha não existência é trazida à luz, jogada aos holofotes, como a mulata carnavalesca descrita por Lélia Gonzalez (1984). Aqui existe prazer, desejo, jogos, pedidos e fantasias que envolvem minha não existência.

Não distante e fruto desse mesmo fetiche, o absurdo de haver uma desconsideração ou diminuição da importância de uma relação de abuso, de ser submetido a um domínio físico e emocional a outra pessoa, pois afinal você não se deu nem ao trabalho de escolher um rótulo para si, então você não se importa, não é mesmo?

O discurso da desimportância do abuso e a falta de empatia, em um primeiro momento, parecem discursos com enfoque no abuso masculino, mas não se engane, nossa sociedade está se movendo e se movendo depressa. Novas problemáticas surgem com o tempo, e com toda evolução existem os pontos negativos varridos para baixo da obscuridade. Uma mulher que não tem medo ou receio de explorar suas vontades sexuais abertamente, um “homem” sem traços extremamente masculinos, sem sexualidade imposta, fetichizado no teatro de um *ménage* no qual ele se submete a um outro homem dominador, no qual ele deve assistir e atender às vontades de sua companheira e do parceiro que ela escolher.

É muito parecido com o abuso masculino, do homem hétero que acredita que, por sua parceira ser bissexual, ela tem o dever com ele de aceitar relações sexuais que envolvam outra mulher. Mas há uma diferença gritante aqui. Quando a mulher, especialmente se for branca e de boa família, é imposta a essa situação à força, isso repercute, isso vai para um fórum ou um tribunal, isso recebe mídia, o homem responde judicialmente e socialmente como agressor. Um *gay*, uma travesti, um não binário ou uma pessoa *trans* que passe por essa situação não tem, nem de longe, esse mesmo respaldo.

Houve o dia fatídico em que invariavelmente enfrentei essa situação, forçado a uma cama após dizer que não queria transar com ele e que não queria ter parte nas aventuras sexuais dos dois. sendo forçado a beijos e toques, sendo forçado a um intercurso já sexual de preliminares e penetrações por dedos. Me encontrei na situação de ser considerado um estorvo por passar o dia chorando após essa relação. Tive que ouvir de uma ex-namorada que estava estragando as coisas que ela queria experimentar, tive que ouvir meu abusador, dentro do teatro do fetiche, me dizer que faria o que quisesse quando quisesse, pois pouco importava para ele como eu me sentiria e se eu queria ou não ter relações.

Entrei em depressão por um ano, terminei o relacionamento, escutei de amigos próximos que “homem é assim mesmo, dominante”, “um animal territorial que busca ser o alfa na presença de outros machos”. Antes mesmo disso eu já sabia, eu não era um homem, todo esse discurso foi só a confirmação derradeira. Não tive respaldo na justiça, fui ameaçado a processos por difamação caso continuasse a discutir essa história publicamente.

“Por que eles nos combatem? Por que pensam que somos monstros perigosos? Por que somos monstros perigosos? Porque desequilibramos e muitas vezes rompemos as confortáveis imagens estereotipadas que os brancos têm de nós ...” (Anzaldúa, 2000, p. 230). Sou o “homem” *queer*, não branco, e eles eram o perfeito casal, héteros e brancos, filhos de boas famílias e com “boa criação”. Tive medo até mesmo de registrar um boletim ou de conversar com a polícia. Quanta consideração você acha que a polícia tem por um “viadinho” mal-aparentado e de cor?

No registro do sistema, eu não existo, não pertenço às rotulações. Minhas dores são invisibilizadas, e o único momento em que minha não existência é trazida à luz é para que me façam uma ameaça de processo. Isso é o que infelizmente está reservado para quem permeia a obscuridade de estar no espaço entre polos.

E até que entendam que minha fluidez não é convite para qualquer coisa. Que minha não seleção por uma sexualidade jamais será um meio de dizer que estou aberto a me relacionar sexualmente com qualquer pessoa. Até que vejam que minha aparente falta de bloqueios não quer dizer que não tenho barreiras pessoais, até que verdadeiramente considerem onde minhas vontades e meus direitos começam, continuo assim, um não existente, uma transgressão para um mundo que vê a necessidade de atribuir rótulos para tudo e para todos. Sempre num ponto cego social.

## **TRANSGRESSÃO DISTÓPICA**

“Esses músicos populares e canções populares são nossos principais criadores de mitos culturais, e eles fizeram nossas vidas difíceis parecerem suportáveis” (Anzaldúa, 2009, p. 314). Vivo como artista sem rótulo nesta sociedade capitalista

distópica, um transgressor. Vivendo na era desenfreada do capitalismo, em que tudo necessita de um rótulo. Seja um filme, um livro ou um produto, no sistema tudo deve estar classificado; só assim podemos dizer, dentro da visão de mercado, se estamos predispostos ou não a consumir aquilo. Cresci com amplo acesso às propagandas consumistas, na televisão e na *internet*. Milhões de informações disparadas o tempo todo, rótulos, palavras-chave que te levam a gostar ou não de algo, a desejar ou não um produto, uma pessoa, uma ideia.

“É certo que nomear a norma é uma operação identitária, e que a noção mesma de identidade é violenta e obstaculiza a constituição de alianças” (Vieira & Fracarolli, 2021, p. 6). Rótulos me desarranjam, sejam sexuais, de raça ou de gênero. É como a peça de teatro que citei anteriormente. Todo mundo atua conforme seu papel designado, tem seu próprio local de fala, por muito tempo pensei nunca ter encontrado o meu.

Dentro de toda a distopia machista, capitalista, patriarcal, com adoração pela figura e genitália masculina. Entendo como se deu a situação de abuso pela qual passei. Isso, de maneira alguma, quer dizer que perdoou ou tenho qualquer afeto, mesmo que de pena, voltado a meu abusador. Meu entendimento de como as coisas se deram só descentralizam o ódio que normalmente seria voltado a uma pessoa e destila a pulsão de destruição na figura de todo um sistema complexo, antigo, invencível. E nesse sistema escolho ser transgressor, uma figura não existente, não pertencente às caixas que tornam quadrada a pluralidade da vida de cada indivíduo.

Enquanto transgressor, desejo ver representações de mais personagens *queers*. Sejam eles reais ou fictícios, mas que não se resumem a um alívio cômico ou a um estereótipo tão rotulado que já foi até mesmo incorporado pela própria comunidade como o comportamento normativo. Quero um *queer* trambiqueiro, que indaga, que incomoda, que convida a refletir, que arma e desarma linhas de pensamentos, várias e várias vezes. E enquanto não encontro a representação que busco do que desejo ser um dia, crio as minhas próprias. Enquanto ilustrador e escritor, faço personagens com histórias, competências e características que gostaria de ver em mim mesmo. *Queer*, de pele morena, provocativo, ameaçador, selvagem.

“aquela junção onde se encontra a mestiza, é onde os fenômenos tendem a colidir. É onde ocorre a possibilidade de unir tudo o que está separado” (Anzaldúa, 2005, p. 706). A falta de uma identidade se torna sua própria identidade, sua força. Sua maleabilidade de estar em ambos os locais de fala, e em nenhum deles. Um transgressor de espaços, uma atravessadora de atravessamentos. *Queer*, não branco, transgredindo todos os rótulos tão necessários ao nosso consumismo. Não existência em busca de empoderamento, em busca de poder, em busca de subir ao topo da torre capitalista só pra explodir tudo de cima para baixo e de baixo para cima ao mesmo tempo.



(figura 1 - Ilustração de minha autoria)

## CONCLUSÃO

“Por que sou levada a escrever? Porque a escrita me salva da complacência que me amedronta. Porque não tenho escolha. Porque devo manter vivo o espírito de minha revolta e a mim mesma também. Porque o mundo que crio na escrita compensa o que o mundo real não me dá” (Anzaldúa, 2000, p. 232). Quando escrevo ou quando desenho, me identifico com Glória Anzaldúa. É um ato de resistência, é um ato de transformação, é um ato de criação. É dar vida a um mundo que só pertence a mim, onde posso mudar as regras e leis que regem o universo. Onde posso criar um cenário que a pessoa *queer*, não branca, sem identidade de gênero, deixa de ser invisível e se converte em protagonista. Onde, mesmo carregada de tantos não rótulos, ela não se dobra perante nenhum, ela não se diminui perante nenhum. Mundos onde é possível revidar, onde podemos fluir naturalmente entre gêneros e sexualidades, entre culturas e raças.



Meus desenhos carregam quem eu sou em minha não existência, meus desenhos me afirmam e me tornam real em um mundo que não me vê. Minhas narrativas fantásticas me trazem justiça, me trazem violência, me apaziguam a alma e a necessidade de que minha dor tenha seu banco emocional atendido. Escrevo histórias de terror pelo mesmo motivo que as pessoas as consomem: sempre há alguém merecedor de nosso rancor, e uma fantasia de terror é o melhor lugar para colocarmos essa persona fantasiosa de nossas cabeças diante do sofrimento que acreditamos que elas merecem.

“O significado e o valor de minha escrita é medido pela maneira como me coloco no texto e pelo nível de nudez revelada” (Anzaldúa, 2000, p. 234). Não pretendo educar os outros sobre minha própria existência, sobre minhas próprias vivências e meus desencontros. Mas espero que minha arte, seja gráfica ou escrita, transgrida e incomode, espero que minha arte sacuda e atravesse o normativo que se depare com ela.

Às vezes, sinto que entendo os sentimentos de Lélia (1984, p. 224), quando a mesma diz, recheada de boa ironia, ao falar da *neguinha* que catimbou o discurso dos brancos: “Onde já se viu? Se eles sabiam da gente mais do que a gente mesmo? Se tavam ali, na maior boa vontade, ensinando uma porção de coisa pra gente da gente?”. Minha vontade, que muitas vezes, nesses momentos, refletiu minhas reações aos discursos que se apresentaram a mim, era só um catimbar, sacudir, virar de ponta-cabeça, dar um tapa de realidade.

Ainda que não enxergue em mim o trabalho de educá-los sobre a plural e diversa não existência, tampouco pretendo excluí-los quando demonstram empatia e amizade. Concordo com Anzaldúa (2005, p. 706) quando a mesma diz: “Elas/eles entenderão que não estão nos ajudando, mas seguindo nossa liderança”.

Acima de tudo, que cada peça publicada, em algum momento, possa ser uma boia lançada para outro não existente em alto mar. Mesmo em minha solidão, eu sei que não sou único, não sou sozinho, existem milhões de maneiras de ser um não existente, e se minha arte for capaz de provocar alguém a pensar o mesmo, se minha arte encontrar alguma pessoa à deriva dos polos normativos de existência, então minha mensagem vai, enfim, haver encontrado seu propósito.

## REFERÊNCIAS

- Anzaldúa, Gloria** (2000). Falando em línguas: uma carta para as mulheres escritoras do terceiro mundo (Édna Marco, ClaudiaLima Costa, & Simone Pereira Schmidt, trans.). *Estudos Feministas*, 8(1), 229-236.
- \_\_\_ (2005). La conciencia de la mestiza / Rumo a uma nova consciência (Ana Lima & Susana Funck, trans.). *Estudos Feministas*, 13(3), 704-719.
- \_\_\_ (2009). Como domar uma língua selvagem (Joana Pinto, Karla C. Santos, & Viviane Veras, trans.). *Cadernos de Letras da UFF – Dossiê: Difusão da língua portuguesa*, 39, 297-309.
- Gonzalez, Lélia** (1984). Racismo e Sexismo na cultura brasileira. *Revista Ciências Sociais Hoje, Anpocs*, 223-244.
- \_\_\_ (2020). A categoria político-cultural de amefricanidade. *Tempo brasileiro*, 92(93), 69-82.
- Miranda, Claudia** (2017). O debate pós-colonial na américa-latina: contribuições de Silvia Rivera Cusicanqui e Santiago Castro-Gómez. *Revista Interinstitucional Artes de Educar*, 3(3), 213-232. <https://doi.org/10.12957/riae.2017.29850>.
- Parra-Valencia, Liliana** (2021). África en nosotros: un tambor que resuena en el cosmos [Editorial]. *Revista Colombiana de Ciencias Sociales*, 12(1), 15-21. <https://doi.org/10.12957/riae.2017.29850>
- Vieira, Helena & Fracarolli, Yuri** (2021). Nem hétero, nem homo: cansamos. *Revista Cult*, 26(1). <https://revistacult.uol.com.br/home/nem-hetero-nem-homo-cansamos/>

# **PARA NÃO DEIXAR A HISTÓRIA DORMIR:** **COLONIALIDADE, BRANQUITUDE E** **MONUMENTALIZAÇÃO DA VIOLÊNCIA**

*Giovana Barbieri Caleano*  
*Camilla Fernandes Marques*  
*Neuza Maria de Fátima Guareschi*

Este texto emerge como espaço de reflexão e problematização de uma política de descolonização do pensamento e toma como derivada dois principais disparadores: o primeiro se constitui pela derrubada de monumentos que homenageiam figuras historicamente vinculadas ao processo de colonização, escravização e empreendimento de inúmeras violências contra a humanidade, principalmente no que concerne aos povos indígenas e à população negra que foi sequestrada em África e escravizada no território que viria a ser denominado de América e, mais centralmente para esta discussão, Brasil; o segundo são os movimentos dos povos indígenas contra a tentativa de instituição do marco temporal, tese jurídica (vinculada aos grupos ruralistas) que restringiria os direitos dos povos originários com relação aos seus territórios, instituindo a data de proclamação da Constituição Federal de 1988 como balizador para o estabelecimento das terras a serem demarcadas como territórios indígenas.

O objetivo desta escrita é, diante das convocações feitas por esses dois disparadores, analisar ambos os movimentos enquanto formas de resistência à colonialidade e à branquitude que têm sido empreendidas no presente. Para tanto, colocamos em análise a conjuntura política, econômica e social que agencia tanto as práticas anticoloniais e antirracistas quanto as práticas violentas que incidem sobre certos corpos qualificando e hierarquizando as existências, isto porque, como nos indica Michel Foucault (1988, p. 91) “lá onde há poder há resistência e, no entanto (ou melhor, por isso mesmo) esta nunca se encontra em posição de exterioridade em relação ao poder”.

Há, nessa conjuntura, um jogo complexo que faz com que os movimentos de resistência sejam vistos e denominados de “revisionistas” sendo que, ao contrário, a derrubada de monumentos já mencionada e os movimentos contra os marcos

temporais são práticas que não apenas contestam, mas expõem as lógicas de produção da história fundadas em práticas que tentam invisibilizar, mediante manobras jurídico-legais e justificação/legitimação de práticas violentas de pessoas atreladas ao colonialismo, os genocídios empreendidos no país, tanto com relação às pessoas que aqui já habitavam quanto àquelas(es) que foram sequestradas(os), traficadas(os) e escravizadas(os), sumariamente do continente africano.

Assim, esses movimentos se constituem enquanto práticas de resistência em diversas direções, das quais destacamos três principais: (a) tensionam a memória coletiva, não nos deixando esquecer que as práticas de violência são, sistemática e estrategicamente, atualizadas; (b) expõem como a “normalidade” brasileira se funda no racismo estrutural, cujo princípio de operacionalização é via outrificação e coisificação da diferença e do diferente, produzindo subalternidade e marginalidade; (c) convocam a pensar o genocídio como um processo de múltiplos vetores: o extermínio do corpo biológico propriamente dito, das possibilidades de vida, o extermínio político e simbólico.

Como estratégia metodológica, reunimos sob a rubrica de narrativas urbanas da/sobre a violência os documentos, os relatórios, as conversas despretensiosas, as falas cotidianas entre desconhecidos que só podem ser captadas por ouvidos que aprenderam a estranhar afirmações, aparentemente, inquestionáveis sobre os processos de hierarquização e qualificação das existências que operam nos acontecimentos cotidianos; o folheto entregue na esquina, as inscrições pelos muros, o cartaz colado; enfim, a sorte de coisas ditas e não ditas que possam permitir, em alguma medida, compreender a conjuntura dos projetos de extermínio empreendidos no Brasil. Para a análise dessas materialidades, apoiamo-nos nos estudos de autoras e autores (Adichie, 2019; Bento, 2014, 2018; Césaire, 2010; Krenak, 2020; *Le Monde* Brasil, 2021, Mbembe, 2020) que discutem a conjuntura político-social de gestão das vidas, dos espaços e da produção de subjetividades, especialmente, a partir da análise dos efeitos da branquitude, do racismo estrutural e do culto à violência na produção de tais modos de administração das existências.

## **MONUMENTOS DA BARBÁRIE**

No dia 25 de março de 2020, George Floyd foi assassinado pelo policial branco Derek Chauvin em Minneapolis/MN, EUA. Após a sua morte, uma série de protestos foram empreendidos contra a violência policial e envolveram a derrubada de monumentos históricos que homenageavam escravocratas e colonizadores, tais como a de Cristóvão Colombo (Lissardy, 2020). No hemisfério norte, o movimento também se fez presente no Reino Unido (estátua do traficante de pessoas Edward Colston) e na Bélgica (monumentos em homenagem a Leopoldo II, responsável pelo genocídio empreendido em África durante a colonização belga).

Na América do Sul, tivemos a derrubada de estátuas na Colômbia, onde o monumento em homenagem a Cristóvão Colombo foi posto ao chão e substituído pela Wiphala, bandeira dos povos indígenas. Na cidade de Popayán, na Colômbia, a estátua de Sebastián Belalcázar, colonizador e escravista espanhol, também foi derrubada (Eaton, 2020). Anteriormente ao assassinato de Floyd e as consequentes manifestações já mencionadas, no ano de 2019, durante manifestações no Chile, a Wiphala e a bandeira Mapuche também foram as marcas dos protestos em nome de uma nova Constituição. Nessas manifestações, o monumento do general Manuel Baquedano foi “o ponto de concentração da insatisfação popular” e essa estátua foi retirada da praça que levava o mesmo nome do general, denominação que foi substituída por “*Plaza Dignidad*” (Carmo, 2021).

As propostas de remoção também tiveram lugar na Bolívia, onde “Sacha Llorenti, secretário-executivo da Aliança Bolivariana” realizou a proposta de retirada em La Paz das estátuas de “Colombo e do também colonizador espanhol Alonso de Mendoza” (Carmo, 2021, para. 5). Ainda na cidade de La Paz, na Plaza de Isabel de Castilha, a estátua de “Isabel, A Católica”, que foi responsável por financiar a expedição de Cristóvão Colombo, sofreu intervenções mediante a colocação de adornos: “uma *pollera*, a tradicional saia usada pelas mulheres indígenas” ... “um típico chapéu boliviano e um aguayo, a tradicional manta colorida de lã com a qual carregam seus bebês nas costas” (Velandia, 2021). Alguns anos atrás, em 2013, Cristina Kirchner já havia determinado a remoção da estátua de Colombo do pátio da Casa Rosada na Argentina, e “em seu lugar, foi erguida uma estátua da militar de origem indígena e boliviana Juana Azurday” (Carmo, 2021, para. 7).

No Brasil a contestação dos monumentos e estátuas em homenagem a traficantes de pessoas e invasores (também chamados de colonizadores/conquistadores) também ocorreu. Dentre os elementos alvos de críticas estão a estátua de Manuel de Borba Gato, o monumento às Bandeiras, a estátua a Bartolomeu Bueno da Silva, conhecido como Anhanguera, Monumento aos Bandeirantes, dentre outros (Rkain, 2020). Aliás, a estátua em homenagem a Borba Gato recebeu um cercado de proteção e passou a ser vigiada pela Guarda Civil Metropolitana para “evitar outros atos de vandalismo na estátua do bandeirante” (Murça, 2020). Aqui, assim como nos demais países em que as manifestações aconteceram, as discussões sobre a derrubada das estátuas e monumentos têm se dado a partir de duas principais perspectivas: (a) revisionismo e apagamento da história; (b) reparação histórica.

Aquelas(es) que são contra a derrubada das estátuas/monumentos acusam tais movimentos de empreenderem “práticas revisionistas” cujo objetivo seria o apagamento da história. Sustentam essa perspectiva no argumento de que as construções em homenagem às figuras vinculadas ao colonialismo são patrimônios e devem ser preservados, pois fazem parte da memória histórica. Diferentemente do que se possa afirmar, os “defensores dos patrimônios” não negam as práticas

empreendidas pelos homenageados. Ao contrário, o teor dos argumentos, embora restritos a uma ideia conservadora e superficial de preservação, remete à tentativa de manutenção de uma história única (Adichie, 2019): aquela que compreende a invasão (conquista/colonização), sequestro e escravização de pessoas e o genocídio não apenas como inevitáveis, mas necessários para o “processo civilizatório”.

Nesse contexto, os invasores, traficantes e assassinos que chegaram a este território não só não são responsabilizados pelos seus crimes (que não constituíam crime à época, mas, posteriormente, sim) como são homenageados pelos “benefícios” produzidos em prol do desenvolvimento da nação. Assim, é impossível, como nos ensina Adichie (2019), separar a história única das formas como o poder incide sobre as vidas/territórios: o modo como as histórias únicas são “contadas, quem as conta, quando são contadas e quantas são contadas depende muito de poder (Adichie, 2019, l. 11, *ebook* paginação irregular).

Por sua vez, aquelas(es) que contestam a existência das homenagens arqui-tetônicas o fazem para mostrar que o “passado colonial” se atualiza não apenas nesses “ídolos”, mas no cotidiano das práticas de violência que incidem sobre a vida, principalmente, de não brancos. A derrubada de estátuas e monumentos é apenas um dos muitos movimentos que compõem a tentativa de análise crítica da história. Já de princípio o tensionamento político coloca à mostra – embora pareça absurdo – como a preocupação com o fato de as estátuas/monumentos irem ao chão se sobrepõe aos corpos sistematicamente derrubados (Costa et al., 2020; Galeano et al., 2021).

Derivado dos movimentos contestatórios, Souza (2020) indica a tramitação de um projeto na Câmara dos Deputados – o Projeto de Lei nº 5296/20 – cuja proposta é proibir “o uso de monumentos, como estátuas, totens, praças e bustos, para homenagear personagens da história do Brasil diretamente ligados à escravidão de negros e indígenas”. Assim, os espaços ocupados por esses monumentos deverão ser ocupados, após a sua transferência para museus, por figuras históricas negras e indígenas “escolhidos democraticamente e conforme a pluralidade, a heterogeneidade, a representatividade e a paridade de gênero dos homenageados” (Souza, 2020, para. 1-3).

## **MARCO TEMPORAL E A DEMARCAÇÃO DE TERRAS INDÍGENAS**

No ano de 2021, as discussões em torno do marco temporal voltaram a fazer parte das manchetes dos principais jornais brasileiros. O marco temporal se constitui enquanto uma tese jurídica cujo mote é a modificação da política de demarcação de terras indígenas no território brasileiro. A tese estabeleceria que os povos indígenas somente poderiam reivindicar seus direitos sobre um território caso o estivessem ocupando quando a Constituição Federal foi promulgada, em

05 de outubro de 1988 (Veiga, 2021). Nos casos em que os povos não estivessem habitando a terra no período referido, esses deveriam provar que se encontravam em disputa judicial para que pudessem reivindicar as terras.

A brecha para que ruralistas e agricultores passassem a utilizar o marco temporal como uma estratégia para impedir o avanço do processo de demarcação de terras indígenas no Brasil foi uma decisão tomada no ano de 2009 quando o Supremo Tribunal Federal fez uso do marco temporal para instituir a criação da terra indígena Raposa Serra do Sol, em Roraima. As discussões voltaram à tona porque o governo do Estado de Santa Catarina passou a questionar a ocupação de uma parcela de terra por parte dos Xokleng, da terra indígena Ibirama La-Klãnõ. À época, o Supremo Tribunal Federal (STF) determinou que o argumento do marco temporal serviria apenas à decisão tomada em relação à Raposa Serra do Sol (Candido, 2020).

O marco temporal não apenas reduz o direito originário dos povos indígenas aos seus territórios, mas negligencia toda a história – passada e atual – das diversas violações, violências e genocídios desses povos, negando toda a história de estupros, mortes de homens, mulheres e crianças durante a “conquista” – leia-se invasão. Tenta-se apagar o fato de que os povos indígenas foram expulsos de suas terras e que não passaram a existir apenas em 1988. Além disso, em termos de produção de vida, a terra indígena, como explica Luísa Molina (antropóloga), “não é substituível por outra área, porque é um lugar sagrado, que tem história, onde se cultivava um modo de ser de cada povo” ... a terra é fundamental para a existência de um povo. É o que faz dele um povo. Se essa terra se perder, as condições da produção da diferença são atacadas e inviabilizadas” (Veiga, 2021, para. 14). Como nos indica Candido (2020, para. 6), os territórios são formas de conexão com a ancestralidade, além de configurarem o modo de manutenção da cultura e da “sobrevivência diante da expansão da vida urbana e rural no Brasil”

As terras indígenas são garantias constitucionais. Constituem-se enquanto territórios pertencentes aos povos indígenas, os quais podem fazer os usos que necessitarem, explorando os recursos naturais dessas terras e demais práticas que pertencem a sua cultura. O direito dos povos indígenas a essas terras é exclusivo e permanente, sendo que tais terras podem ser habitadas por apenas uma ou por mais etnias (Candido, 2020). Para a criação de terras indígenas é preciso que a Fundação Nacional do Índio inicie um processo para identificar, inicialmente, esse território e, também, delimitá-lo. Posteriormente, notificam-se os estados e municípios e, por fim, o estudo para demarcação é enviado ao Ministério da Justiça. Faz-se uma averiguação acerca da área solicitada e, em caso de aprovação pelo Ministério, o “Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA) reassenta eventuais não-indígenas que estavam no local. No final, o presidente da República pode aprovar por meio de decreto a criação da nova terra indígena no Brasil” (Candido, 2020, para. 4).

Àquelas(es) que defendem a instituição da tese do marco temporal, especialmente as pessoas vinculadas à Frente Parlamentar da Agropecuária (também conhecida como Bancada Ruralista) no Congresso Nacional, argumentam que a inexistência de um período limite para a demanda de criação de terras indígenas produziria insegurança jurídica no país, além de comprometer empreendimentos que contribuiriam para o desenvolvimento econômico do Brasil (relacionados ao agronegócio, à mineração e a construção de hidrelétricas, por exemplo). Sobre a falácia da insegurança jurídica, Sonia Guajajara assevera que essa insegurança existe agora “com mais de 400 terras indígenas sem nenhuma providência do Estado e com mais outras 400 que têm já algum estudo, mas que o Estado tomou a decisão política de não concluir” (Fontes & Leite, 2021, para. 13). Um dos grandes medos vinculados à demarcação de terras indígenas é, justamente, o fato de que, em se definindo as áreas, haveria um certo impedimento com relação à exploração e devastação produzida pelo agronegócio. Aliás, práticas de destruição que já são operacionalizadas de modo ilegal e “precisam de uma política efetiva de proteção”, afirma Sonia Guajajara (Fontes & Leite, 2021, para. 16).

Ailton Krenak (2020), ao analisar a noção de humanidade, afirma que “ao longo da história, os humanos, aliás, esse clube exclusivo da humanidade” ... foram devastando tudo ao seu redor” (Krenak, 2020, l. 8, *ebook* paginação irregular). Na esteira da devastação efetivada pelos humanos, o autor nomeia as extrações, minerações e os “agros” que estão envolvidos com tanta força nas posições pró-marco temporal e afirma, em entrevista, que toda a questão em torno do interesse das comunidades indígenas em relação à terra e contra o marco histórico não deveria ser restrita às comunidades indígenas, mas a todos, pois se trata de uma preocupação relacionada ao “clima do planeta, à economia do nosso país e ao patrimônio da união”. Além disso, no que concerne à conjuntura político-econômica de interesse daqueles a favor do marco temporal, a preocupação deve ser coletiva, pois “as terras habitadas pelo povo indígena é patrimônio da união, se o setor privado puder se apropriar dessas terras, nós vamos estar fazendo a maior privatização de terras no nosso país” (CNN Brasil, 2021, entrevista Ailton Krenak). Vemos assim que o processo de instituição das formas de violência é empreendido, também, pela individualização de questões políticas e sociais que, em verdade, são coletivas e não pertencentes apenas a um grupo da população.

## **COLONIALIDADE, BRANQUITUDE E MONUMENTALIZAÇÃO DA VIOLÊNCIA**

Os movimentos de contestação das estátuas e monumentos em homenagens aos escravocratas e invasores e os movimentos indígenas contra o marco temporal são disparadores para problematizarmos a conjuntura que produz tais movimentos



de resistência bem como as práticas violentas que argumentam pela manutenção das homenagens e pela restrição das demarcações de territórios indígenas no Brasil. Essa conjuntura não pode ser compreendida sem um recurso à história brasileira fundada no colonialismo (estendida no tempo pela colonialidade do poder), na branquitude e na monumentalização da violência.

Ailton Krenak (*Le Monde/Brasil*, 2021) afirma que a história de colonização do Brasil “é uma marcha sobre os territórios indígenas e a edificação sobre os cemitérios indígenas. É uma tristeza você imaginar uma nação construída em cima do cemitério da outra” (*Le Monde/Brasil*, 2021, 25’53” – 26’12”). Marcha que foi – e tem sido – narrada em nossos livros de história como necessidade de evangelização e ação filantrópica cujo objetivo era tornar passado e dizimar as formas de ignorância, salvar as almas daqueles que as tinham e dar fim aos desalmados, fazer das novas terras a extensão do direito e expansão de Deus, mas que, como nos mostra Aimé Césaire (2010, p. 13), a colonização se constitui pelo gesto decisivo do “aventureiro e o do pirata, o do mercador e do armador, do caçador de ouro e do comerciante, o do apetite e da força” de sociedades que se lançam à invasão, conquista e extermínio em razão de “estender a concorrência de suas economias antagônicas à escala mundial”.

Maia e Melo (2020, p. 232) definem o colonialismo enquanto “o movimento de dominação de um povo sobre outro a partir de uma relação verticalizada que se encerrou, em datado período histórico, com a independência dos países colonizados” e colonialidade como a manutenção desse movimento que atualiza as relações de poder a partir do tensionamento entre a tentativa de dominação, as práticas de resistência e o efeito na produção das subjetividades na vida dos povos que foram colonizados. Nesse aspecto, embora a conquista entre povos seja acontecimento presente nas diversas comunidades humanas ao longo da história da humanidade, aqui em foco está o movimento ocidental empreendido pelo agrupamento branco europeu que em suas expansões ultramar produziram “guerras de conquista e de ocupação e, sob muitos aspectos, guerras de extermínio”; além disso, os impérios europeus produziram, também, “guerras de sitiamento, guerras de intrusão e guerras raciais” (Mbembe, 2020, p. 15). O processo de colonização se deu em termos de exploração dos recursos naturais, materiais e econômicos de tendência, fundamentalmente, capitalista e eurocentrada que produziu uma série de violências impetradas via extermínio biológico, político e simbólico com a insistente tentativa de apagamento das diferenças entre os povos colonizados, ignorando as diferenças entre etnias tanto entre os povos indígenas quanto entre os povos de África que foram sequestrados, traficados, escravizados e assassinados nas Américas.

O que os disparadores deste texto colocam em questão é, primordialmente, a ideia falaciosa criada e operada no cotidiano a respeito da constituição histórica e política vinculada às figuras da colonização. O tensionamento é, justamente, da

naturalização dessa história como se não apenas os povos violentados não resistiram, mas, também, as ações devastadoras empreendidas foram necessárias, legitimadas e justificadas em prol da civilização e do desenvolvimento. Fundamental para que a colonização fosse empreendida foi a invenção, no século XVIII, da ideia de raça. Foi a partir da ideia de raça que o poder europeu pode ser validado nas práticas de violação e violência que incidiram sobre os povos “conquistados” (Maia & Melo, 2020). Embora a noção de raça possa ter advindo da identificação das diferenças fenotípicas entre as comunidades humanas, enquanto estratégia teórica, política e de poder ela teve como “principal função promover a classificação de superioridade de um povo em relação ao outro, e para legitimar a subordinação do povo considerado inferior, os colonizados” (Maia & Melo, 2020, p. 232).

Nessa conjuntura, o vínculo nefasto entre o Sul Global e a Europa (ocidental, especialmente) foi a exploração das colônias e a escravização de pessoas que se constituíram como os sustentáculos do desenvolvimento do capitalismo que produziu, sistematicamente, toda uma desigualdade racial, de gênero e social visibilizada no presente (Almeida, 2019). Nesse aspecto, pensar a gestão das vidas, dos espaços e a produção de subjetividade no Brasil demandam que compreendamos a forma como as invasões e intervenções estratégicas para transformação do território conquistado se pautaram na ideia de raça enquanto “dispositivo estruturante das narrativas nacionais” (Silva, 2015, p. 195), pois a história colonial e a emergência do Estado brasileiro estiveram intrinsecamente vinculados ao ideal de identidade nacional que operacionalizou não apenas estratégias de limpeza racial, melhoria da espécie (individualmente pelo incentivo à miscigenação e coletivamente pensando o corpo-espécie da população), mas se estendeu para definir, no presente, a distribuição desigual de direitos, a forma como a história é contada, as homenagens estabelecidas, a demarcação de terras instituída e a organização das vidas em termos das relações que estabelecemos com os espaços, com os outros e conosco.

Mattos (2017) destaca os efeitos concretos nas vidas das pessoas a partir das suas identificações enquanto brancas, pretas ou morenas. A autora afirma que há uma instabilidade na noção de raça, uma vez que se baseia na estrutura social racializada, e se vincula à explicação e justificação do *status quo*. Diante disso, acompanhamos as análises de Berenice Bento (2018) e Fátima Lima (2018) na argumentação de que no Brasil, opera-se um necrobiopoder fundado na colonialidade que impera em nosso presente, fundamentalmente, na definição das vidas vivíveis e matáveis, na caracterização dos humanos e não humanos, além da distribuição da violência. Sabendo que a constituição do Estado brasileiro é pautada em uma lógica colonial, racista e misógina que qualifica e hierarquiza os grupos humanos que serão, prioritariamente, alvo de desproteção e morte, os disparadores desta escrita colocam em evidência a atualização da colonialidade do poder e sua incidência nos corpos, nos espaços e na produção de subjetividade:

eles expõem os jogos perversos de visibilidade e invisibilidade concernente às narrativas históricas sobre as figuras homenageadas que ocupam espaços públicos, mostrando as estratégias que constituíram a possibilidade de apenas a história dos vencedores ser contada; além disso, denunciam a luta incessante contra a marca (marco) de um suposto poder hegemônico que estabelece a norma (branca), as datações e as classificações das vidas (não brancas).

Tanto o racismo estrutural quanto a qualificação das vidas e os processos sociais de produção e manutenção das desigualdades que constituem os marcos e os monumentos da violência não podem ser pensados de maneira desvinculada da branquitude, pois ela é um dos elementos que agencia as práticas violentas que incidem sobre certos corpos. Maria Aparecida Bento (2014, p. 25) a define enquanto os “traços da identidade racial do branco brasileiro a partir das ideias sobre branqueamento”, destacando problemáticas como: o aparecimento do branco enquanto modelo universal de humanidade e a “construção de um imaginário extremamente negativo sobre o negro, que solapa sua identidade racial, danifica sua autoestima, culpa-o pela discriminação que sofre e, por fim, justifica as desigualdades raciais” (Bento, 2014, p. 26). Por sua vez, Lia Schucman (2012, p. 23) afirma que a compreensão da branquitude implica “entender de que forma se constroem as estruturas de poder concretas em que as desigualdades sociais se ancoram. Por isso, é necessário entender as formas de poder da branquitude, onde ela realmente produz efeitos e materialidades”.

O conceito de branquitude pode ser pensado como uma ferramenta que permite emergir a questão racial, especialmente no que concerne à subjetividade do branco que, de maneira geral, participa das relações raciais sem ser racializado. Esse conceito emerge da necessidade de analisar “o papel da identidade racial branca enquanto elemento ativo nas relações raciais em sociedades marcadas pelo colonialismo europeu” (Silva, 2017, l. 3, *ebook* paginação irregular). Assim, a branquitude deve ser pensada como uma categoria racial e, em razão do modo como foi construída social, cultural e historicamente, constitui-se como um espaço de privilégio e poder, especialmente resultante das relações coloniais que produziram uma “determinada configuração às subjetividades de indivíduos e orientou lugares sociais para brancos e não brancos” (Silva, 2017, l. 6-7, *ebook* paginação irregular). A branquitude é o espaço de poder e privilégio que produz no encontro entre diferentes, em razão da verticalidade das relações de poder instituídas pelas lógicas coloniais, uma série de nomenclaturas forçadas para marcar os espaços de desigualdade e não humanidade. Portanto, pode-se dizer que a branquitude é um lugar de poder em que as pessoas brancas se situam e a partir do qual se produz a classificação das pessoas não brancas. Esse espaço de poder agencia privilégios simbólicos e materiais dentre os quais está a instituição do branco como norma,

parâmetro, civilidade, conhecimento e demais atributos positivos do ponto de vista estético, da lei, da proteção, dentre outros (Silva, 2017).

Os movimentos contestatórios visibilizados pelas derrubadas das estátuas e monumentos e os movimentos contra o marco temporal são formas de resistência e de demanda pelo reconhecimento histórico das lutas contra as formas de opressão que não ficaram no passado colonial, mas se estendem no tempo mediante o estabelecimento de cisões entre as histórias a serem contadas e aquelas que são invisibilizadas. Além disso, as lógicas da branquitude são operacionalizadas na modulação da história, normalizando, justificando e legitimando as violações e violências que seguem instituindo o “Outro”, cuja vida não apenas não é passível de investimento como passa a ser descartável e gerida para a morte. A monumentalização da violência não é vista somente pelos bustos, estátuas, nomes de ruas e demais homenagens a figuras historicamente vinculadas ao genocídio de pessoas negras e indígenas, mas pela constituição de impossibilidades de acesso a condições de vida, como é o caso da discussão em torno da tese do marco temporal que trata a terra como mercadoria, e não enquanto forma de vida para as populações indígenas. A monumentalização da violência está em cada ato aplaudido de racismo, na arma empunhada por agentes do Estado que matam corpos não brancos e protegem corpos brancos, está no conflito pela terra e nas decisões jurídico-legais.

## **PARA NÃO DEIXAR A HISTÓRIA DORMIR**

Os disparadores desta escrita nos mostram que há uma tendência em que a história dos vencedores impele nosso cotidiano a um sono tranquilo em relação às diversas formas de violências empreendidas e cultuadas no presente. Nesse sentido, cabe a nós a tarefa de não deixar a história dormir, o que significa produzir práticas que se dirijam a impedir com que apenas uma forma de narrar os acontecimentos seja instituída, de propor a institucionalização de uma política de decolonização do pensamento.

Ademais, como nos alertou Ailton Krenak anteriormente neste texto, a questão das comunidades indígenas em relação ao direito originário aos seus territórios não deveria ser uma discussão limitada aos povos indígenas, mas preocupação de todo povo brasileiro. Da mesma maneira, a derrubada das estátuas e monumentos dever mobilizar a todas(os) nós, visto que as lutas anticoloniais e antirracistas devem ser lutas coletivas cujo princípio se articule em torno da problematização dos espaços de privilégios e das geografias de poder que instituem lugares, hierarquizam as vidas e determinam o vetor da letalidade brasileira.

## REFERÊNCIAS

- Adichie, C. N.** (2019). *O perigo de uma história única* [Adobe Digital Edition version]. Companhia das Letras.
- Almeida, S. L.** (2019). *Racismo estrutural*. Pólen.
- Bento, B.** (2018). Necrobiopoder: quem pode habitar o Estado-nação? *Cadernos Pagu*, 53, e185305. <http://www.scielo.br/pdf/cpa/n53/1809-4449-cpa-18094449201800530005.pdf>
- Bento, M. A. S.** (2014). Branqueamento e branquitude no Brasil. In I. Carone & M. A. S. Bento (Orgs.), *Psicologia social do racismo: estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil* (pp. 25-58). Vozes.
- Candido, M.** (2020). O que é o Marco Temporal e como ele impacta os povos indígenas. *ECOAUol – por um mundo melhor*. <https://www.uol.com.br/ecoa/ultimas-noticias/2020/06/02/o-que-e-o-marco-temporal-e-como-ele-impacta-indigenas-brasileiros.htm>
- Carmo, M.** (2021). A polêmica em torno da derrubada de estátuas de Cristóvão Colombo, gerais e traficantes de escravos na América Latina. *BBC News*. <https://www.bbc.com/portuguese/internacional-57743744>
- Césaire, A.** (2010). *Discurso sobre o colonialismo*. Letras Contemporâneas; Livros e Livros. Marco temporal é a maior privatização de terras do país, diz Ailton Krenak. [Vídeo]. *YouTube*. <https://www.youtube.com/watch?v=YmwzAMP2PnQ>
- Costa, A. F., Barros, J. P. P., Silva, D. B., Benício, L. F. S., & Moreira, M. G. M.** (2020). Dispositivo de segurança e racionalidade necrobiopolítica. *Psicologia: Ciência e Profissão*, 40(nspe.), e230162, 1-15. <https://www.scielo.br/pdf/pcp/v40nspe/1982-3703-pcp-40-spe-e230162.pdf>
- CNN Brasil** (2021). Marco temporal é a maior privatização de terras do Brasil diz Ailton Krenak. Autor. <https://www.cnnbrasil.com.br/nacional/marco-temporal-e-a-maior-privatizacao-de-terras-do-pais-diz-aitlon-krenak/>
- Eaton, C.** (2020). Recuperando a identidade “colombiana”: a derrubada do monumento Belalcázar. *Café com história*. <https://www.cafehistoria.com.br/derrubada-de-estatuaria-recuperando-identidade-colombiana/>
- Fontes, C. & Leite, M.** (2021). Indígenas não vão abrir mão de territórios se marco temporal passar, diz Sonia Guajajara. *Folha de São Paulo*. <https://www1.folha.uol.com.br/ambiente/2021/10/proteger-o-ambiente-e-proteger-povos-indigenas-diz-sonia-guajajara.shtml>
- Foucault, M.** (1988). *História da sexualidade I – A vontade de saber*. Graal.
- Galeano, G. B., Souza, F. M., & Guareschi, N. M. F.** (2021). Violência estatal no Brasil: ininterrupta, deliberada e letal. *Polis e Psique*, 11(nspe.), 112-137. <https://seer.ufrgs.br/index.php/PolisePsique/article/view/107685/61202>
- Krenak, A.** (2020). *A vida não é útil* [Recurso Eletrônico]. Companhia das Letras.
- Le Monde Diplomatique Brasil.** (2021). Vozes da Floresta | Ailton Krenak. [Vídeo]. *YouTube*. <https://www.youtube.com/watch?v=KRTJIh1os4w>
- Lima, F.** (2018). Bio-necropolítica: diálogos entre Michel Foucault e Achille Mbembe. *Arq. bras. psicol. [online]*, 70(nspe.), 20-33 <http://pepsic.bvsalud.org/pdf/arb/v70nspe/03.pdf>
- Lissardy, G.** (2020). Derrubar todos os monumentos do mundo não muda o que aconteceu, diz vencedor do Pulitzer. *BBC News*. <https://www.bbc.com/portuguese/internacional-53472767>

- Maia, B. S. R. & Melo, V. D. S. de.** (2020). A colonialidade do poder e suas subjetividades. *Teoria e Cultura*, 15(2), 231-242. <https://periodicos.ufjf.br/index.php/TeoriaeCultura/article/view/30132>
- Mbembe, A.** (2020). *Políticas da inimizade*. N-1 edições.
- Mattos, G.** (2017). Flagrantes de racismo: imagens da violência policial e as conexões entre o ativismo no Brasil e nos Estados Unidos. *Revista de Ciências Sociais*, 48(2), 185-217. <http://www.periodicos.ufc.br/revcienso/article/view/19498>
- Murça, G.** (2020). *Atualidades Enem: Patrimônio histórico*. <https://querobolsa.com.br/revista/atualidades-enem-patrimonio-historico>
- Rkain, J.** (2020). 10 estátuas pelo Brasil que poderiam ser retiradas. *Artequeacontece*. <https://www.artequeacontece.com.br/10-estatuas-pelo-brasil-que-poderiam-ser-retiradas/>
- Schucman, L. V.** (2012). *Entre o “encardido”, o “branco” e o “branquíssimo”: raça, hierarquia e poder na construção da branquitude paulistana* [Tese Doutorado em Psicologia – Psicologia Social, Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo, SP]. [https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/47/47134/tde-21052012-154521/publico/schucman\\_corrigida.pdf](https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/47/47134/tde-21052012-154521/publico/schucman_corrigida.pdf)
- Silva, M. L.** (2015). Miscigenação e biopolítica no Brasil. *Revista Brasileira de História e Ciências Sociais*, 8, 192-210. <https://periodicos.furg.br/rbhcs/article/view/10480/6822>
- Silva, P. E.** (2017). O conceito de branquitude: reflexões para o campo de estudo. In T. M. P. Müller & L. Cardoso (Orgs.), *Branquitude: estudos sobre a identidade branca no Brasil* (l. 122, paginação irregular, Kobo livros). Appris.
- Souza, M.** (2020). *Projeto proíbe monumentos em homenagem a escravocratas*. Câmara dos Deputados. <https://www.camara.leg.br/noticias/711852-projeto-proibe-monumentos-em-homenagem-a-escravocratas/>
- Veiga, E.** (2021). Entenda o marco temporal e saiba como ele atinge os povos indígenas do Brasil. *Brasil de Fato*. <https://www.brasildefato.com.br/2021/08/25/o-que-e-o-marco-temporal-e-como-ele-atinge-os-indigenas-do-brasil>
- Velandia, S.** (2021). Por que as estátuas coloniais estão sendo derrubadas na América? *Global Voices*. <https://pt.globalvoices.org/2021/03/12/por-que-as-estatuas-coloniais-estao-sendo-derrubadas-na-america/>

# USOS E ABUSOS DE UMA VIDA TRANS A PARTIR DO MOVIMENTO TRANSVACINADOS

*Gabriel Luis Pereira Nolasco*

*Carla Cristina de Souza*

*Anita Guazzelli Bernardes*

Fomos surpreendidos, no dia 11 de março de 2020, com o pronunciamento em rede nacional feito pelo diretor-geral da Organização Mundial da Saúde (OMS), Tedros Adhanom Ghebreyesus, de Genebra, na Suíça, sobre a iminência de um novo vírus, tão letal e destrutivo quanto uma bomba atômica. A pandemia tensiona as formas biopolíticas de fazer viver e deixar morrer, intensificando uma política de fazer morrer ou fazer viver como efeitos de uma geopolítica que divide o mundo em vidas matáveis e vidas dignas de serem vividas, ou seja, uma política de morte chamada de necropolítica (Mbembe, 2016). A lógica biopolítica de agenciamento dos corpos se perfaz em um modo de produção capitalista; uma política neoliberal, branca, heteronormativa, patriarcal-colonial (Preciado, 2020).

A covid-19 alterou nossos modos de existência, sobretudo nosso contato com os espaços das redes sociais se intensificaram, tendo em vista que, após o início pandêmico, o local das mídias sociais (em especial *Twitter*, *Instagram* e *Facebook*) se tornou cada vez mais a única terra habitável para uma parte da população, principalmente aquela para quem o “fique em casa” foi possível, e com ela passamos a experimentar novas maneiras de se relacionar e interagir. O espaço on-line acabou se tornando um local para que pudéssemos fortalecer nossos vínculos afetivos, sociais e de trabalho, porém também recrudescer a circulação de discursos de ódio e, conseqüentemente, de práticas de violência e exclusão.

No instante em que a pandemia se instaurou, parecia que tudo era possível e legítimo no ambiente on-line, inclusive os posicionamentos considerados mais reacionários. A rapidez com que seus conteúdos viralizam no campo digital abre margem para um lado virar “likes” e de outro ser boicotado pela cultura do cancelamento. Isso abriu possibilidades para um fluxo de informações que criaram situações

novas e deram expansão para o uso da máxima “liberdade de expressão”, nas qual se operam práticas, objetivadas como negacionistas, que se tratam de arranjos de uma política de morte, em que o outro diferente de mim é convocado a ocupar uma posição de subalternidade: “Os fluxos informativos e a cultura midiática assumem centralidade nos modos de percepção, leitura e construção social da realidade”, como bem apontou Carla Montouri Fernandes et al. (2021, p. 54). A “liberdade de expressão” potencializou certa modalidade de subjetivação: o sujeito soberano e sua forma indivíduo.

Os meios de comunicação agenciaram novas modalidades de subjetivação, ao passo que intensificaram aquelas que já tinham forma, como analisaram Richard Miskolci e Larissa Pelúcio (2017). Segundo os(as) autores(as), buscamos através da sociabilidade on-line formas de negociar reconhecimento e cidadania a partir dos modos como nos tornamos sujeitos, e aqui colocamos que: reconhecendo como sujeitos que não são mais os mesmos que antes da pandemia. Seguindo a máxima foucaultiana, somos aquilo que estamos em vias de deixarmos de ser. É assim que nos tornamos sujeitos, a partir dos encontros com a cultura e seus processos históricos, sociais, econômicos; nós nos tornamos sujeitos com base em nossas práticas, os efeitos são os modos de subjetivação de um determinado momento no tempo. Da mesma maneira que esses modos de sociabilização pelas redes criaram transformações sociais consideradas importantes, tais como formas de manter laços, encontros, transmitir conhecimento, escuta, cuidado e continuar minimamente nos comunicando com o outro, mantendo-nos informados, sobretudo em relação à pandemia, também se intensificaram nessas redes desafetos, ódio, mentiras; e com o advento da vacinação, isso que é nomeado de negacionismo ganhou expansão.

O enunciado do negacionismo toma forma como um modo de marcar a negação da ciência. Assim, seriam negacionistas “aqueles” que expressam descrédito em relação ao que se profere como verdade pela ciência. Escrevemos como “aqueles” justamente porque o pronome se refere aos agenciamentos de um pensamento negacionista: neoliberalismo, patriarcalismo, racismo, masculinismo, heterossexismo. Esses agenciamentos, que conformam uma política de morte, têm no negacionismo uma das formas de subjetivação. O que está em jogo não é a ciência em si mesma, e sim uma política de morte que investe controversamente contra elementos heterogêneos, como justificativa de uma prática de “liberdade”, a liberdade do indivíduo.

No Brasil, o negacionismo ganhou proporções gigantescas, sobretudo depois do posicionamento do presidente da República, Jair Bolsonaro (Partido Liberal – PL), logo quando surgiu a vacina da Pfizer/BioNtec contra a covid-19. Na sua fala, em um evento que ocorreu em Porto Seguro, na Bahia, Brasil, em 2020, quando já havia milhares de famílias enlutadas diante da contaminação pelo vírus



e da falta de informações e políticas públicas que garantiriam os mínimos sociais, o presidente foi categórico ao afirmar em relação à política de vacinação como possibilidade de frear os casos de contaminação e morte: “lá no contrato da Pfizer está bem claro, nós não nos responsabilizamos por qualquer efeito colateral. Se você virar um jacaré, é problema seu”.

A declaração, fortemente carregada de anticientificismo e deboche, repercutiu em todos os canais de comunicação brasileiros, abertos e fechados, desde redes televisivas até os principais canais nas mídias sociais, e acabou por potencializar a insegurança de quem já não acreditava na existência do vírus – ainda menos na política de imunização, por conseguinte. O mais importante não era a fala em si, mas seu efeito viral; seu potencial pandêmico de sair do cercadinho e ganhar rede nacional. Repercutiu nas redes e nas modalidades de subjetivação. Torna-se fácil falar: é um sujeito soberano que fala como uma questão individual, uma opinião pessoal. Os deslocamentos possíveis ocorrem entre o que se produz por um discurso como estratégia de imunização, em termos de coletividade, e um discurso como estratégia de individualização desse indivíduo soberano.

Tal fala é possível de acontecer quando há pregnância, quando há condição para que não seja apenas um evento opaco. Diz-se de uma política de Estado que se concentra em disseminar uma política de incertezas e inseguranças para a população, especialmente entre aqueles grupos em condições de maior desproteção e precarização. No caso da covid-19, os(as) mais desprotegidos(as) vivenciaram e ainda vivenciam nos seus corpos/lares a falta dessa “proteção”. A política socioassistencial desenvolvida pelo Estado não foi suficiente; pelo contrário, o recurso disponibilizado, ainda que insuficiente para qualquer “miserável”, exigia desse corpo uma certa desumanização, desqualificação para que se obtenha o direito à “humanidade”, ou seja, o mínimo se torna máximo.

Os movimentos antivacina não são conformações inéditas. No Brasil, no início do século XX, a Revolta da Vacina apontava para formas de recusa às estratégias de imunização do sanitarismo campanhista. Entretanto, é importante considerar que, quando se situa o movimento antivacina no nosso presente, trata-se de uma outra modalidade que o justifica. Não é o mesmo agenciamento, portanto, não são os mesmos mecanismos políticos que lhe dão forma. O movimento antivacina hoje é engendrado por certas intensificações de uma política de morte, em que os enunciados da “liberdade de expressão” e da “liberdade de escolha do indivíduo” estão amarrados a uma racionalidade neoliberal e do sujeito soberano. Achille Mbembe (2016) apresenta uma análise sobre as relações de poder engendradas por um necropoder, no qual estão em jogo soberania, biopolítica e necropolítica. E é nesse arranjo que o movimento antivacina toma forma e se potencializa. Não se trata de uma guerra de terror à vacina, trata-se de uma guerra de terror ao outro.

No Brasil, a ultradireita se fortalece na negação da estratégia de vacinação sobre a população; uma porcentagem significativa – ainda que mínima, conforme demonstram os dados dos consórcios dos veículos de imprensa – que escolheu não se vacinar. Em Campo Grande, Estado de Mato Grosso do Sul, onde nos situamos, verificamos durante a escrita deste capítulo a aplicação de 716,05 mil vacinas de primeira dose, 661,03 mil de segunda e 341,11 mil de terceira, que representam uma cobertura vacinal da população da cidade de 79,05%, 72,95% e 39,47% com cada uma delas, respectivamente.

## DOS NÃO VACINADOS AOS TRANSVACINADOS

Recentemente, um movimento nomeado de transvacinados ganhou expansão no Brasil e é destaque nas nossas reflexões neste capítulo, sobretudo na rede social *Twitter*. O movimento defende que seus(suas) adeptos(as) não tomam a vacina contra covid-19 porque já “se sentem vacinados”. Segundo suas argumentações, são sujeitos que “se sentem vacinados em um corpo não vacinado”. Além do posicionamento antivacina, outra problemática precisa ser colocada em análise: a alusão que fazem ao movimento de pessoas transgênero, transexuais e travestis no Brasil, que são tomadas como trans por não se sentirem identificadas com o gênero que lhes foi designado no nascimento. Sobre essa discussão, no que diz respeito a uma identidade social, Judith Butler (2016) e teóricos/as *queer* nos ajudam a avançar em termos de reconhecimento e cidadania. O que nos interessa aqui refletir é justamente essa captura de uma modalidade de subjetivação a partir de um jogo de uma política de morte.

A afirmação política de outras formas de subjetivação, produzidas pelo movimento trans (transgêneros, transexuais e travestis), está amarrada a uma dimensão coletiva de lutas por acesso a direitos sociais, por reconhecimento, por pertencimento – por uma política de fazer viver. Considerando que o Brasil é o país que mais mata essa população, sua afirmação política é uma estratégia de vida. Dessa forma, o movimento de pessoas trans não se refere a uma forma individual, mas a uma afirmação coletiva; não se trata do sujeito soberano, mas de um sujeito coletivo. A política que está em jogo nas diferentes modalidades de afirmação é a da vida.

O movimento antivacina, com relação ao acesso à imunização, desloca um enunciado de afirmação de vida para um enunciado ubuesco, grotesco (Foucault, 2001). Há uma torção da figura trans que produz a intensificação de argumentos transfóbicos, de subalternização às populações. Esse deslocamento do significado do prefixo trans captura um movimento histórico e político. Ele desloca esse movimento, propiciando atualizar velhos conceitos: nojo, grotesco, abjeto (Butler, 2016). Não se trata apenas de utilizar um mesmo prefixo, mas da polí-

tica de morte que governa esse processo. O que, a princípio, apresenta-se como uma “brincadeira” com palavras se apoia no que Michel Foucault (2001, p. 15) discutiu em um dos seus seminários: “dever-se-ia definir uma categoria precisa de análise histórico-política, que seria a categoria do grotesco ou do ubuesco”. Essa análise do grotesco permite a compreensão de que o sujeito transvacinado, desqualificado e que nos faz rir faz parte inerente de mecanismos de poder. Não é um acidente, está no jogo político e é essencial para a soberania arbitrária. Soberania essa que Mbembe (2016) aponta como modalidade de governo do necropoder, e que Judith Butler (2021) analisa em discursos de ódio. Portanto, não se trata de um negacionismo da ciência que está em jogo, mas de uma política de morte e afirmação de um indivíduo soberano.

O prefixo *trans*, apesar de não ter sido inventado por aquelas pessoas que passaram a ser nomeadas como *trans*, como afirmaram Sara Wagner York, Megg Rayara Gomes Oliveira e Bruna Benevides (2020), tornou-se uma identidade política, sobretudo com a potencialização dos ativismos, da incorporação do pensamento *queer* na academia e no campo social, agenciando modos como performam corpos e subjetividades. Essa luta política critica as regras normativas que legitimam e reiteram a naturalização das violências que são cometidas contra corpos de pessoas tomadas como desviantes do sistema heteronormativo presente no discurso hegemônico da diferença sexual (Haraway, 1995), tais como *gays* e *trans*, através de um ideal de humanidade em referência a uma “matriz de inteligibilidade” (Butler, 2016). Como identidade política, busca romper com o processo de vulnerabilização e extermínio de corpos considerados socialmente abjetos, fazendo um enfrentamento contra esse projeto de extermínio, contra as “políticas da morte”, que tornam seus corpos matáveis, contra a necropolítica (Mbembe, 2016). Podemos considerar que há, nos termos de Toni Morrison (2019), um processo de “outremização”<sup>1</sup>, uma prática institucionalizada de tornar natural a morte de alguns corpos considerados não humanos. Desse modo, essa compreensão é uma divergência crucial que nos indica o investimento político e grotesco dos transvacinados.

A fim de compreendermos a dimensão dessa violação do movimento transvacinado em relação aos corpos *trans* e como a presença do Estado fomenta e legitima tal posicionamento, à frente iremos refletir sobre o movimento “transvacinados” e o que isso diz sobre uma sociedade cis-heteronormativa brasileira, principalmente quando se experienciam os efeitos das normas vigentes no patriarcado-colonial (Preciado, 2020), de um colonialismo de gênero e de um Estado antivacina que

1 Morrison (2019) traz essa prática de outremizar para refletir sobre as vidas de pessoas negras durante a escravização, mas, trazendo para o presente, acreditamos que há uma possibilidade de deslocamento para compreender os contextos em que vivem as pessoas *trans*.

precariza as políticas públicas e a vida e potencializa a morte e as desigualdades, a partir da sua omissão em relação à implementação de políticas de prevenção em saúde diante de uma pandemia. Essas dimensões foram acompanhadas a partir dos espaços das mídias digitais.

## **NARRATIVAS TRANSVACINADOS E O QUE HÁ DE TRANSFÓBICO**

O movimento de pessoas “transvacinadas” ganhou dimensão no Brasil, sobretudo, após um vídeo que circulou no *Twitter*, em que uma influenciadora digital, Ana Paula Palagar, aparece com uma camiseta escrita: “transvacinados – me sinto vacinado em um corpo não vacinado”. No vídeo, a *influencer* reitera a importância do movimento e afirma, inclusive, que há adeptos(as) de outros países no ocidente; pede respeito pela sua escolha de não tomar a vacina por se sentir vacinada e faz uma comparação da sua possibilidade de escolha como o mesmo pedido dos movimentos de pessoas *trans*, “da mesma forma que as pessoas são respeitadas como *trans*, nós também queremos ser respeitados.” (retirado do vídeo compartilhado no *Twitter* em 02 de março 2022).

A narrativa mostra a tentativa do movimento de fazer uma assimilação com o que representa o processo de transição de gênero de pessoas *trans*, como direito ao reconhecimento e de sua cidadania, como se fossem simples “escolhas/opções”. Essa conduta, evidentemente, possui uma dimensão política, pois promove, por via da afirmação da existência de um corpo por meio da ridicularização, a violação dos corpos *trans*. Seus enunciados de “reconhecimento” aqui são compreendidos como estratégias de desqualificação de um movimento coletivo e, sobretudo, contribuem para a aniquilação de uma dimensão política, de um corpo que é político em última instância. Assim, o discurso grotesco no qual se situa o movimento transvacinados opera a partir de mecanismos de poder que se utilizam da afirmação da existência dos corpos *trans*, mas como afirmativa necessária para que o “outro” seja inventado, afirmado; para que se crie o sujeito humano.

Nesse sentido, é preciso dizer que o “outro” exista para que o “eu/sujeito” humano também possa existir, como o “exterior constitutivo”, “um exterior abjeto que está, afinal, ‘dentro’ do sujeito como seu próprio e fundante repúdio” (Butler, 2000, p. 113). Assim, não se trata de um reconhecimento no campo dos direitos sociais e de viabilidade de vida, afinal, o Brasil é o país que mais mata pessoas *trans* e sua diversidade, o que faz da afirmação de “reconhecer” a existência dos corpos *trans* uma falácia, insuficiente no sentido de reconhecimento de uma existência, um discurso ubuesco. O jogo é consciente e perverso. É justamente para que se crie uma dimensão binária do humano/não humano, na qual o coletivo *trans* ocupa o espaço da abjeção. Muito menos se trata de tornar uma vida vivível, pois a dimensão política do movimento *trans* é uma afirmação da vida, um “pedido de

permissão” para viver, busca por legitimidade para poder existir enquanto vida que nunca foi socialmente aceitável, e dos transvacinados, um deslocamento grotesco para afirmação do “eu”. Há, desse modo, uma dupla vetorização da dimensão viral e grotesca do movimento antivacina: uma trajetória de abjeção aos corpos trans como corpos políticos, ao desqualificar a experiência trans; e uma trajetória de abjeção ao outro, ao desqualificar a possibilidade de infectar outros corpos.

Recentemente, no *Twitter*, a então deputada federal Carla Zambelli (partido PSL de São Paulo, o mesmo pelo qual o presidente se elegeu na sua campanha em 2018) defendeu o movimento de pessoas “transvacinadas”, compartilhando o vídeo de Ana Paula Palagar no seu perfil pessoal. A deputada disse: “sou *trans* e quero ser respeitada. Transvacinada. Meu corpo, minhas regras” (retirado do *Twitter* em 02 de março 2022). O uso da frase “meu corpo, minhas regras” (narrativa que faz parte de um movimento maior desencadeado em 2014, pauta importante para determinada agenda feminista), através do Coletivo Feminismo sem Demagogia, foi uma campanha contra as violações dos direitos das mulheres, do seu corpo. Elas se utilizaram da campanha para pedir por legitimidade da existência de corpos não padronizados (gordos, negros, deficientes, *trans* e outros socialmente lidos como “imperfeitos”). O movimento transvacinados faz uma captura estratégica das terminologias da campanha, novamente deslocando o investimento social e coletivo do enunciado, da afirmação de vidas possíveis, transportando-o para a individualização do eu.

As redes sociais como o *Twitter* criaram estratégias de comunicação, como Fernandes et al. (2021) descreveram, fazendo com que qualquer um se torne um *expert* e produtor de conteúdo. Esse é um lugar onde “há um sentido coletivo de produção que favorece a circulação de um número cada vez maior de conteúdos que interferem na qualidade das informações” (Fernandes, Oliveira, Gomes, & Chaves, 2021). No *Twitter*, todas as pessoas têm autonomia para afirmar qualquer conhecimento, sem averiguação. Há uma incitação à tal da “liberdade de expressão”, ao ubuesco das liberdades individuais. Sem a possibilidade de um filtro que garanta a veracidade das notícias e discursos ali proferidos, as narrativas podem ganhar expansão e novos seguidores(as). Após a circulação do vídeo da Ana Paula Palagar, várias pessoas passaram a se identificar com o movimento e inserir no seu perfil: “transvacinado”. Nesse sentido, o espaço da internet, como também um agenciamento das formas de nos conduzirmos, vem se tornando uma potência ubuesca para o empreendedorismo da ultradireita e das distintas modalidades de extermínio de vidas.

Perceber o uso do prefixo trans foi crucial para refletirmos que a investida política dos transvacinados não se apoiava unicamente na antivacina (podendo esse nunca ter sido o objetivo), mas antes investia na desqualificação das vidas trans e outras vidas subalternizadas, por meio de se fazer risível. Investir nas narrativas

de “reconhecimento” e “respeito” é necessário justamente para que, por meio da afirmação desses corpos, possa também haver o extermínio deles; sua prática vai em direção contrária à da indiferença, do não ver. O grotesco parece receber visibilidade, palco; é atravessado pelo risível, o ridículo, e necessário nessa estratégia política para que se opere a “outremização” (Morrison, 2019), uma prática que reforça a construção de um “outro” – aquele tomado como diferente, diverso, surge dentro de um quadro de diferenciação, produzindo assim desigualdades (Brah, 2006), diferente de si, como forma de se constituir a si mesmo como humano e esse “outro” como desumano, afastando-o da humanidade. O grotesco, nesse sentido, como avalia Foucault (2001), legitima um certo tipo de subjetivação que autoriza o assujeitamento diante da norma, é um investimento para que o “outremizado” (nesse contexto, os corpos *trans*) sejam violados.

Em referência a uma notícia sobre um homem *trans* que havia sido demitido do seu emprego após anunciar a sua gravidez. Sim, um corpo *trans* homem é passível de gestar. Uma usuária do *Twitter* que se identifica com o movimento transvacinado tuitou: “assim como este *trans*, eu também quero ser respeitada. Eu sou transvacinada, respeitem minha forma de me sentir” (retirado do *Twitter* em 02 de março 2022). Uma outra usuária compartilhou o vídeo e afirmou: “Também me sinto #transvacinado e quero meus direitos... defensores das minorias, vidas transvacinadas importam!” (retirado do *Twitter* em 02 de março 2022).

A violação aqui se faz por uma política do risível, por um discurso que nos faz rir; rimos da vida do outro. O “rir da vida do outro” opera também como uma ferramenta de aniquilação de um corpo. Toni Morrison (2019), na análise que faz sobre as diferentes modalidades do racismo, inspira-nos a compreender que alguns procedimentos narrativos são estratégias de violação de corpos. Não se trata nos transvacinados especificamente de corpos negros, e sim de corpos subalternizados, mas também tornados estrangeiros. A autora escreve: “O risco de sentir empatia pelo estrangeiro é a possibilidade de se tornar estrangeiro” (Morrison, 2019, p. 54). Para não se tornarem estrangeiros, os transvacinados fazem rir, permitem uma ubuesca identificação da sua humanidade por meio da risada. A risada é sobre o corpo do estrangeiro. Ao invés de rir do transvacinado, ri-se dos corpos *trans*. O corpo *trans* é tornado um corpo que faz rir.

Houve uma crítica por parte dos transvacinados aos estabelecimentos no Brasil que solicitaram a carteira de vacinação para a entrada das pessoas nos espaços de lazer, bem como nas escolas e universidades. Segundo um transvacinado, “é a discriminação institucionalizada dos *trans* [transvacinados] pela mesa diretora” (retirado do *Twitter* em 02 de março 2022). Diante dessa narrativa, podemos considerar que, “frente à transfobia instaurada por um Estado aniquilador” (York, Oliveira, & Benevides, 2020, p. 04), há uma política de discriminação institucionalizada e estrutural de fato, mas essa não é com os transvacinados; é

com a vida de pessoas transexuais e travestis no Brasil que resistem em busca do direito a uma vida vivível e não risível. Essa cisão entre vidas vivíveis e vidas não vivíveis possibilita certos enquadramentos sobre corpos/populações, produz a partir de atos normativos quais vidas serão dignas de serem vividas, isto é, “que vida será digna de ser preservada e que vida será digna de ser lamentada” (Butler, 2015 p. 85), pela viabilidade de se fazer ouvir, criar, ser/estar em todos os espaços. Com as pessoas que supostamente estão reivindicando o direito de não tomar a vacina, o então presidente, na sua representação enquanto gestor do estado brasileiro, na realidade compactua, fortalece, fomenta o movimento, o que fica evidente nos seus pronunciamentos presidenciais. Segundo o “Dossiê assassinatos e violências contra travestis e transexuais brasileiras em 2021”, elaborado anualmente pela Associação Nacional de Travestis e Transexuais do Brasil (Antra) e escrito por Bruna Benevides, “o Brasil é um dos países do mundo que ignoraram as recomendações dos órgãos de saúde para fortalecer políticas neoliberais, aproveitando-se deste momento de crise mundial para retirar mais direitos trabalhistas e implementar medidas negacionistas. Os impactos da crise da covid-19/Sars-Cov2 foram agravados pelas inações do estado. ... Não sabemos exatamente quantas pessoas *trans* morreram vítimas da covid-19, porque não há garantia do respeito ao nome social ou identidade de gênero das pessoas trans nos registros médicos ou atestados de óbito, o que dificulta a identificação dessas pessoas” (Benevides, 2022, p. 97).

O movimento transvacinado em nada se assemelha à luta de pessoas *trans* no mundo. Trata-se de um ato individual, de afirmação de uma soberania, e não de uma singularidade. É soberania pois recai sobre outros corpos para afirmar a si mesmo. Torna-se imprudente associar a discussão do reconhecimento e despatologização das identidades trans (Favero, 2020) a um movimento espúrio e reacionário como o dos transvacinados, que são adeptos da possibilidade da morte diante de uma pandemia que já causou milhões delas. Em um país como o Brasil, que ocupa uma posição “de pódio” no *ranking* de países que mais matam pessoas transexuais e travestis no mundo, conforme avaliou o mesmo Dossiê da Antra citado anteriormente.

Ao contrário do imaginário do senso comum, ser uma travesti é o reconhecimento de um outro corpo possível, legítimo, além daquele normatizado. É a constituição de uma identidade real (quando apresenta materialmente seu corpo), social (quando transita entre os espaços) e política (quando reivindica direitos – de fato e de direito) (York et al., 2020, p. 02).

A autodeterminação está intrinsecamente ligada a uma viabilidade de existência, pois corpos considerados abjeções, ininteligíveis, segundo opera a “matriz da inteligibilidade” (Butler, 2016), ainda não possuem direito a uma vida vivível, à humanidade e ao difícil acesso às políticas sociais. Algo contrário do posicionamento de pessoas transvacinadas, cuja “autodeterminação”, além de não estar

intimamente correlacionada à sua possibilidade de viver, viola toda construção de uma coletividade política, que resiste pela vida colaborando mais para sua precarização (Favero, 2020). Como apontado por York, Oliveira e Benevides (2020, p. 09): “Representatividade importa se pressupor compromisso social, senso de coletividade, compromisso com a transformação e ruptura das estruturas transfóbicas e de exclusão”. Os transvacinados operam pelas vias da individualização. Não são representativos e muito menos reconhecem as vidas trans no campo político e social. Muito distante de tal suposição, é uma “tecnologia de poder que utiliza esses discursos e tenta fazê-los funcionar” (Foucault, 2001, p. 18), são enunciados que ganham visibilidade pelo risível, estrategicamente aliados à política de Estado, discursos que reforçam uma “transfobia estrutural” (York, Oliveira, & Benevides, 2020).

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nossos investimentos nesse capítulo buscaram desmontar a percepção de que o movimento transvacinados estava unicamente associado aos argumentos falaciosos sobre a eficácia da vacina como modos de enfrentamento a um vírus. O movimento antivacinas, no entanto, deliberadamente trata de mais um mecanismo de poder, que se associa ao campo do reconhecimento trans como estratégia de desqualificação das suas vidas. Quanto à postura do estado brasileiro em relação aos transvacinados, podemos considerar que o seu não posicionamento reflete, em certa medida, no modo como são conduzidas suas políticas de exclusão, sustentadas por uma “transfobia estrutural”. Nesse sentido, podemos considerar que ele está representado nesse movimento que se constituiu, que se utiliza de uma luta coletiva, e faz com que seja associado a práticas ilegais que destroçam não somente a vida e a legitimidade das pessoas trans, mas de todas as pessoas compromissadas com a segurança da população. Nesse sentido, o movimento antivacina toma proporções nas redes sociais, como no *Twitter*. Junto à nomeação de “transvacinados”, os perfis também eram compostos pela bandeira do Brasil, que se tornou símbolo do nacionalismo, patriotismo conservador, reacionário e de ultradireita no país.

Nossa imersão nesses espaços *on-line*, como pesquisadores(as) e/ou usuários(as), possibilitou percebermos os avanços dessa onda fascista que opera no presente, a qual se associa a discursos ubuescos, como a disseminação nas redes sociais de notícias incitadoras de uma política de morte, de falsas notícias<sup>2</sup> ou notícias que fazem rir – inclusive, se voltarmos no tempo, precisamente nas últimas eleições no

2 “90% dos eleitores de Bolsonaro acreditaram em *fake news*, diz estudo”. <https://www1.folha.uol.com.br/poder/2018/11/90-dos-eleitores-de-bolsonaro-acreditaram-em-fake-news-diz-estudo.shtml>



país, foram intensificados esses discursos, que fizeram circular a disseminação do pânico moral entre a população e a separação entre vidas vivíveis e vidas matáveis.

Por último, é possível pensar que, para além de todos os absurdos que rondam esse movimento e de toda violação que se produz contra a população *trans*, afinal, como bem nos lembra Favero (2020, p. 413), “as transexualidades e travestilidades permanecem impressas na Classificação Internacional de Doenças (CID) e no Manual Diagnóstico e Estatístico de Transtornos Mentais (DSM)”, e também da iminência de frear o vírus que nos colocamos a pensar e produzir este capítulo, de modo a refletir que contra fascistas e um vírus se vence o inimigo produzindo ciência, segundo princípios éticos, políticos, estéticos e em prol de uma responsabilidade social e coletiva.

## REFERÊNCIAS

- Benevides, B. G.** (2022). *Dossiê assassinatos e violências contra travestis e transexuais brasileiras em 2021*. Distrito Drag; ANTRA.
- Brah, A.** (2006). Diferença, diversidade, diferenciação. *Cadernos Pagu*, 26, 329-376.
- Butler, J.** (2000). Corpos que pesam: sobre os limites discursivos do “sexo”. In G. L. Louro (Org.), *O corpo educado: pedagogias da sexualidade* (pp. 151-168). Autêntica.
- \_\_\_\_ (2015). *Quadros de guerra: quando a vida é passível de luto?* (7ª ed.). Civilização Brasileira.
- \_\_\_\_ (2016). *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*. Civilização Brasileira.
- \_\_\_\_ (2021). *Discursos de ódio – uma política do performativo* (1ª ed.). Unesp.
- Favero, S.** (2020). (Des)epistemologizar a clínica: o reconhecimento de uma ciência guiada pelo pensamento cisgênero. *Revista Brasileira de Pesquisa (Auto)Biográfica*, 5(13), 403-418.
- Fernandes, C. M., Oliveira, L. A., Gomes, V. B., & Chaves, F. R.** (2021). Negacionismo Científico análise da repercussão no *Twitter* acerca da vacina do covid-19. *Prisma.com.*, 45, 52-63. <http://hdl.handle.net/20.500.11959/brapci/168365>
- Foucault, M.** (2001). *Os anormais*. Martins Fontes.
- Haraway, D.** (1995). Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. *Cadernos Pagu*, 5, 7-41. <https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/cadpagu/article/view/1773>
- Miskolci, R. & Pelúcio, L.** (2017). Gênero, sexualidades e mídias contemporâneas: do pessoal ao político. *Revista Estudos Feministas*, 25(1), 263-268.
- Mbembe, A.** (2016). *Necropolítica*. Arte & Ensaios, 2(32), 123-151.
- Morrison, T.** (2019). *A origem dos outros: seis ensaios sobre racismo e literatura*. Companhia das letras.
- Preciado, P.** (2020). *Um apartamento em Urano – Crônicas da travessia*. Zahar.
- York, S. W., Oliveira, M. R. G., & Benevides, B.** (2020). *Travesti Textual (in)submiss* Manifestations. *Revista Estudos Feministas*, 28(2), 1-12.

# ESPERANÇA POR DEMARCAÇÃO

Toda amanhã, começa a resistência,  
A caminhada guarani Kaiowá, a luta vem de geração a geração,  
Luta pra caminhar nesse chão,  
A esperança por demarcação,  
Trajetória de história,  
De jovens,  
Mulheres,  
Guerreiros,  
Lutaram, viveram na beira da estrada, e outros continua vivendo até hoje,  
O barraco de lona é seu lar,  
Sem terra pra morar, vivendo assim, ainda pra sociedade,  
São passado pela rádio e tv, que somos invasores,  
Mas, somos verdadeiros donos desse chão,  
O que passa na televisão,  
São patrocinado,  
Pelo latifúndio,  
Nossa luta, nessa história, perdemos o nosso sagrado,  
Territorial,  
Remédio tradicional,  
Conhecimento memorial,  
Casas tradicional,  
Só pra lembrar, tivemos perda,  
Mas não deixamos morrer,  
Tivemos no campo de batalhas,  
Continuamos sobre ataques,  
Estamos resistindo,  
Feridas que ficaram,  
Pra mostrar, que vamos continuar resistindo,  
O sangue pelo chão, e a nossa demarcação,  
A história na memória ficou,  
O amor pela mãe terra, está em nossos coração.  
Vou falar a real, nessa estrada de chão até meu tekoha tradicional,  
E resistência total,

Na estrada barraco de lona, na calada da noite ver farol alta,  
Pode ser um sinal,  
Sinal de ataque por aqui acontece toda noite,  
Autoridades vão dizer é normal,  
Pra quem mora nessa estrada, na retomada, tudo é real,  
Nesse momento assim o ataque sempre é letal,  
O discurso de amanhã, vai ser, só estão defendendo a sua propriedade,  
Se assim por aqui, imagina o que pode acontecer na cidade,  
Só tem um lembrete,  
Pra essa sociedade,  
Aqui estamos sem,  
Território,  
Madrugada família desesperado,  
Família sendo atacado,  
Trabalho explorado,  
Nota aí o que vem acontecendo,  
Somos a resistência,  
Somos povo Guarani Kaiowá,  
A luta por aqui é permanência,  
De sol a sol, de chuva a chuva,  
Vento a vento, frio a frio,  
De tempo a tempo,  
A história, de resistência e sobrevivência.

Chega pra cá, pra gente trocar umas ideias,  
O seus relatos da sua quebrada é bem pesado,  
Daqui da minha comunidade são relatos da noite,  
Segurança ameaça ataca na virada da madrugada,  
Viu a diferença sente, a realidade,  
Mais comunidade já fica ciente,  
Vamos trocar essa idéias aqui e diferentes,  
ataque é frequente, o que resta e reza para sagrados,  
Sente o clima dessa comunidade,  
Quando tu volta pra sua cidade,  
Pode escrever e relatar, pra sociedade,  
Por aqui os guarani Kaiowá passa todos os dias por resistência,  
Da cidade pra cá, tudo é diferente,  
Estrada de chão, caminhar sozinho pode cair em uma cilada,  
Qualquer coisa, vai acusar a bebida alcoólica,  
Pra eles é normal, coloca no título de jornal,  
Por aqui o perigo é geral,  
Melhor para de narrar o que acontece,  
Na minha regional,  
Por aqui povo tem esperança de voltar para suas terra tradicional...

Flores da terra,  
Guerreiros da terra vermelha,  
Flores que nascem no meio das pedras,  
Guarani Kaiowá que resiste, no meio dos,  
Agrotóxicos,  
Exploração,  
Discriminação,  
Preconceito,  
Invasão,  
No meio desses ataques,  
Renasce todos os dias uma força que vem dos nossos ancestrais,  
Viva a resistência,  
Viva os Guarani Kaiowá.

Se contar a história Guarani Kaiowá, são fatos e história real,  
História que pode ser um documentário,  
Poderia ser roteiro de filme,  
Poder ser uma série, conto, resistência, sabedoria tradicional,  
Mais essa resistência,  
jamais será contada nesses roteiros,  
Mais quem guia esses roteiros hoje, e eu você, todos Guarani Kaiowá,  
E aqueles que curti e compartilha.

**Fabio Turibo**

# **CORPO E VIOLÊNCIA NA POESIA BRASILEIRA CONTEMPORÂNEA:** UMA LEITURA DE “RONDÓ DA RONDA NOTURNA”, DE RICARDO ALEIXO

*Paulo Eduardo Benites de Moraes*

## **CONSIDERAÇÕES INICIAIS**

A presente proposta de estudo em torno do tema “Corpos e violência na poesia brasileira contemporânea” é um desdobramento de projetos anteriores cujos interesses focalizam as relações entre arte, literatura e imagem sob perspectivas contemporâneas. Desse modo, o presente capítulo manifesta a continuidade de um trabalho de pesquisa que tem como principal linha de força a aproximação da literatura brasileira ao campo dos estudos das imagens a fim de formar um repertório de leituras que fundamentem as análises de obras produzidas em contextos de violência, recuperando resultados já alcançados em projetos anteriores bem como apontando para a necessidade de enfoques em temas ainda pouco explorados.

Apresentamos aqui um recorte delimitado à poesia brasileira contemporânea produzida por poetas negros e suas relações com as possibilidades de configuração das imagens. Além do recorte temporal também proponho um recorte temático para pensar de forma mais detida algumas tendências estéticas que apontam para a dialética de continuidade e ruptura de temas da nossa tradição poética. Elenco, dentre várias tendências, as imagens configuradas sob o efeito da fragmentação e montagem dos corpos em contextos de violência.

Partindo de fundamentos críticos em torno das relações de permanência e ruptura da tradição literária brasileira, o texto se interessa a um mergulho mais profundo de reflexão cuja concepção de tempo se dá pela descontinuidade. Isso significa pensar que o curso da história e o posicionamento do sujeito diante do tempo se dão numa relação dialética entre continuidade e ruptura, entre passado e presente. A literatura, por sua vez, explora exatamente esse momento ambíguo, a conexão entre os tempos e as possibilidades de sentidos que decorrem dessa tensão.

No contexto da literatura contemporânea os jogos entre os processos de descontinuidade do tempo acentuaram a publicação de obras que se detêm aos espaços lacunares de nossa história. Os contextos de violência são ricos para se pensar a tensão entre o que se mostra e o que se esconde, se reprime. Diante desse contexto, as obras revisitam continuamente esses espaços, as zonas de sombras de nosso passado, para pensar o presente. O resultado é a expansão dos limites da linguagem estética e de obras marcadas pela heterogeneidade de suas composições. Escolhemos, para o presente trabalho, o poema “Rondó da ronda noturna”, de Ricardo Aleixo. O poema selecionado situa o desaparecimento dos corpos negros e a presença dos rastros do passado que retornam como imagens fantasmagóricas. O poema integra um quadro de obras produzidas em um contexto de violência cujas marcas estilísticas se revelam pela configuração de imagens de controle dos corpos e pela fragmentação da linguagem.

## LITERATURA PRODUZIDA EM CONTEXTOS DE VIOLÊNCIA

Este texto parte do pressuposto crítico de que o escravismo deve ser entendido como um trauma constitutivo da formação social brasileira. Para tanto, apresentamos reflexões sobre como a poesia brasileira contemporânea expressa a barbárie e a violência contra os corpos negros dizimados ao longo da história. Neste ponto, é imprescindível dialogar com a tradição crítica da literatura brasileira segundo a qual é possível fazer uma interpretação da história nacional pautada pela violência, o que nos permitiria pensar a constituição formal das obras artísticas centrada na percepção dos conflitos sociais que as envolve. Tal posicionamento crítico aponta para a impossibilidade de uma síntese totalizante desses processos históricos, o que nos lança para a hipótese maior de nosso estudo: a de que os contextos de violência são propícios para se pensar a ambiguidade entre o que se mostra e o que se esconde na história.

É importante, em um primeiro momento da pesquisa, traçar um percurso de estudo que permita retomar alguns dos caminhos já percorridos pela crítica brasileira em torno do tema. Em “A dor e a injustiça”, texto escrito para apresentação do livro *Razões públicas, emoções privadas*, o filósofo brasileiro Renato Janine Ribeiro aponta para o fato de haver dois traumas coletivos da sociedade brasileira, o que em outras palavras podemos entender como traumas fundacionais de nossa história. Segundo o filósofo, o processo de colonização e a escravidão formam a feição política e social do Brasil que se mantém como uma herança ao longo dos anos. Em sua conclusão aponta para o efeito de repetição desses traumas: “Ora, nosso problema não é apenas que cenas primitivas como estas se tenham produzido, e reiterado, ao longo de nossa história; é que elas nunca tenham sido realmente elaboradas e extirpadas de nosso caráter. Daí que se repitam, compulsivamente, ainda hoje” (Ribeiro, 1999, p. 11).

Ao situar tais problemas históricos brasileiros no campo do trauma, o filósofo Renato Janine Ribeiro aponta para um modo particular de entendimento da história brasileira, que será ampliada e confirmada por outros estudiosos. O efeito de repetição contínua apontada por ele é próprio à estrutura do trauma, o que nos permite entender que tais eventos de violência quando não elaborados pela sociedade reconfiguram-se em diferentes épocas e de diferentes formas, perpetuando um estado de violência constante.

O crítico Karl E. Schollammer (2013, pp. 7-8), em uma abordagem que amplia o que já fora discutido por Janine Ribeiro, afirma que “narrar a violência ou expressá-la em palavras ou imagens são maneiras de lidar com ela, de criar formas de proteção ou de digestão de suas consequências, dialogando com ela mesmo sem a pretensão de esgotamento”. Sob tais perspectivas, é possível encarar de frente um problema de importância para os estudos literários, e de modo específico à literatura brasileira produzida sob contextos de violência: a eficácia ou não da representação. É comum nos estudos literários, principalmente nas abordagens teóricas ligadas à sociologia do texto literário, o entendimento segundo o qual as obras artísticas e a história social na qual estão inseridas formam uma unidade formal e caracterização do tempo bem definidas, cabendo ao crítico localizar os elementos que na obra produzem o efeito de mediação entre o estético e o social, o que, consequentemente, implica na eficácia de representação dessa mesma obra.

Ora, obras produzidas em contextos de violência devem ser lidas em suas especificidades temáticas e formais. Um exemplo, em literatura, de como as obras produzidas sob contextos de violência não se prestam ao exercício de organização está na observação da construção dos narradores. O crítico Jaime Ginzburg, em estudo sobre o narrador na literatura brasileira contemporânea, lança como hipótese a ideia de que “na contemporaneidade haveria uma presença recorrente de narradores descentrados” (Ginzburg, 2012, p. 201).

O descentramento discutido por Ginzburg está intimamente ligado a questões de representação social e política das narrativas. As narrativas contemporâneas, na perspectiva de Jaime Ginzburg, atuam com uma força narrativa contra um centro social e historicamente definido, representado por vozes como a “política conservadora, a cultura patriarcal, o autoritarismo de Estado, a repressão continuada, a defesa de ideologias voltadas para o machismo, racismo, a pureza étnica, a heteronormatividade, a desigualdade econômica, entre outros” (Ginzburg, 2012, p. 201). Nesse contexto, os narradores descentrados são a voz contra-hegômica. Segundo Ginzburg, a hipótese a que se chega

é de que esses textos literários estejam voltados para uma concepção de linguagem que contraria a ideia de uma articulação direta entre palavra e referente externo, que sustentaria um efeito de real. Diferentemente,



trata-se de uma concepção de acordo com a qual a linguagem estabelece descontinuidade com as expectativas de referência habituais. (Ginzburg, 2012, p. 212)

Nessa linha de entendimento da literatura brasileira a poesia de Ricardo Aleixo é central para pensarmos os modos de construção poéticas descentradas, mesmo que não seja uma obra de perfil narrativo. Neste momento podemos retomar a ideia central deste primeiro ponto de interesse do texto segundo o qual é possível um estudo da literatura brasileira pautado pela violência. Ainda segundo o crítico Jaime Ginzburg (2017, p. 220), essa perspectiva de estudo “deve estar centrada na percepção dos conflitos sociais e é incompatível com a conciliação de forças históricas em uma síntese totalizante”. Há um esforço de revisão da tradição literária brasileira sob o ponto de vista dos impactos da violência em nossa história. Propor uma história da cultura brasileira pelo prisma da violência é um caminho possível e já em curso em nossa tradição crítica. Precisamos delinear agora os modos como a literatura em sua articulação com as poéticas das imagens produzida em contextos de violência pode ser operacionalizada.

## **A IMAGEM COMO SINTOMA**

Diante das possibilidades de relacionamento entre literatura e imagem propomos um recorte teórico que parte da lógica do movimento, componente estético muito importante para entender o conceito de imagem a partir do século XX. O teórico Philippe Alain-Michaud (2013, p. 34), em seu livro *Aby Warburg e a imagem em movimento*, faz um estudo detido da composição das imagens no cinema. Pelo prisma de Aby Warburg o crítico francês assinala para o fato de que ao longo dos anos, e sobretudo com advento do cinema e como o cinema encarou a imagem a partir do século XX, a questão dos movimentos “já não designa os deslocamentos de um corpo no espaço, mas seu transporte pelo universo das representações, onde ele adquiriu uma visibilidade duradoura. A questão do movimento passa a remeter, então, à entrada do sujeito na imagem.” Nesse sentido, é preciso observar os pequenos detalhes, os traços que permitem reconhecer o estado sintomal das imagens.

Um dos tópicos que merece atenção neste campo de interesse pela literatura é a relação de como cada linguagem compõe suas imagens e como tais imagens mantêm relações com os movimentos sobreviventes. Quando se procura saber se um corpo que jaz está morto ou sobreviveu, se ainda possui um resto de energia vital, é importante atentar para os movimentos: “mais para os movimentos do que para os aspectos em si”, afirma Georges Didi-Huberman (2013, p. 167), de modo que o movimento das imagens está implicado, necessariamente, à problemática da sobrevivência.

Para colocar a imagem em movimento, contudo, a literatura – e o cinema, por extensão, uma vez que grande parte dos impactos dessa leitura advém da crítica de cinema e os modos como se relaciona com a literatura – articula dois operadores estéticos, o corte e a montagem, construindo, por sua vez, um caminho de acesso à imagem, da aparição da imagem, a qual, em seu estado sempre dialético, dá a ver uma ideia. Para ampliar essa proposta de entender os modos de enquadramento da literatura como forma de pensamento é imprescindível atestar o que o crítico de arte Didi-Huberman acena. Para ele, o efeito de corte “constitui um dos fenômenos dialéticos fundamentais do gesto”, ou seja, é justamente esse trabalho formal da montagem – “recorte, interrupção, defasagem, retardo – que, no entender de Walter Benjamin, faz aqui, um autêntico trabalho argumentativo e dialético da imagem, trabalho realizado desde o interior mesmo do gesto documentado, esse gesto cuja surpresa uma montagem fotográfica ou uma sequência épica podem nos proporcionar”. (Didi-Huberman, 2010, pp. 141-142). Essa leitura contribui para o estudo das obras de interesse do presente capítulo, uma vez que são obras produzidas sob contextos de violência e, portanto, apresentam-se de modo fragmentárias.

Georges Didi-Huberman retoma, em sua leitura, Benjamin. Ambos são teóricos importantes para fundamentar o modo como entendemos a constituição das imagens como categoria epistemológica e suas relações com o tempo. O texto de Didi-Huberman faz uma alusão à noção de “imagem dialética” de Benjamin. Já é bastante conhecida a afirmação do filósofo alemão de que “somente as imagens dialéticas são imagens autênticas”, todavia ainda é muito difícil uma compreensão integral do sentido crítico dessa noção benjaminiana. Talvez um dos motivos da dificuldade de compreensão da noção de “imagem dialética” esteja ligada à própria forma do pensamento filosófico de Benjamin, marcado por processos fragmentados de reflexão e escrita.

A noção de “imagem dialética” não pode ser pensada sem que se leve em consideração os movimentos críticos que envolvem seus processos de elaboração. Em *O que vemos, o que nos olha*, Didi-Huberman (2010, p. 173 grifos no original) aponta para uma provável “estrutura em obra” nas imagens dialéticas. Tal estrutura, ao contrário do que se poderia imaginar, não produz, ainda segundo o crítico francês, “formas bem-formadas, estáveis ou regulares: produz formas em formação, transformações, portanto efeitos de perpétuas *deformações*”. É preciso salientar que a “estrutura” sugerida por Didi-Huberman não tem a pretensão de sistematizar o pensamento benjaminiano. Tanto é verdade que a ideia de “estrutura” proposta por ele congrega vários movimentos reflexivos no sentido de reconhecer que a noção de “imagem dialética” demanda uma dimensão crítica – crítica no sentido de crise e sintoma; crítica no sentido reflexivo, de análise crítica; crítica como um efeito teórico de pensa a si mesmo. Logo, essa primeira tentativa de

definição de “imagem dialética” proposta por Didi-Huberman como forma em perpétua deformação aponta para o plano formal de constituição das imagens, deixando espaço para que ele proponha, na sequência, uma aproximação pelos aspectos semânticos.

No nível dos sentidos, a noção de “imagem dialética” produz “ambiguidade, não concebida como um estado simplesmente mal determinado, mas como uma verdadeira ritmicidade do *choque*” (Didi-Huberman, 2010, p. 173 grifo no original). O crítico francês ainda segue seu raciocínio afirmando que a há, na noção de “imagem dialética”, uma “conjunção fulgurante que faz a *beleza* mesma da imagem e que lhe confere também seu valor crítico, entendido doravante como valor de *verdade*”. O que interessa concluir para os fins deste texto é que o “valor de verdade” presente na formação de uma dada imagem não é resultado de um expediente representacional da realidade, antes, a formação de uma imagem parece estar marcada pela descontinuidade, pelos anacronismos, pelos vínculos insuspeitados que sugerem. Daí que a forma privilegiada por Benjamin para pensar as imagens seja a alegoria, como no caso da imagem da constelação, muito frequente em seus escritos.

Com base nessa leitura, podemos pensar, então, em um estado sintomal das imagens. Para Didi-Huberman, “estamos diante de vestígios incompletos do tempo, de modo que, apenas reconhecendo tais abismos lacunares, as zonas de sombras, termo que recupera de Warburg, podemos compreender que as imagens da história vivem ao ritmo de repressões e retornos, apagamentos e sobrevivências” (Moraes, 2020, p. 1113). Nas palavras do próprio autor, “o que no presente nos volta de muito longe, nos toca no mais íntimo e, como um trabalho insistente de retorno, mas imprevisível, vem trazer o sinal ou seu sintoma” (Didi-Huberman, 2013, p. 113). Talvez seja o corpo um dos elementos mais significativos para se pensar os rastros daquilo que ainda insiste em permanecer.

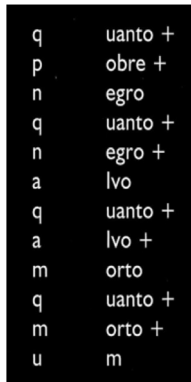
## ○ CORPO EM MOVIMENTO DE ETERNO RETORNO NO CORPO DO POEMA

A obra do poeta mineiro Ricardo Aleixo tem como uma de suas linhas de força a presença do corpo negro na diáspora. A crítica Prisca Agustoni, em artigo recente sobre a poesia de Aleixo, toca neste ponto ao afirmar que “Aleixo não se limita a questionar apenas o espaço físico atribuído ao negro (ou seja, aquele espaço que, historicamente, o negro tem que ocupar, na periferia da sociedade brasileira), mas principalmente o espaço que ele ocupa no imaginário coletivo, ou ainda, aquele que ele deixa de ocupar, por ser considerado, desde a época da escravidão, um sujeito “invisível” (Agustoni, 2009, p. 43). Nesse sentido, podemos aproximar a poesia de Aleixo e a leitura de Agustoni ao que afirma Frank B. Wilderson (2021, p. 23), em sua obra *Afropessimismo*, em relação aos negros: “os negros corporificam (o que é

diferente de dizer que eles sempre estão dispostos a expressar ou que têm permissão de expressar) uma meta-aporia do pensamento e da ação política.”

O argumento apresentado por Wilderson se inicia com a recuperação do pensamento de Jacques Derrida e a noção de aporia. Para o filósofo franco-argelino a aporia indica um estado de indecidibilidade, elemento irredutível a qualquer lógica binária ou dialética. A marca do indecidível, segundo Derrida, se funda como “unidades de simulacro, ‘falsas’ propriedades verbais; nominais ou semânticas, que não se deixam mais compreender na oposição filosófica (binária) e que, entretanto, habitam-na, opõe-lhe resistência, desorganizam-na, mas sem nunca constituir um terceiro termo, sem nunca dar lugar a uma solução na forma da dialética especulativa (Derrida, 2001, p. 49). Wilderson, quando retoma esta ideia a partir de Derrida, propõe mais uma volta do parafuso ao acrescentar o prefixo *meta*-aporia.

Nesse sentido, ao afirmar que os negros corporificam uma meta-aporia, Wilderson (2021, p. 24) pensa um “projeto crítico que, ao utilizar a negritude como lente de interpretação, interroga a lógica tácita e presumida do marxismo, do pós-colonialismo, da psicanálise e do feminismo por meio da rigorosa consideração teórica de suas propriedades e lógicas presumíveis, como seus fundamentos, métodos, forma e utilidade”; sua leitura leva em consideração um ponto de vista pessimista que assinala para o fato de que o negro é parte necessária para a manutenção do curso civilizacional do mundo moderno. Sob esse enfoque podemos ler o poema de Aleixo:



q uanto +  
p obre +  
n egro  
q uanto +  
n egro +  
a lvo  
q uanto +  
a lvo +  
m orto  
q uanto +  
m orto +  
u m

(Aleixo, 2002, p. 69)

Este poema fora publicado, originalmente, na obra *Trívio*. Trata-se de uma obra com fortes apelos visuais, que propõe uma releitura da tradição concretista brasileira. O poema em questão ocupa uma página inteira do livro e merece ser

lido na conjunção que promove entre o apelo visual e o apelo semântico, estruturas incontornáveis para a leitura deste poema. Do ponto de vista visual, há o impacto da antítese construída entre letras brancas sobre um fundo preto, acentuando um estado de tensão constante no poema.

Tal estado de tensão pode ser ainda ampliado quando observamos a fragmentação na composição dos versos. O hiato entre uma coluna e outra abre um abismo no poema. Todas as palavras sofrem um corte abrupto – “q uanto”, “n ego”, “m orto” –, algo violento nos termos de uma catástrofe, no sentido mesmo da cisão. Percebe-se, ainda, que a fragmentação não cessa. Ao contrário, ela segue um fluxo permanente e tende a retornar quando chegamos ao final do poema. Esse efeito cíclico de eterno retorno pode ser compreendido pela repetição da expressão “quanto +” em associação com o título “Rondó”.

O rondó é uma forma clássica de poema e, segundo Massaud Moisés (2013, p. 446), provém do “francês *rondeau*; latim *rotundu(m)*, redondo, em forma de roda. Poema lírico de forma fixa, originário da França, onde apareceu por volta de 1250: no princípio, consistia numa canção que acompanhava uma dança, a *ronde*, de onde lhe veio o apelativo. Em vernáculo, o rondó vingou no arcadismo (nomeadamente na pena de Silva Alvarenga) e em alguns poetas do começo deste século XX, afeiçoados às experiências formais do parnasianismo (Homero Prates, Goulart de Andrade, Manuel Bandeira).

Além desta tradição poética já clássica, o rondó também faz parte da tradição de formas musicais. Na música, “as formas-rondó são caracterizadas pela repetição de um ou mais temas separados por seções contrastantes”. (Schoenberg, 1993, p. 229). No poema de Aleixo, notamos que a estrutura fixa que se repete é o verso “q uanto +”, o qual, em associação com a ideia de adição “mais um”, garante o efeito de eterno retorno do poema. Vale ainda assinalar que o próprio título do poema é uma estrutura circular. A escolha por aproximar “Rondó” e “Ronda” promove um eco pela repetição da estrutura em “r”, inscrevendo desde o título um formato arredondado do poema. A partir dessas associações, o poema de Aleixo reescreve um gênero clássico ao passo que o renova. Aleixo retira o rondó de seu lugar canônico ao romper com sua forma harmônica. A fragmentação observada no poema não condiz com a forma clássica e esperada do rondó, mas coloca o poema no centro da violência contra corpos negros no Brasil.

Se de um lado temos uma estrutura fixa, de outro os elementos de alternância seguem o curso da morte dos corpos negros. O poema instaura uma ambiguidade nesse ponto, diríamos mesmo uma aporia, pois a expressão “quanto +”, ao mesmo tempo em que garante o efeito cíclico e de retorno, não necessariamente se fixa como uma adição. Antes, há uma subtração. A cada volta do poema, portanto, temos menos um corpo negro. Ao mesmo tempo em que o poema aumenta incansavelmente seu fluxo, a morte opera como agente de subtração de corpos. É

interessante pensar, ainda no sentido de acúmulo, nas propriedades que caracterizam os corpos dizimados: pobre, alvo, negro. Essas marcas historicamente construídas se somam no poema para delinear uma imagem do negro na sociedade. No fundo, observa-se que a máquina que segue girando no poema depende, necessariamente, da morte de corpos negros, consolidando a aporia entre “mais um e menos um”. Trata-se de uma soma que subtrai.

Visualmente a expressão “q uanto +” ainda nos impõe outra ambiguidade aporética, com perdão do pleonasma. A escolha por grafar a expressão “mais” por meio do símbolo “+” lança o poema para duas lógicas que se sobrepõem. De um lado maximiza a ideia da soma, do acúmulo de corpos, mas de outro, este símbolo divisa, de forma muito tênue, com a expressão da cruz, o que aumenta a ambientação de morte e violência do poema. A cruz, nesse caso, pode indicar o contexto de morte presente no poema, pode indicar também um peso histórico que os corpos negros carregam, mas também pode sugerir o alvo apontando para esses mesmos corpos. Em termos de efeito da imagem conseguida pela visualidade do poema, estamos diante da imagem sintoma da qual Didi-Huberman fala.

Se olharmos com atenção mais uma vez para o título do poema, a expressão “ronda noturna” estabelece novas redes de significado. Em mais uma ambiguidade do texto, a ronda noturna tanto associa-se com o fundo preto do poema, tal como um manto de luto, quanto sugere a presença da violência estatal contra os negros. A ronda, como bem sabemos, é uma prática de vigilância e tática militar, usada em contextos urbanos do Brasil pela presença da polícia. Não à toa o poema situa de forma particular o contexto noturno. O texto de Robert Willians, “*night spaces: darkness, deterritorialization and social control*”, nos ajuda a compreender a dimensão das implicações políticas e sociais dos espaços noturnos, o que pode ampliar nosso entendimento em relação ao poema de Aleixo. Willians afirma que “embora a noite seja um fenômeno natural, espaços noturnos não o são. Eles são socialmente mediados. Não existem exceto por – ou por meio de – práticas humanas e relações sociais que procuram se apropriar, até mesmo controlar, a escuridão em sua miríade de usos e significados humanos” (Willians, 2008, p. 514). Este estudo nos mostra um entendimento dos espaços noturnos como processos constituídos por tensões sociais ao observar o que deveria ou o que não deveria acontecer em determinados lugares tarde da noite. Sob esse véu da ronda noturna, há uma política de controle dos espaços e também uma facilitação de abuso de algumas práticas sociais.

As manchas gráficas brancas sobre o fundo preto exaltam, no poema, uma disputa pelo controle de uns sobre os outros. Nesse sentido, o poema de Aleixo corporifica a discussão em torno da racialização dos espaços, ao passo que nos revela um ciclo perpétuo de escravidão que marca a experiência da negritude no Brasil. Neste poema, o corpo negro, pobre e alvo, é destituído de suas condições

de humanidade e de direitos humanos. O poema de Ricardo Aleixo ganha ainda mais peso de significado ao construir uma relação inextrincável entre as dimensões espaciais e temporais.

O tempo, perpétuo, em retorno constante, assinala para a permanência da escravidão em nossos dias. O espaço, acentuado pelo apelo visual do poema, aponta para os diferentes tipos de relações sociais que se constroem no espaço noturno a fim de garantir o poder e autoritarismo sobre determinados corpos. Toda a discussão em torno da política de controle dos corpos se dá, contudo, necessariamente pela forma do poema.

É imprescindível considerar a fragmentação do poema, os jogos visuais, a montagem dos símbolos, o ritmo, suas formas e os espaços aporéticos que cria. Prisca Agustoni também sinaliza para a grande relevância da ambiguidade neste poema: “o poema deixa uma fresta de ambiguidade, no final, quando – ao associar o fato de ser negro com o fato de se tornar alvo e, finalmente, estes signos (negro e alvo) com o resultado de uma morte (mais uma) – não explicita se esta morte ocorre por conta da criminalidade ou por conta do preconceito da sociedade, que faz com que qualquer negro na noite seja visto como alvo e como suspeito”. (Agustoni, 2009, p. 44).

Agora é possível reafirmar que o corpo talvez seja um dos elementos mais significativos para se pensar os rastros daquilo que ainda insiste em permanecer. Neste poema de Aleixo os corpos negros sinalizam para o sintoma de um trauma fundacional da sociedade brasileira, ainda que sejam corpos ausentes, ainda que o corpo do poema seja ambíguo, mas por isso mesmo potentes.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

O presente artigo propôs uma leitura do poema “Rondó da ronda noturna”, de Ricardo Aleixo, evidenciando a relação entre corpos negros e violência na sociedade brasileira contemporânea. Acentuamos o fato de que tem sido importante os estudos de literatura em sua articulação com as ciências humanas a fim de pensarmos dos modos como as mais diferentes formas de linguagens apresentam a permanência de determinadas imagens que perturbam a noção de tempo e de espaço, como é o caso da ressurgência dos fantasmas da escravidão no Brasil contemporâneo.

Sob a perspectiva do afropessimismo, podemos dizer que o poema de Aleixo propõe um efeito de exumação e de exposição de meta-aporias por meio da construção de sua linguagem poética. Tal como afirma Wilderson (2021, p. 24), os negros são “ferramentas para a execução das fantasias e dos prazeres sadomasoquistas dos brancos e dos não negros”, isso significa que, num nível mais alto de abstração, que “as afirmações de humanidade universal subscritas por todas as teorias acima

citadas são prejudicadas por uma meta-aporia: uma contradição que se manifesta sempre que se observa a sério a estrutura de sofrimento dos negros e comparação com a estrutura supostamente universal de todos os seres autoconscientes”. Do mesmo modo, os efeitos de eterno retorno do poema, seus índices sintomáticos, o tempo cíclico e fragmentário que constrói e os espaços socialmente controlados que sugere, nos mostram que nossa ideia de civilização foi e é construída com base na necessidade do extermínio dos corpos negros.



## REFERÊNCIAS

- Agostoni, Prisca** (2009). Um corpo que oscila: performance, tradição e contemporaneidade na poética de Ricardo Aleixo. *Estudos De Literatura Brasileira Contemporânea*, 33(1), 25-49. <https://periodicos.unb.br/index.php/estudos/article/view/9581>
- Aleixo, Ricardo** (2002). *Trívio*. Scriptum.
- Derrida, Jacques** (2001). *Posições*. Autêntica.
- Didi-Huberman, Georges** (2010). *O que vemos, o que nos olha*. Editora 34.
- \_\_\_ (2013). *Diante da imagem*. Editora 34.
- Ginzburg, Jaime** (2012). O narrador na literatura brasileira contemporânea. *Tintas. Quaderni di letterature iberiche e iberoamericane*, 2(2), 199-221. <https://riviste.unimi.it/index.php/tintas/article/view/2790>
- \_\_\_ (2017). *Crítica em tempos de violência*. Edusp.
- Michaud, Philippe-Allain** (2013). *Aby Warburg e a imagem em movimento*. Contraponto.
- Moisés, Massaud** (2013). *Dicionário de Termos Literários*. Cultrix.
- Moraes, Paulo E. Benites** (2020). Da sobrevivência das imagens como fantasma: uma leitura de A Ocupação, de Julián Fuks. *Gragoatá*, <https://doi.org/10.22409/gragoata.v25i53.42950>
- Ribeiro, Renato Janine** (1999). A dor e a injustiça. In Jurandir Freire Costa (Org.), *Razões Públicas, emoções privadas* (pp. 9-15). Rocco.
- Schoenberg, A** (1993). *Fundamentos da composição musical*. Edusp.
- Schollammer, Karl Eric** (2013). *Cena do crime: violência e realismo no Brasil contemporâneo*. Civilização Brasileira.
- Wilderson III, Frank B.** (2021). *Afropessimismo*. Todavia.
- Willians, Robert** (2008). Night spaces: darkness, deterritorialization and social control. *Space and culture*. 11(4), 514-532. <https://journals.sagepub.com/doi/pdf/10.1177/1206331208320117>

# **CIDADE-QUEER:**

## **CORPOS DISSIDENTES PRODUZINDO NOVAS TERRITORIALIDADES**

*Carolina dos Reis*

*Luis Henrique da Silva Souza*

*Jacinta Antonioli Testa*

*Aline da Silveira Muniz*

Tenho um corpo. Existo porque é a partir dele que capto os indícios que a realidade me bombardeia (Deleuze, 2017). Decodifico tudo que ele me manda, percepções, ruídos, sabores, gestos, afetos e palavras. É pelo corpo, por e com ele que experiencio o que é ser, estar e pertencer a certos espaços, mas é também por e com ele que sou capaz de criar, desestabilizar e passar por territórios. Sobre ele se inscrevem cotidianamente tecnologias de controle que buscam fixá-lo em algum lugar dentro ou fora dos parâmetros da curvatura do normal. Certa feita um filósofo disse que o corpo é o lugar ao qual estamos condenados, prisão irremediável, disse que seria contra o corpo e como que para apagá-lo que se faria nascer todas as utopias. Falou isso, só para na sequência admitir que estava enganado e reconhecer que nosso corpo é ele mesmo o ator principal de todas as utopias. Segundo ele, as máscaras, tatuagens, maquiagens, e personagens que assumimos são operações que lançam nosso corpo em um lugar outro, para além de si mesmo (Foucault, 2013). Tenho a impressão que vivo minha relação com meu corpo assim, como esse duplo espaço de aprisionamento e liberdade. É por meio dele que experiencio meus limites, mas também vivo exercícios de libertação. Com meu corpo performo uma multiplicidade de modos de existir, desconhecidos e incapturáveis pelos velhos mecanismos disciplinares. Meu corpo é uma via de contato, presença inevitável e rota de fuga. Meu corpo me guia.

Sabe aquela sensação de virar numa esquina e presentir que talvez você não pertence àquele lugar? Ter a necessidade de apressar o passo, cruzar os braços, se encolher, torcer pra ser invisível e aí... você vira a esquina e sente que está seguro novamente, que ali seu corpo pode existir. São vários os fatores que podem colocar o corpo em risco, mas essa sensação de proteção ou de estar seguro ali nada tem

a ver com uma segurança policlesca – pois para certos corpos esta é um risco também. Às vezes nós nos jogamos no risco, abraçamos nossa vulnerabilidade e vamos à luta. Colocamos nosso corpo no campo de batalha. Alguns corpos caem, outros resistem, alguns estão em lugares bem estratégicos. Às vezes vamos sozinhos à luta, mas na maioria delas estamos acompanhados de corpos irmãos.

Frente aos territórios que eram nossos e foram retirados, lutamos por reterritorialização. Frente a outros que nunca nos pertenceram, fazemos dos nossos corpos presença incômoda, insurgente, insubordinada. Alguns territórios, construímos para receber nossos iguais, corpos em aliança pela construção de mundos outros, já que esse restringe nossas possibilidades de ser.

Não posso também esquecer de dizer que nesse corpo muitos habitam, memórias vivas, outras vidas, outros corpos, outros eus, ideias, sonhos e potência. São com esses atributos que recorro à minha sobrevivência enquanto caminho entre os diferentes territórios que existem na urbe, uma vez que nela é engendrada diferentes formas de aniquilamentos. Por isso que reitero que meu corpo precisa ter em si muitos mecanismos e tecnologias que vou inventando para saber por onde andar e, quando cair em um território que não é hospitaleiro, poder sair de lá com vida.

Foi no final de 2020 que foi inaugurada a delegacia de polícia especializada no “combate à intolerância” aqui em Porto Alegre/RS. Dentre os crimes que se entende que têm como alvo corpos como os nossos, intolerados, intoleráveis, estão aqueles ligados a racismo, homofobia e injúria qualificada. Ainda assim, no ano de 2021, enquanto cresciam os registros do número de ataques à população LGBTQIA+ no país, no Rio Grande do Sul esses números eram inexistentes. Não, a violência nunca foi inexistente, simplesmente aqui os crimes não eram registrados como crimes ligados à homofobia. Foi preciso a criação de uma delegacia especializada, não somente para que esses crimes passassem a ser registrados, mas para diminuir o risco de sermos revitimizados ao registrar ocorrência sobre as violências cometidas contra nossos corpos. Essas não são violências individuais, elas se individualizam quando rompem nossa carne uma a uma, mas a agressão recai sobre todos. Elas mantêm viva a sensação de que estamos sempre diante da possibilidade de ser agredidos nesta ou na próxima esquina.

Tem algo na própria produção da estereotípia heteronormativa que, ao demarcar, desumaniza e articula nossos corpos não mais à ordem do privado, mas ao campo público, corpos públicos, dispostos a serem alvos da curiosidade, do espanto ou da violência (Morales et al., 2021). Ouvi dizer que morrem mais LGBTQIA+ no território brasileiro – assassinados, torturados, vítimas de depressão e de condições de vida precárias – do que em países onde a homossexualidade é punida com a morte (Grupo Gay da Bahia [GGB], 2016). Ao que parece, somos também o país que registra o maior número de mortes de pessoas *trans* no mundo

(Grupo Gay da Bahia [GGB], 2021; Wareham, 2019). Por aqui é também difícil identificar os rostos de nossos agressores, eles assumem diferentes formas, cores e idades; crianças e idosos não ficam de fora de suas faces possíveis. Podem se manifestar no meio da noite, em um final de tarde ou em plena luz do dia. Suas armas são igualmente múltiplas: socos<sup>1</sup>, pontapés<sup>1</sup>, revólveres<sup>2</sup>, facas<sup>3</sup>, facões<sup>4</sup>, canos de concreto<sup>4</sup>, pedaços de pau<sup>4</sup>, garrafas de vidro<sup>5</sup>, gestos<sup>6</sup>, palavras<sup>7</sup>, olhares<sup>8</sup>. Qualquer ferramenta mortífera pode estar a serviço da heteronorma. A verdade é que o que nos assusta é dar de cara com a norma cada vez que dobramos a esquina ou com corpos que a encarnam com facilidade, que lhe dão abrigo, lhe alimentam, que se esforçam para fazer dela um suposto natural e universal e que se colocam a serviço dela (Galuppo, 2019).

Esses dias andava distraída por uma rua do centro da cidade quando percebi o movimento de duas mãos se soltando só por um instante, para permitir que meu corpo passasse entre elas, para logo se reencontrarem na sequência. Movimento coordenado de corpos que adquirem intimidade ao transitar emaranhados pelas ruas da cidade. As duas jovens seguiam seu caminho atentas uma à outra, imersas no diálogo que travavam entre si, os olhares atentos e as mãos dadas com leveza acompanhavam as passadas de seus corpos enamorados. Aquela é a mesma rua em que, há dez anos, depois de longas discussões e de muitos acordos, convenci minha namorada a andar comigo de mãos dadas. Para mim se tratava de um gesto carinhoso, mas também de uma ação política. Ela já estava cansada de sofrer violência nas ruas e queria que nossos afetos pudessem ser vividos só como carinho e nada mais. De toda forma, depois de aceitar o desafio, sempre que saíamos, andávamos com as mãos bem apertadas. A cada gesto, olhar ou palavra violenta que encontrávamos, segurávamos uma à outra com mais força. Ação que se multiplicava rapidamente nas quatro quadras residenciais que perfazem o caminho de sua casa até a orla do rio Guaíba. As ofensas vinham não somente de homens *cis*, que se sentiam de alguma forma trocados por uma mulher, mas também das senhorinhas sentadas a tomar sol na frente de casa, que achavam desnecessária

- 1 <https://www.uol.com.br/universa/noticias/redacao/2022/02/01/mae-relata-homofobia-contra-jovem-lesbica-em-bar-de-sp.htm>.
- 2 <https://g1.globo.com/rs/rio-grande-do-sul/noticia/2015/06/policia-investiga-homofobia-em-morte-de-travesti-tiros-em-porto-alegre.html>.
- 3 <https://g1.globo.com/sp/sao-paulo/noticia/2022/04/25/justica-condena-ambulante-por-matar-mulher-trans-a-facadas-apos-encontro-e-joga-la-do-7o-andar-de-predio-no-centro-de-sp.ghtml>.
- 4 <https://noticias.uol.com.br/cotidiano/ultimas-noticias/2020/08/31/homofobia-espantamento-goias-agresao-lesbiofobia.htm>.
- 5 <https://ponte.org/jovem-gay-e-agredido-com-garrafada-no-pescoco-em-festa-no-litoral-paulista/>.
- 6 <https://www.hojeemdia.com.br/minas/preconceito-de-genero-tambem-se-manifesta-por-meio-de-gesto-e-piadas-1.563133>.
- 7 <https://www.brasil247.com/regionais/brasil/no-df-lesbicas-ouvem-voces-tem-que-morrer>.
- 8 <https://observatoriog.bol.uol.com.br/noticias/policia-investiga-caso-de-lgbtphobia-contra-casal-de-lesbicas-agredido-por-se-abracar>.

aquela exposição promíscua; vinham até mesmo da família tradicional gaúcha, preocupada em defender seus filhos da cena brutal. Não era incomum chegarmos com as mãos molhadas de suor em casa, fruto do nervosismo, mistura de medo e euforia. Chegar em casa e ter sobrevivido ao gesto nos fazia transbordar alívio e coragem. A simplicidade da cena composta pelas mãos que me atravessaram naquele dia me fez sorrir, por saber que elas hoje encontram olhares muito diferentes daqueles. Acalento-me com o pensamento de que talvez nossas mãos suadas tenham contribuído para fazer isso possível. Uma desobediência *queer* do passado que se presentifica naqueles corpos desavisados. Quantos terão me antecedido e que ruas teriam encontrado? Teremos por fim conseguido fazer daquelas quadras um território *queer*?

Esses tempos, li um texto sobre a presença de corpos *queer* na cidade que dizia

Esse agir como homem ou mulher, como se isso fosse uma realidade interna ou um fato sobre nós é um fenômeno produzido e reproduzido, atualizado a todo momento. Apanhar ou morrer pelo gesto diz muito de um enquadramento, de um repertório de imagens produzido e atualizado pela norma que faz de nós expectativas ambulantes... Então, para além de corpos-imagens, somos também coreografias que passeiam diante dos olhos da normatividade que, talvez ironicamente, nos achem “performáticos” demais. Em uma dança contemporânea afastada demais da realidade conhecida ou de uma imaginação precária, será mais fácil enxergar isso como feio, bizarro ou monstruoso. Mais fácil dizer, como sempre dizem, “podem até ser, mas não precisam mostrar” ou “precisa requebrar tanto?”. (Galuppo, 2019, p. 32)

Mostrar-se, fazer ver, se aparecer... meu corpo é essa visibilidade insurgente que insiste em não permanecer silenciada contra essa engrenagem de invisibilização. O texto esse dizia ainda:

Quando nós, pessoas *queer*, precisamos fugir, para onde corremos? Não há muito para onde fugir quando a norma impregna todo e qualquer canto do mundo. Fugimos para dentro, fugimos para o colo de algum par que, como nós, também está em fuga e se temos a sorte de termos uma família que nos aceita e nos ama, fugimos para casa, mas em geral, na maioria das vezes, fugimos para a rua. A mesma rua que nos apedreja, nos insulta e nos mata. Fugimos para a cova dos leões e dispostos ou não a lutar, nos apresentamos já que, além de fugir, estamos também à procura de reconhecimento. Queremos que nos vejam! Que nos enxerguem! (Galuppo, 2019, p. 70)

O que seria então produzir uma cidade *queer*? Acho que a primeira vez que ouvi esse termo, *queer*, foi no início dos anos 2000, quando comecei a ler teóricas feministas brasileiras. Elas importavam o termo de autoras estadunidenses, di-

ziam que se tratava de uma subversão que havia sido provocada pelo movimento LGBTQIA+ de uma expressão que era usada para nos descrever e fixar em um lugar de abjeção. *Queer* não queria dizer nada especificamente, mas situar fora da norma, marcar a excentricidade, estranhice, exotividade, a peculiaridade de um sujeito. Dizia da presença em alguém de algo complexo demais para ser descrito de forma minimamente precisa pelas palavras disponíveis no vocabulário norte-americano. Poderia ser nomeado, assim, como *queer*, todo e qualquer corpo que estivesse situado fora da heteronorma. Uma vez que a esta última estavam reservados todos os espaços legítimos, a marca *queer* significava o lugar da vergonha, de algo que deve ser escondido.

No entanto, na década de 80, os movimentos sociais, em especial aqueles ligados à luta contra o HIV, passaram a se autoafirmar enquanto *queer*, marcando um lugar intencional de ruptura com a norma, de não enquadramento nas instituições heteronormativas, de não aceitação da ficção dominante do corpo branco heterossexual. Assim, o termo passou a representar um movimento de libertação das expressões de gênero e das sexualidades dissidentes (Preciado, 2018). Lembro de uma palestra dada por uma dessas feministas norte-americanas aqui mesmo no Brasil na qual ela dizia que mais do que uma expressão identitária, *queer* se trataria de um movimento de aliança contra as diversas formas de precariedade que afetam as pessoas no mundo contemporâneo. Para ela, não se trata somente de um movimento de enfrentamento à homofobia, misoginia e ao sexismo, mas igualmente de enfrentamento ao racismo, às desigualdades econômicas, de acesso a bens culturais e políticos. Uma prática de afirmação das diferenças, da possibilidade de vivermos juntos em meio às diferenças. Trata-se sobretudo da possibilidade de viver na diferença, livres do risco das violências e opressões. Sendo assim, essa aliança não pode significar a construção de uma unidade indiferenciada, como se todas as expressões de gênero e sexualidades dissidentes fossem vividas da mesma forma ou enfrentassem os mesmos desafios; ao contrário, ela se fortalece por ser forjada na diferença, entre aliados com os quais nos identificamos, mas igualmente com aqueles improváveis, até mesmo difíceis de compor, que, no entanto, compartilham do imperativo político de que é possível vivermos com solidariedade, mesmo em meio às disputas e aos conflitos. Para a pensadora, a vulnerabilidade pode ser uma pista deixada pelos movimentos *queer* sobre como resistir às opressões de gênero (Butler, 2017, 2019).

Ao evocar a possibilidade de afirmar uma cidade *queer*, o faço para reconhecer o quanto a própria produção da cidade volta-se para um certo corpo dominante, este que é hetero-branco-masculino. É dessa relação entre corpo e cidade que monto essa história. Desta tensão surge a necessidade de forjar uma cidade *queer*, inspirada nos movimentos protagonizados por esses corpos marcados pela heteronorma com a insígnia da vergonha, que ao recusar a invisibilidade são expostos

ao lugar da vulnerabilidade. Interessa-me aqui marcar em especial a forma como o movimento *queer* vai fazer esse deslocamento de tomar a vulnerabilidade não como lugar associado diretamente à vitimização, mas como lugar de potência (Butler, 2017). Isto é, extrair da euforia de nossas mãos suadas o que elas evocam enquanto ato de resistência nas ruas da cidade. Entender que a exposição à vulnerabilidade, fruto da escolha de passearmos juntos pela rua, pode representar fragilidade, mas também força, pois tem a potencialidade de inaugurar novas relações com o espaço urbano.

A feminista esta dizia, ainda, que caminhar pela rua, segundo nosso próprio gênero, orgulhosos da forma como amamos, simplesmente por acreditarmos no direito de fazê-lo, não é algo que possamos tomar levemente como um direito adquirido à mobilidade. Ao falar na necessidade de uma cidade *queer* marco o fato de que esse simples gesto de caminhar pela rua não é um exercício seguro para aqueles que podem se tornar alvo de violência a partir da percepção de seu gênero, sexualidade e/ou raça. Isto porque nossos corpos não existem sozinhos, mas estão tramados em uma rede com outros corpos e com as condições políticas, econômicas, culturais, tecnológicas, infraestruturais que lhes garantem ou restringem as possibilidades de ir e vir livres de opressões. A vulnerabilidade não seria, portanto, algo da ordem individual, mas se encontra nos nós dessa rede de relações sociais e materiais em que vivemos (Butler, 2017).

Meu corpo não anda sozinho, alheio à cidade, é por meio dele que eu a experiencio, sempre numa relação de acoplamento com ela. É o corpo o que me une ao chão da rua, aos pedestres da calçada, à fumaça dos carros parados no engarrafamento. A calçada em que eu piso é a que empurra minhas passadas, que dita meu ritmo, que me impõe obstáculos. Os encontros nas ruas, os escritos nos muros, as colagens nos postes tomam de assalto o meu pensamento. Cheiros e ruídos me invadem, provocam desejos, temores, repulsas, evocam memórias. A cidade também tem um corpo que existe indissociado ao meu e aos demais que a habitam. Nossos corpos, tramados nesse corpo-cidade, produzem as territorialidades por onde passam e são produzidos por elas. Lembro de uma feminista argentina que dizia que “é impossível recortar e isolar o corpo individual do corpo coletivo, o corpo humano do território e da paisagem” (Gago, 2020, p. 107). Por isso ela tem usado as palavras corpo-território de forma compactada, como palavra única, para dizer que o corpo não é uma propriedade individual, mas uma continuidade política, produtiva e epistêmica do território. Como diz Eduardo de Oliveira Miranda (2020), um educador brasileiro: “comecei a perceber que o olho vê o mundo, mas é o corpo-território que olha o mundo, que sente o outro, que se atravessa das experiências, que rasura as nossas certezas, fervilha a nossa imaginação” (p. 27).

Assim, pensar a vulnerabilidade como força de resistência movida por corpos *queer* em aliança nas ruas de Porto Alegre é olhar para a forma como esse

corpo-cidade é produzido cotidianamente. Porto Alegre foi a primeira cidade do Brasil a ter reconhecida uma relação homoafetiva como união estável. Foi a segunda cidade do país a sediar a parada *gay*. No entanto, foi também a cidade que teve a exposição do Santander Cultural Queermuseu encerrada precocemente por protestos moralistas. O bairro Cidade Baixa, que foi palco das lutas dos movimentos LGBTQIA+<sup>9</sup> desde a década de 90, onde se localizam a maior parte dos bares *gays*, espaço divulgado como *gay friendly* pelas estratégias de *marketing* do setor turístico, não é isento ainda hoje de violências homofóbicas<sup>10</sup>, em especial violências transfóbicas<sup>11</sup>.

Como em outras capitais do país, o planejamento urbano de Porto Alegre assume características fragmentárias, classistas, racistas, misóginas, opera por meio da disposição dos recursos e dos espaços de forma a evitar as misturas e privilegiar encontros entre iguais. Os corpos *queer*, ao marcarem presença e garantir sua visibilidade nas ruas da cidade, são capazes de subverter esse ordenamento, romper com a obviedade do traçado urbano, propor novos arranjos. Os corpos *trans*, que rompem com a binaridade de gênero e marcam a possibilidade de um corpo-devir, corpo-trânsito, corpo-em-obra ao resistirem às capturas (Carneiro & Paraíso, 2017) e ao se situarem no não lugar, lugar por excelência da ética *queer*, provocam fissuras que permitem a invenção de outras espacialidades.

Outro dia, precisei sair de casa para resolver um problema em um edifício que se localiza no bairro Moinhos de Vento. Este meu corpo *gay* já havia passado por aquele território. Para evitar algumas situações e passar despercebido, performava nas linhas da heteronormatividade. Por mais que tivesse conhecimento de que é um bairro com traços de LGBT *friendly*, compreendia que essa marca ali foi assumida muito mais por uma lógica de mercado neoliberal, pelo poder de consumo das *gays*, do que por um acolhimento dessa população. Logo vinha à cabeça a frase: “até pode ser *gay*, mas não dá pinta”.

Naquele dia, meu corpo estaria acompanhado de outro corpo *gay*. Meu namorado e eu, como de costume, ao passarmos pelo portão do nosso edifício, entrelaçamos os dedos e seguimos de mãos dadas. Nosso trajeto era sair do bairro

9 Em Porto Alegre, coexistem importantes coletivos que dão suporte à luta pela liberdade sexual e de gênero, dentre esses destacam-se o Grupo de Apoio à Prevenção da AIDS - GAPA, NUANCES - Grupo Pela Livre Expressão Sexual, SOMOS - comunicação, saúde e sexualidade, Liga Brasileira de Lésbicas - LBL, ONG Igualdade RS - Associação de Travestis e Transexuais do RS.

10 <https://g1.globo.com/rs/rio-grande-do-sul/noticia/2018/10/10/jovem-e-agredida-e-marcada-com-camivete-por-vestir-camiseta-com-ele-nao-em-porto-alegre.ghtml>; · <https://acervo.racismoambiental.net.br/2013/05/02/jovem-vitima-de-homofobia-e-espantado-por-grupo-em-porto-alegre/>; · <https://www.correiodopovo.com.br/not%C3%ADcias/pol%C3%ADcia/homem-%C3%ADtima-de-suposto-crime-de-homofobia-no-bairro-cidade-baixa-1.131260>; · <https://revistaloda.com.br/2016/09/noticias/grupo-homens-ataca-militantes-gays-em-tradicional-bar-porto-alegre/>.

11 <https://www.cursoderedacao.net/artigo/transfobia-no-brasil-705#:~:text=Cantora%20transexual%20sofre%20agress%C3%A3o%20homof%C3%B3nica%20em%20Porto%20Alegre,da%20Rep%C3%BAblica%2C%20bairro%20Cidade%20Baixa%2C%20em%20Porto%20Alegre.>



Floresta, pegar a avenida Independência até chegar na rua 24 de Outubro. Saímos então do chamado 4º distrito, uma antiga região industrial da cidade de Porto Alegre, composta por vários bairros localizados na entrada da cidade. Trata-se de uma região que tem recebido investidas da especulação imobiliária, com a anuência do poder público, com propostas denominadas de revitalização, que pouco ou nada dialogam com a vida de milhares de pessoas que efetivamente residem ali. Logo, essa região, desinvestida por sucessivas gestões, sem acolher propostas sugeridas pelas suas próprias comunidades, produziu um cenário de vulnerabilização e precarização, configurando essa área da cidade como marginalizada. Nossos corpos se deslocavam de um território considerado abandonado, atravessado pelo suposto perigo de assaltos, para entrar em bairros de classe média alta, o que para nós representava acessar outros riscos e violências.

Ao entrarmos na rua 24 de Outubro, algumas sinalizações já nos dão indícios de que nossos corpos não são mais tão bem-vindos. As mãos entrelaçadas de dois homens chamam a atenção dos olhares que nos atravessam e constroem. Por mais que tentemos, é difícil nos habituarmos às senhorinhas nos olhando feio, com as cabeças balançando em sinal de reprovação, com as mães que puxam seus filhos do caminho, imagino que torcendo para que não vejam a cena abominável de dois homens caminhando de mãos dadas. Entramos no edifício e depois de alguns minutos voltamos à rua, tínhamos que atravessá-la para continuarmos nosso caminho. Ao abrir o sinal para os carros, passou um caminhão de dentro do qual um homem gritou: “Cuidado com o Bolsonaro!”. Nos assustamos... sabíamos que o aviso era para nós. O caminhão acelerou e foi embora. Mesmo com o coração disparado e as mãos suadas, demos risadas e eu disse: “*O que esperar de um bairro que tem tantas bandeiras do Brasil?*”. O bairro Moinhos de Vento é muito conhecido por ser um bairro onde moram pessoas com alto poder aquisitivo e por ser local de manifestações da extrema direita. Eu sabia o que aquela frase queria dizer, a ameaça que ela continha, a de que tínhamos que estar a todo momento performando uma heteronorma. Nossas mãos continuavam unidas e, depois do grito, se seguravam com mais força.

Disse ao meu namorado que gostaria de ir garimpar vinis em uma loja. Esta se encontrava no 4º distrito, no bairro São Geraldo. Descemos então para a avenida Farrapos e fomos até a loja, garimpamos nossos vinis. Saímos felizes com as aquisições. Háviamos esquecido da violência sofrida minutos antes. Seguimos pela av. Farrapos para chegar em casa. No caminho, como já estava anoitecendo, encontramos nas esquinas algumas mulheres *trans*, garotas de programa, que chegam em seus postos de trabalho. Ao passarmos por duas delas que conversavam enquanto fumavam seus cigarros, elas olharam pra gente e falaram algo entre si. Ao chegarmos perto, uma delas diz: “*Que casal lindo!!!*”. Enquanto a outra fala, “*Abazzaram viados!*”. Sorrimos entre a gente. Meu namorado, em sinal de aliança, responde que elas estavam igualmente lindas.

Parece que a violência contra o corpo dissidente é uma tentativa de restituir a norma. Mal sabem eles que nossos corpos criam imunidades. Diferente desses corpos fechados que se cercam com grades e muros, nossos corpos estão abertos, expostos, vulneráveis: resistiremos ao que quer que entre por nossas feridas, sem nos fecharmos. Tento fugir das doenças autoimunes, como aquelas das quais nos fala Esposito (2012). Não quero fechar minha pele, estreitar minhas fronteiras, exterminar o outro e a mim. Mas me proteger é necessário: com os iguais, semelhantes e diferentes, então, faço minhas alianças.

Por mais que o 4º distrito seja conhecido por sua marginalização, nossos corpos *gays* se sentem bem mais seguros ali do que no bairro de “alta classe”. Fazer da cidade *queer* não é, no entanto, um movimento de multiplicação dos guetos LGBTQIA+. Ao contrário, trata-se de um exercício de contágio, de promoção da diversidade, das misturas, de rupturas com as fronteiras invisíveis que delinham os territórios urbanos. No entanto, são essas alianças constituídas pelas esquinas que nos dão coragem para permanecermos abertos ao encontro com o outro nos territórios que ainda precisamos profanar, para que possamos restituir, àqueles que por muitos anos tiveram este acesso negado, o simples direito de andar pelas ruas de acordo com nosso gênero ao lado de nossos parceiros. Um dos textos daquela feminista norte-americana, me convocou a pensar sobre as alianças entre os diferentes corpos e a ação política de reivindicação nas ruas. Para a pensadora, as lutas mobilizadas pelo movimento *queer* são pela garantia de uma pluralidade de direitos, a serem expandidos para todos os corpos, por isso a necessidade de estabelecimento de alianças, visto que: “o seu objetivo é se opor às forças e aos regimes militares, disciplinadores e reguladores que nos exporiam à condição precária” (Butler, 2019, pp. 75-76). As ruas e praças, recorrentes espaços de expressão do encontro de corpos para manifestações políticas, não apenas são o suporte material para o exercício de tal ação, como também estão em disputa, considerando que o espaço público não está dado (Butler, 2019).

Certa vez, li uma outra feminista, esta guatemalteca, que dizia que se é sobre nossos corpos que se inscrevem as mais diversas formas de violência e de opressão, é também por meio deles que podemos produzir práticas revolucionárias (Cabnal, 2018). É a insubordinação a esse traçado urbano planejado de forma fragmentária e higienista, “são as apropriações e improvisações dos espaços que legitimam ou não aquilo que foi projetado, ou seja, são essas experiências do espaço pelos habitantes, passantes ou errantes que reinventam esses espaços em seu cotidiano.” (Jacques, 2008, p. 2).

Certa vez, Silva (2013) disse que, com o crescimento e a privatização das grandes cidades, a rua é desprezada. Deixa de ser espaço de encontro para ter uma função de puro deslocamento, “deslocamento esse que não tira ninguém do lugar” (p. 121). Por aqui, é na rua que nos encontramos, espaço de união e de

combate. A cidade *queer* que compartilho é estranha àquela cidade hegemônica. Com a reapropriação de nossos próprios corpos, não mais submetidos à norma (de como andar, viver, habitar), reapropriamos também essa cidade. Não aceito a ficção da heteronorma sobre meu corpo – e não aceitarei sobre o corpo-cidade. E não digo corpo-cidade à toa: longe de ser uma cidade fria, do *master plan*, dos planejamentos arquitetônicos de grande escala, da gestão voltada ao mercado; é uma cidade quente, que respira, que tem circulação. Inala e exala luta, bombeia revolução.

Para manter o corpo e a cidade vivos, nos aliamos. Afinal,

ocupar a cidade como espaço público e acessá-la em sua totalidade significa a ultrapassagem de um ato meramente pessoal/individual para um processo político, coletivo e de resistência às formas discriminatórias e ao complexo universo da desigualdade social, que produz e legitima lugares para determinados indivíduos; que obstaculiza a diversidade humana e que naturaliza a exploração do trabalho e as práticas de dominação ideológica e cultural. (Silva & Santos, 2015, p. 507)

Um dia desses, uma amiga compartilhou um registro fotográfico que fez ao caminhar pelas ruas do bairro em que mora. A imagem mostra duas janelas de um prédio residencial. Em uma, no vidro está estampada a bandeira do arco-íris, símbolo do movimento LGBTQAI+. No vidro da janela abaixo desta, estava presa uma bandeira do Brasil, atual símbolo dos apoiadores do governo de extrema direita de Bolsonaro. A imagem demonstra que os territórios estão em disputa. Uma disputa entre a expansão da multiplicidade de existências e o aprisionamento e a morte de corpos que rompem com os tratados da heteronormatividade. Se a rua é o lugar do encontro, dos esbarrões, dos olhares, do medo e da festa, nossa aposta é de que ela também pode ser o lugar de construção. Construção de alianças, lutas e produção de vida.

## REFERÊNCIAS

- Butler, J.** (2017). *Conferência Magna com Judith Butler: I Seminário Queer* [Vídeo]. <https://www.youtube.com/watch?v=TNXxRSOVjSY>
- \_\_\_\_ (2019). *Corpos em Aliança e a política das ruas: notas para uma teoria performativa de assembleia* (3a ed.). Civilização Brasileira.
- Cabnal, L.** (2018). Defender o território-terra e não defender o território-corpo das mulheres é uma incoerência política. In I. Moura & M. Praça (Orgs.), *Outras economias: alternativas ao capitalismo e ao atual modelo de desenvolvimento* (pp. 23-29). Instituto PACS.
- Carneiro, G. C. & Paraíso, M. A.** (2017). Presença permeável com Ed. Marte: performance queer e desterritorializações de gênero no currículo da cidade. In *Anais do Seminário Internacional Fazendo Gênero 11 & 13th Women's Worlds Congress*, Florianópolis/SC. [https://www.academia.edu/37103825/PRESEN%C3%87A\\_PERME%C3%81VEL\\_COM\\_ED\\_MARTE\\_PERFORMANCE\\_QUEER\\_E\\_DESTERRITORIALIZA%C3%87%C3%95ES\\_DE\\_G%C3%8ANERO\\_NO\\_CURR%C3%8DCULO\\_DA\\_CIDADE](https://www.academia.edu/37103825/PRESEN%C3%87A_PERME%C3%81VEL_COM_ED_MARTE_PERFORMANCE_QUEER_E_DESTERRITORIALIZA%C3%87%C3%95ES_DE_G%C3%8ANERO_NO_CURR%C3%8DCULO_DA_CIDADE)
- Deleuze, G.** (2017). *Espinosa e o problema da expressão*. Editora 34.
- Esposito, R.** (2012). Imunidade, comunidade, biopolítica. *Las Torres de Lucca*, 1, 101-114.
- Foucault, M.** (2013). *O corpo utópico, as heterotopias*. N-1 Edições.
- Gago, V.** (2020). *A potência feminista ou o desejo de transformar tudo*. Elefante.
- Galuppo, A. N.** (2019). *Cidade queer: uma autobiografia plural* [Dissertação de Mestrado, Arquitetura e Urbanismo, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte/MG].
- Grupo Gay da Bahia (GGB).** (Org.). (2016). *Assassinatos de LGBT no Brasil: Relatório 2015*. Autor. <http://pt.calameo.com/read/0046502188e8a65b8c3e2>.
- \_\_\_\_ (Org.). (2021). *Observatório de Mortes Violentas de LGBTI+ no Brasil - 2020*: Editora Acontece Arte e Política LGBTI+. <https://grupogaydabahia.files.wordpress.com/2021/05/observatorio-de-mortes-violentas-de-lgbti-no-brasil-relatorio-2020.-acontece-lgbti-e-ggb.pdf>
- Jacques, P. B.** (2008). Corpografias urbanas. *Arquitextos*. <https://vitruvius.com.br/revistas/read/arquitextos/08.093/165>.
- Miranda, E. O.** (2020). *Corpo-território & educação decolonial: proposições afro-brasileiras na invenção da docência*. EDUFBA.
- Moraes, C., Ribeiro, C., Araújo, C., Garcia, D., Barbosa, P., Moraes, B., Duarte, B., & Aviz, T.** (2021). Cidade armário: corpos, sexualidade e subversão. In M. F. F. Silva (Org.), *Políticas públicas e mobilidade urbana: uma compreensão científica da atualidade* (pp. 107-117). Editora Científica. <https://dx.doi.org/10.37885/201202415>.
- Preciado, P.** (2018, 12 de abril). QUEER: história de uma palavra (L. Morando, trad.). *Resista! Observatório de resistências plurais*. <https://resistaorp.blog/2018/04/12/queer-historia-de-uma-palavra/>. (Trabalho original publicado em 2009)
- Silva, A. L. & Santos, S. M.** (2015). “O sol não nasce para todos”: uma análise do direito à cidade para os segmentos LGBT. *SER Social*, 17(37), 498-516. [https://doi.org/10.26512/ser\\_social.v17i37.14259](https://doi.org/10.26512/ser_social.v17i37.14259)
- Silva, R. L.** (2013). Direito à Cidade. In A. M. C. Ximenes, C. Reis, & R. W. Oliveira (Orgs.), *Entre Garantia de Direitos e Práticas Libertárias* (pp. 109-122). Conselho Regional de Psicologia do Rio Grande do Sul.

**Wareham, J.** (2019, 18 de novembro).  
Murdered, Hanged and Lynched: 331  
Trans People Killed This Year. *Revista  
Forbes*. [https://www.forbes.com/sites/  
jamiewareham/2019/11/18/murdered-han-  
ged-and-lynched-331-trans-people-killed-  
-this-year/?sh=492b1e3a2d48](https://www.forbes.com/sites/jamiewareham/2019/11/18/murdered-hanged-and-lynched-331-trans-people-killed-this-year/?sh=492b1e3a2d48).

# DESAFIO

Guarani Kaiowá se desafia  
a cada instante um desafio:  
de short  
chinelo  
de bicicleta

pra andar nesse chão  
para caminhar

Pra chegar no seu destino  
seja no Tekoha  
Seja na cidade,  
para o trabalho...

Esse é o Guarani Kaiowá  
Se falar tem mais,  
E tem mais...  
Mas até hoje não são conhecidos  
Como os donos desses sagrados Tekoha

**Fabio Turibo**

# **LA IMPRONTA POLICIAL PUESTA EN JAQUE**

## **EXPERIENCIAS Y EXPERIMENTACIONES COLECTIVAS EN DOS TERRITORIOS INTERVENIDOS POR EL ESTADO DE CHILE**

*Patricio Azócar Donoso  
Mauricio Carreño Hernández*

### **INTRODUCCIÓN: MUTACIÓN DE LA SENSIBILIDAD POLÍTICA E IMPRONTA POLICIAL**

El 2019 fue un año marcado por la irrupción de diversos movimientos sociales y políticos en América Latina. Las revueltas en Ecuador, Colombia y Chile mostraron una singular resonancia con los malestares reunidos en manifestaciones previas desarrolladas en Brasil, Bolivia, Perú y Argentina. Sin embargo, estos procesos de movilización social demostraron una radical singularidad emergente: ser movimientos feministas, intergeneracionales y transfronterizos entre comunidades territoriales golpeadas por el extractivismo. Nos atrevemos a señalar que las heteróclitas expresiones de malestar presentes en las turbulencias sociales latinoamericanas, por cierto, en clara resonancia y alianza con las denominadas “Primaveras Árabes”, las revueltas en París y Hong Kong, no sólo plantean nuevos discursos e imaginarios en contra del neoliberalismo, sino que producen otros modos de habitar distancias y proximidades a nivel planetario. Zonas de intercambio, de reflexión, de composición y de complicidad entre (en medio de) las nuevas fronteras del trabajo neoliberal, los confines del Estado-nación, las instituciones tradicionales y las comunidades (Mezzadra & Nielsen, 2013). Hablamos de procesos de alianzas, encuentros y simbiosis marginales a la tradicional segmentación, jerarquización y distribución que separa al sujeto de los objetos, a la naturaleza de la cultura y al espacio público del privado. Siguiendo a Suely Rolnik (2019, p. 54), *Esferas de insurrección* que producen un estado de extrañamiento respecto a las brechas ontológicas y epistemológicas (antropo-falo-ego-céntricas) con las que el modo de vida capitalista ha tendido a

indistinguir los procesos continuos de transformación de las formas de vida con un principio de extracción, acumulación y ganancias basado en la devastación.

Durante el “estallido social” del 18 de octubre del 2019, la formación de alianzas anómalas entre disidencias sexuales, generaciones, territorios, malestares y luchas distintas y distantes propiciaron un evidente estado de confusión en los tradicionales dispositivos de saber-poder encargados de administrar el orden social. Esta perplejidad llevó incluso a los aparatos de inteligencia y a los centros de investigación ultraderechistas chilenos y colombianos (por ejemplo, Carrasco, 2020) a acusar públicamente una conspiración revolucionaria internacional de corte “molecular”, con una evidente malograda comprensión y referenciación a los trabajos del filósofo francés Félix Guattari<sup>1</sup>.

Tal y como destacamos en otro lugar (Carreño & Azócar, 2021), la “perplejidad epistémica” (Cottet, 2020) y la “mudez cognitiva” (González, 2021) que resintieron los dispositivos de seguridad y orden público frente a los agenciamientos y paisajes de ocupación callejera (Reguillo, 2017) iniciados con el “estallido social” tomaron dos destinos. En primer lugar, las prácticas sistemáticas de violación de los derechos humanos perpetradas por las policías contra las y los manifestantes, actos que contaron con la clara connivencia de los medios de comunicación y las autoridades de gobierno. Y, en segundo lugar, pese a que estos abusos y brutalidades policiales fueron ampliamente denunciadas a nivel nacional e internacional, la perplejidad produjo a nivel local una particular interpelación pública, sintomática de una contingente actualización de los dispositivos de persecución y cacería (Chamayou, 2014; Mbembe, 2011), a saber: la sollicitación por parte de las fuerzas del orden a las ciencias sociales nacionales de lo que podríamos denominar, siguiendo a Grégoire Chamayou (2014), como una teoría de la presa (Carreño & Azócar, 2021). En efecto, uno de los generales de Carabineros de Chile encargados de la represión policial durante el estallido social, conminó a los órganos de la sociedad civil, pero específicamente a las Universidades y sus centros de investigación a “recoger el guante” respecto a la función de identificación y distinción de “las células buenas y de células malas”<sup>2</sup> dentro de los movimientos de protesta y ocupación callejera sobrevenidos en octubre del 2019. A esta interpelación, pero especialmente a sus modalidades de recepción dentro de las ciencias sociales nacionales, las agrupamos bajo el título de “giro policial” de las ciencias sociales (Carreño & Azócar, 2021).

Pese a que la función ideológica, disciplinante y securitaria de las instituciones y dispositivos de la sociedad civil ha sido un tema altamente abordado (Boticelli,

1 Señalamos como principal hito la conferencia realizada por el dirigente neo-nazi chileno Alexis López Tapia en la Escuela Militar de Colombia titulada: “Revolución molecular disipada”. Ligada a este evento, posteriormente, encontramos la referencia del ex-presidente Álvaro Uribe al mismo concepto en CNN.

2 Palabras ocupadas por el General Bassaleti para referir a los efectos de una táctica policial denunciada por violación sistemática de Derechos Humanos y a la que metafóricamente denomina como “quimioterapia”.



2016), este acontecimiento local nos parece un evento paradigmático en cuanto el llamado de las fuerzas policiales a la sociedad civil y, especialmente, a la academia, demanda una función eminentemente “epistémica” y “crítica” de “identificación” y “discernimiento”. Ahora bien, sin desestimar nuestros argumentos anteriores, estas operaciones nos parecen hoy menos un “giro” y más una “impronta” en el sentido fuerte que la etología da al término (Slucking, 1975). Hablar de “giro” implica enfatizar en un proyecto más o menos concertado, consciente incluso, cuyo destino sería imprimir una marca en la economía de saberes (Savransky & Tironi, 2021) ante la definición de un nuevo objeto de estudio. Por el contrario, a través de la idea de impronta, buscamos destacar ya no esta decisión consciente, sino una disposición sensible que demuestra una capacidad de respuesta programada y automatizada de la práctica de investigación social, ya sea afín o contraria confesionalmente al llamado del orden, a reproducir un *rapport* policiaco ante ciertas claves o señales del ambiente en el que se desenvuelve.

De acuerdo con lo anterior, consideramos lo policiaco como un problema que no es sólo “ideológico” (Althusser, 1974), “disciplinar” (Foucault, 1978) o “distributivo” (Rancière, 1996) tendiente a ser clausurado en la dimensión de la “conciencia”, de la “subjetivación” o de los giros y transformaciones de los “paradigmas” del conocimiento. Sino más bien, desde una problematización ontológica y epistemológica que hemos denominado “epistemo-política” y ante la cual la impronta policial, como disposición al engorramiento (Colectivo Juguetes Perdidos, 2016), remite no sólo a las relaciones de colaboración o negación entre aparatos represivos y sus sujetos de represión, sino más bien, a la programación o desprogramación de una capacidad de afectarnos y ser afectados por las anomalías, encrucijadas y problemas comunes con los cuales nos implicamos y reunimos con otras/os humanos y no-humanos en una práctica de investigación no-policial.

Es así como proponemos pensar que la impronta policial de las ciencias sociales durante el estallido social del 2019, en primer lugar, sintomatiza un proceso de treinta años en los que la democracia neoliberal ha normalizado el principio dictatorial de “seguridad interior del Estado” conminando a la sociedad civil a cumplir tareas de control social, pese a los permanentes ejercicios de autorreflexividad demostrados por las ciencias sociales (Reyes, Arensburg, & Póo, 2016). Y, en segundo lugar, ha demostrado ser el corolario de una tecnología de control que se ha consumado durante la gestión sanitaria por el virus covid-19, promoviendo una disposición sensible a la función de orden público y castigo como ejercicio concreto de responsabilización individual por parte de la sociedad civil (Carreño & Azócar, 2021).

Dadas estas dos consideraciones, este escrito parte de las siguientes preguntas: ¿Cuáles son las expresiones, procedimientos y efectos de la impronta policial en la vida territorial y comunitaria de dos localidades urbanas y rurales que han sido intervenidas por la policía durante los últimos 20 años de democracia neoliberal en

Chile y qué desafíos conlleva para la práctica de investigación? Para ello y en consideración con el ejercicio de explorar los ensambles entre una “respons-habilidad” [*response-ability*] (Haraway, 2018) y una “disposición apasionada” (Butler, 2020) de la práctica de investigación social ante las violencias policiales del presente, nuestro objetivo es poder compartir las reflexiones, aproximaciones y experiencias de tres compañeras/o que realizan prácticas de investigación, activismo e intervención social en territorios intervenidos por la policía: (a) Onésima Lienqueo, psicopedagoga, educadora intercultural y activista de la Red de Defensa de la infancia Mapuche: *Infancia Libre y sin Represión*; (b) Carla Núñez, Psicóloga, Educadora y encargada del Observatorio de Derechos de la Niñez de la *ONG La Caleta Legua*; y (c) Paulo Álvarez Bravo, académico e investigador Legüino, integrante del *Comité de Derechos Humanos de La Legua*<sup>3</sup>. Los materiales a partir de los cuales se compone esta reflexión, fueron producidos a través de tres entrevistas semi-estructuradas en modalidad virtual con una duración aproximada de 1 hora y 30 minutos. Estos diálogos fueron íntegramente transcritos para proceder a su análisis. Cabe destacar que las y los tres informantes claves aceptaron participar informada y voluntariamente en este trabajo. La expresión de su acuerdo fue respaldada mediante la firma de un consentimiento informado previamente discutido con las/el compañeras/o.

## ZONAS DE INTERVENCIÓN, ZONAS DE INDISTINCIÓN

### NO SE TRATA DE INTERVENCIÓN, SINO DE INTERVENCIONES

En un confuso incidente ocurrido a comienzos del año 1998, el apodado “Guatón Pablo”<sup>4</sup> baleó a un agente policial en las inmediaciones de la comuna de San Joaquín<sup>5</sup>. Al día siguiente, un enorme operativo policial hizo su ingreso a la población Legua Emergencia con el objetivo de allanar el territorio y dar con el autor de los hechos. Paulo, quien se encontraba en la población aquel día, relató así los hechos:

*¡Quedó la media cagada! ... Escuché los balazos, no me imaginé lo que iba a venir que fue una inundación de pacos<sup>7</sup> buscando, allanando las casas indiscriminadamente, con una violencia que te daba la idea de que estabas en guerra.*

- 3 La Legua Emergencia es uno de los tres conjuntos habitacionales que conforman la población La Legua en Santiago de Chile. Una “población” es un equivalente a una “villa” o una “favela”, un lugar residencial marcado por una historia de organización social ante la pobreza y las violencias sociales. La Legua Emergencia fue convertida en el primero objeto de intervención policial durante los gobiernos transicionales post-dictadura.
- 4 Jorge Héctor Riveros, conocido como “Guatón Pablo” fue un asaltante y ex militante del *Movimiento de Izquierda Revolucionaria*, MIR.
- 5 Comuna del sector Sur de Santiago en donde está emplazada Legua Emergencia.
- 6 Desastre, desgracia.
- 7 Apodo con el cual se conoce popularmente a Carabineros de Chile.

Una “inundación de pacos”, un “estado de guerra”: autos, motos, furgones policiales, helicópteros, tanquetas, fuerzas especiales. El saldo de la intervención fue la detención de una decena de pobladores, palizas indiscriminadas y, la muerte de un poblador, del “Guatón Pablo” y de un carabinero en medio de un enfrentamiento armado. Habida cuenta de la violencia y brutalidad de ésta como de otras tantas intervenciones policiales sea en Legua Emergencia como en Wallmapu<sup>8</sup> u otros territorios, lo cierto es que nuestras/o entrevistadas/o coincidieron en que no se trata de una única intervención ni tampoco frente a un único agente de intervención, sino que de intervenciones. A juicio de Onésima Lienqueo, el Estado chileno tiene múltiples maneras de intervenir un territorio. Intervenciones que no siempre ponen en juego la brutalidad policial tal y como ocurre en territorios militarizados o intervenidos policialmente como Wallmapu o Legua Emergencia. En sus palabras:

*Hay procesos de intervención que se generan dentro tanto de las instituciones que se hacen presente en los territorios. Ya sea la educación, como por ejemplo la intervención a través de la escuela ... y esa forma de intervención también genera los mismos procesos y situaciones de vulnerabilidad que se van generando de manera constante y que no son visibles. Que no tienen que ver como con el uso de la tanqueta y el paco fuera de la escuela, pero sí tiene como el uso cotidiano de la discriminación o el racismo.*

“La humareda se disipa y no queda sino el sedimento de una nueva burocracia”, escribió Franz Kafka en su primera e inconclusa novela, *Amerika*. En efecto, las/el entrevistadas/o nos hablaron de todo un conjunto de intervenciones que resultan, muchas veces, imperceptibles o difíciles de reconocer a causa de la espectacular brutalidad de la violencia policial. En un territorio como *Wallmapu*, se trata de intervenciones en las escuelas mediante la cooptación de los procesos educativos; en las instituciones de salud a través de la discriminación en el acceso y la atención; ideológica y comunicacional; a nivel de la captación de líderes comunitarios o bien; intervención de las organizaciones sociales locales a través de la intromisión y la producción de fracturas. Al respecto, el antropólogo Philippe Bourgois (2009) ha destacado los riesgos que involucra esta condición de directa visibilidad de la violencia física. Su autoevidencia nos impediría poner atención a las formas menos ostensibles de la coerción, el miedo y los procesos de subjetivación a través de las cuales la violencia se transforma históricamente y se actualiza localmente. De acuerdo a Onésima:

8 *Wallmapu* es el nombre otorgado por el pueblo Mapuche a la extensa región que habitan al sur del territorio ocupado por el Estado chileno y argentino. *Wallmapu* ha mantenido procesos de ocupación colonial y estatal durante los últimos 500 años.

*Si hablamos de intervención, claro, la más, la más específica, la más clara, la más violenta visualmente es la militarización. Pero si te pones a observar todo el otro proceso, estamos intervenidos desde siempre.*

Por su parte, Paulo destacó que el Estado ha operado en Legua Emergencia según una lógica de control, es decir, mediante lo que él define como “la lógica foucaultiana de ‘Vigilar y castigar’”. Sin embargo, al igual que Onésima, puntualizó en que estas formas de disciplinamiento no tienen una expresión única, así como tampoco, un protagonista exclusivo, la policía. En sus palabras:

*[La intervención] está dada por una serie de circuitos de control que están más allá de lo que es evidente. Y opera, por tanto, entre lo fáctico y lo concreto. Y que hacen, por tanto, que las vidas cotidianas de los pobladores sigan ensimismadas bajo lógicas represivas que tienen pocos elementos como para que ellos puedan considerar y, por tanto, transformar.*

En esta suerte de economía política de la visibilidad, las intervenciones y sus efectos de vulneración de los cuerpos y los territorios parecen transitar entre la sobreexposición y la subexposición, de ahí que la autoevidencia de ciertas modalidades de intervenciones termine invisibilizando otras. Ya lo decía George Didi-Huberman (2014), lamentablemente, “demasiada luz ciega” (p. 14). Así, la violencia perpetrada por agentes del Estado en territorios como Legua Emergencia y *Wallmapu* traería como contrapartida a su espectacularidad, un efecto de normalización de todo un conjunto de dinámicas de intervención en donde no necesariamente están involucrados agentes policiales. En tanto invisibilizadas, estas violencias y vulneraciones se inscribirían e inclusive se rutinizarían en la vida cotidiana de las y los habitantes de los territorios en intervención.

## ¿QUIÉN ES LA POLICÍA?

¿Quiénes son los policías? ¿Dónde está la policía? En territorios como Legua Emergencia y *Wallmapu*, estas preguntas no sólo son legítimas, sino que, deciden muchas veces la vida y la muerte. De acuerdo con nuestras/o entrevistadas/o, una de las marcas de las intervenciones policiales es justamente la presencia constante de estas preguntas fruto de la amenaza y del estado de emergencia e inseguridad permanente en el cual viven quienes padecen cotidianamente la violencia policial. “Lo más difícil de asumir” escribió Michael Taussig (1995) al hablar del terror “es que estamos centrados sobre algo tan frágil, tan definitivamente otro, tan nervioso” (p. 14). Incluso y aunque parezca paradójal, saber dónde están y quiénes son los policías es un asunto tranquilizador para las/os habitantes de estos territorios. Al

decir de Paulo, “básicamente, porque la presencia policial por lo menos genera un cuerpo”.

Sin embargo, uno de los efectos de la intervención policial ha sido la progresiva indistinción de esta configuración bélica amigo-enemigo. La violencia y las dinámicas de control dejan de ser entonces patrimonio exclusivo de los agentes del estado, inscribiéndose subrepticamente en los repertorios sociales y en la vida cotidiana de los habitantes de los territorios intervenidos. Paulo describió esta situación del siguiente modo:

una población que está marcada ya por la competencia, la lucha de poder, de territorio. En ese escenario, las dinámicas de control, de violencia y de intervención son menos evidentes, pero está dado en una relación subliminal, en una relación subliminal de luchas, de poder intestinales ... con la presencia activa y evidente de las armas en la calle y yo diría que es un factor novedoso para el territorio.

De acuerdo con el testimonio de nuestras/o entrevistadas/os, parece ser que un territorio intervenido no es aquel donde se cuenta únicamente la presencia e injerencia permanente de los agentes policiales. Más bien, se trata de un territorio en donde la presencia y participación de los agentes del Estado condicionan la producción de relaciones policiales entre sus habitantes. Si seguimos esta proposición, la pregunta por quién es la policía se desplaza o, al menos, podría dejar de ser el único asunto en cuestión, abriendo paso a una inquietud que va desde las/os agentes policiales hacia las relaciones y las prácticas policiales o, tomando los términos propuestos por Michel Foucault (2013) hacia las fuerzas (policiales) que mediatizan los cuerpos, las experiencias y las relaciones. Lo que vemos aparecer al disiparse la humareda de la violencia y la brutalidad policial es un proceso ciertamente menos evidente, la configuración de aquello que proponemos denominar como “catexis policial”<sup>9</sup> del territorio intervenido. Esto es, la producción de relaciones y prácticas policiales: violencias, dinámicas de control, pero también, relaciones de desconfianza y denostación las cuales se inscriben y fagocitan la vida cotidiana y las relaciones entre las y los habitantes. Esta catexis policial, verdadera sobre codificación policial de los territorios en intervención, permite desplazar la inquietud respecto a los denominados “barrios problemáticos” desde la y clásica

9 Utilizamos aquí, de modo no sistemático sino figurativo, el concepto psicoanalítico de catexis. En términos generales, este hace alusión al proceso a través del cual la energía psíquica se une a una representación o a un objeto. Lo interesante es que, según Laplanche y Pontalis (1996), las traducciones del alemán *Besetzung* (el término original utilizado por Sigmund Freud) condensan al menos tres sentidos. Ocupar militarmente un lugar, una ciudad o un país; sitiar (y no ocupar) militarmente un territorio o una ubicación estratégica y; también, invertir (financieramente) capital en una empresa.

retórica del déficit (de ley y/o normatividad) hacia un cuestionamiento por el exceso (policial) de policías. En otras palabras, hacia una pregunta en torno a los procesos de “engorramiento” (Colectivo Juguetes Perdidos, 2016) fruto de la intervención policial.

## MARCAS Y EFECTOS DE LAS INTERVENCIONES

### DE LA BALA DEL PACO A CAER EN LA DROGA DEL NARCO

Días después de que el General de Carabineros Enrique Bassaletti “invitase” a la sociedad civil a cumplir con la función policial usando la infame metáfora de la “quimioterapia”, públicamente señaló: “derechamente, me equivoqué” (El Mostrador, 2019). Tanto la metáfora, la invitación, así como “la equivocación” dan cuenta de la obstinada continuidad del impasse epistémico y político que ha sostenido tanto la democracia chilena como el resto de las democracias neoliberales en el cono sur: la permanencia fáctica y excepcional del enfoque de seguridad interior dictatorial (Angarita, 2021).

En esta opacidad (Palacios, 2007), es decir, en la zona en donde se indistingue dictadura y democracia es dónde se inscribiría la pregunta respecto de “dónde está” y “quién es” la policía en los territorios. Opacidad que se mantiene incluso a la hora de discutir entre paradigmas de mayor exclusión o de inclusión social, no así cuándo buscamos conocer los efectos de su continuidad en la memoria de los territorios marcados por sus violencias. Las marcas de las violencias suscitan preguntas incómodas en torno a las modalidades con que se ha desarrollado y manifestado la relación de indistinción entre policías y sociedad civil, policías y ciencias sociales, en la bullada tarea de la seguridad (Palacios, 2007). Como señaló Onésima, refiriéndose a la excepcionalidad de la intervención policial en *Wallmapu*: “no como un único acto, sino [que] cómo procesos [que] demarcan una historia”. Historia de las políticas policiales en Latinoamérica, pero, ante todo, historia de las comunidades marcadas por su presencia. En última instancia, por las maneras con que el imperativo de garantía y protección de derechos en clave biopolítica se ha hecho indiscernible de modelos de cacería, predación y persecución criminal necropolíticas (Chamayou, 2014; Mbembe, 2011). En palabras de Paulo:

*Estamos dentro de una clase política y de una política de Estado que carece de política pública en relación con los temas sensibles que constituyen la vida contemporánea de miles de pobladores. Pero eso no importa porque, en el fondo, para detener lo que ellos llaman ‘delincuencia’ y ‘narcotráfico’ no es relevante si se transgreden los cuerpos ni los derechos fundamentales de la gente para darle contenido y para cuidar el statu quo.*

Para las/el entrevistadas/o, la significación abstracta de “protección” es directamente proporcional a la discrecionalidad con que actúan las policías en el ejercicio del monopolio de la fuerza. La mezcla entre la presencia militarizada de las policías y un accionar “discreto y discrecional” produciría una violencia fáctica y simbólica que marca las historias y biografías de los habitantes del territorio (Jasso & Jasso, 2021). Ya sea por el hecho del estigma social; por la impunidad ante situaciones de violencia ejercida por los órganos encargados de protección o; por los efectos de la incertidumbre que produce el que puedas ser convertido, en cualquier momento, en objeto de los escenarios bélicos que compromete su presencia. Como nos contó Carla:

La corrupción, el asedio a los cabros desde muy chicos; la pata encima<sup>10</sup> porque sí o porque no; el carnet<sup>11</sup> para ir a comprar el pan; el miedo a que te cargaran<sup>12</sup> porque sí nada más. Sintiendo que hay un sistema que no te va a prestar ropa<sup>13</sup> si eso te pasa. Si vives en La Legua, entonces bueno, te toca nada más. Como un daño colateral súper permanente en el subconsciente de todos quienes participábamos de la vida en la población.

La opacidad entre protección y violencias en el contexto de las políticas de inclusión neoliberales constituirá, según Ávila y Malo (2008), un miedo-ambiente. Un espacio que, bajo el argumento de la inclusión diferenciada, segmenta de forma suave y múltiple a los grupos sociales, normalizando un ambiente de inestabilidad, rivalidad e inseguridad entre ellas/os. Una distribución macropolítica que sectoriza a los territorios en la ciudad, al mismo tiempo que, produce condiciones micropolíticas que definen límites subjetivos, capacidades cognitivas, regímenes relacionales, comportamentales y afectivos para sus habitantes. En palabras de Suely Rolnik (2018), micropolíticas reactivas, fuerzas que ejercen dominio sobre el inconsciente, reduciendo las posibilidades de componer experiencias vitales distintas a las que producen las condiciones de la intervención y los definen como sujetos de ella.

Para Onésima, la intervención “reúne múltiples maneras de intervenir y se da en la capa social, en la capa de la vida cotidiana”. Capa en donde el cuerpo de las/os habitantes se indistingue del territorio, así como también, dónde los efectos de la intervención marcan los cuerpos intervenidos dentro de un espacio acotado de capacidades de afectación y acción ante las condiciones del mismo proceso. En palabras de la activista mapuche:

10 Acción de subordinación que remite a la acción de poner el pie sobre una otra u otro.

11 Cédula de identidad.

12 Refiere a la acción de incriminar.

13 Apoyar, prestar ayuda o cuidado.

*Quando son más pequeñitos los reflejan de manera física. La incontinencia urinaria, por ejemplo, el trastorno del sueño, se involucran y se reproducen también, por ejemplo, con los bajos índices de aprendizaje que se tienen en Malleco<sup>14</sup>, que es una de las zonas más militarizadas, de Arauco. La deserción escolar presente, que tiene que ver con el enfoque de la violencia y donde se genera un tal nivel de estrés en los niños y las niñas que dificulta tener las óptimas condiciones para entender. Y no es que seamos menos hábiles cognitivamente, porque no lo somos como mapuche, sino que tiene que ver con las circunstancias en las cuales se han tenido que desarrollar y en la cual nos hemos tenido que formar.*

De acuerdo con Félix Guattari (1973), este proceso está ineludiblemente relacionado con los mecanismos y vías de acceso que el orden capitalista dispone sobre el cuerpo para imponer sus normas, modelos, rasgos, roles y programas históricamente. El Estado capitalista ha dispuesto como objeto de su soberanía y administración nuestras propias funciones vitales, nuestros goces y nuestras experiencias. De ese proceso de intervención resulta un cuerpo “cortado de su propio cuerpo, ajeno y extraño a sus deseos” (Guattari, 1973, p. 1). En palabras de Onésima, un encadenamiento de prácticas que “deprivan” a las/os intervenidos de su propio territorio, de su *küpalme*<sup>15</sup> y de su *Feyentún*<sup>16</sup>. Un proceso que para Carla está asociado directamente a los efectos de la intervención:

*La intervención policial hizo el suficiente daño para dinamitar lo más básico que podría haber salvado a la población, que era la identidad. Una falta a la dignidad del poblador dónde ya todo vale, como el descrédito de cualquier posibilidad. [Dónde] si se van los pacos se queda el narco. Dónde nos estamos acostumbrando a ver homicidios diarios en la televisión, que el sicariato ya llegó y que no tiene que ver con [ el discurso de] los migrantes.*

Pensando con el francés (Guattari, 1973), la intervención policial se ejecuta como “ocupación” del sistema nervioso y del inconsciente, inhabilitando las prácticas y deseos que no tengan por efecto la reproducción de sentimientos de culpabilidad individual y resignación ante la situación de violencias que te definen como sujeto de intervención. “Deprivación” de una condición anímica/corporal, ontológica y epistémica, que nos inclina hacia-el-territorio y con-el-territorio. En palabras de

- 14 Malleco y Arauco son ambas provincias de la Región de La Araucanía dentro del territorio mapuche denominado *Wallmapu*. Entre las provincias de Arauco y Malleco se ubican focos de resistencia y organización mapuche armada, entre los cuales se encuentra la organización autonomista “Coordinadora Arauco-Malleco”.
- 15 Concepto que refiere a los vínculos con entidades humanas y no-humanas de los cuales procede una vida. implica una relación temporal de coexistencia entre pasado, presente y futuro, diferente a la división cronológica occidental.
- 16 Refiere al conjunto de conocimientos y saberes que son transmitidos entre generaciones, las cuales permiten el cultivo de las tradiciones y costumbres del pueblo mapuche.



Marx (1849), explotación y expropiación de una potencia de transformación y creación que portan los cuerpos sobre las condiciones históricas que los producen.

La intervención supone entonces una disociación del cuerpo y del territorio mediada por “lo policiaco”, allanando las condiciones para un proceso que parece consumarse en lo que hemos denominado como catexis policial. Esa sobrecarga de energía que inviste a los cuerpos de un régimen representacional marcado por las gramáticas de la guerra y la codificación bélica dispuestas por la intervención. A este proceso Rossana Reguillo (2021) lo ha denominado el trabajo de la violencia. Un proceso a través del cual se pierde la singularidad de las personas e inhiben las composiciones expresivas y lingüísticas con las que los cuerpos van habitando y nombrando sus territorios y relaciones comunitarias. Un proceso donde sólo queda el lenguaje y las representaciones de las violencias como únicos mecanismos de identificación, socialización y expresión del medio común.

### “EMPRESTAR GUATA”

La catexis policial borra la singularidad de aquellas/os que habitan la opacidad de la intervención. Sin embargo, produciría una paradójica capacidad de acción. Carla, con una clara sensación de confusión, recordó:

*“Cuando se llevaron a las familias presas, los cabros quedaron. Nadie puso el ojo<sup>17</sup> en los niños y adolescentes en ese momento. Por un lado, uno dice ‘qué bueno que no los vieron’ [refiriendo a los organismos de protección del Estado], porque si no, habrían estado en el SENAME<sup>18</sup> y, posiblemente, serían parte de alguna red de explotación sexual. Pero al no verlos, quedaron a cargo del negocio [narcotráfico] siendo muy chicos.”*

La paradoja de la protección como reverso del abandono promueve la legitimación de lo que Paulo denominó “*ethos* delictual”. Una estructura afectiva surgida a modo de reacción y que da sostén y amparo a las trayectorias vitales nacidas con la intervención, definiendo una identidad de los territorios intervenidos. Para nuestras/o entrevistadas/o, ese *ethos* refiere a una trama transgeneracional marcada por las violencias sociales y las gramáticas de la catexis policial, las que delimitan los significados, sentidos y valores otorgados a la vida en el territorio. Será así como vivir y morir quedarán sobrecodificadas en el marco de una lucha vertiginosa por “ganarte una vida o una muerte” en un espacio saturado por posibilidades que

17 Poner atención.

18 *Servicio Nacional de Menores*, institución gubernamental encargada de administrar el sistema de protección de derechos de niñas, niños y jóvenes y el sistema de justicia penal juvenil.

no pueden ser distintas a las que te antecedieron y que socialmente dispuso la misma intervención estatal. El axioma: amigo o enemigo, identidad territorial o prisión. Angustia que atravesará a todo el continuo social y sus posiciones dentro del territorio. En palabras de Carla:

Yo siempre me acuerdo del J que decía: “tía, yo antes de los 14 tengo que tener prontuario, porque así después a los 14 llegó al Sename” ¡Esa era su vida!... Al final caché que tenía que tener currículum para llegar “bien puesto” a la “cana”, porque la “cana” era, no hay otra mejor. Ahí, qué le digo yo mientras tanto: “hay que estudiar anda al colegio”, cuando no quiero mandar ni a mi cabra chica<sup>19</sup>, porque sé que el colegio vale callampa.

Siguiendo a las/el entrevistadas/o, la trama transgeneracional incorpora, en el sentido de que hace cuerpo (Csordas, 1993), y traspasa las marcas de la intervención y sus violencias. Por un lado, aparece como un mandato reproductivo codificado bajo un imperativo moral, pero, por otro lado, guarda un entrañable signo de dolor y daño que podría conllevar o no la posibilidad de ser problematizado, expresado y elaborado entre generaciones distintas y distantes. No obstante, la impronta policial producida por las intervenciones ha impuesto el descrédito, la desconfianza y la disminución del desarrollo cognitivo y afectivo, minimiza el tiempo para persistir en el ejercicio de elaborar relatos y aprendizajes colectivos, así como para problematizar los roles asociados al género, a la clase, a la racialización y al mismo vínculo generacional dentro del territorio.

Para Carla un signo de estos efectos es lo que llamó “orfandad afectiva”. Una disminución concreta de la disponibilidad de las/os adultas/os para cobijar las marcas de las violencias de las/os niñas/os. Una suerte de “indisposición” sensible hacia el dolor y el daño compartido. Dolor y daño que, para Onésima:

No se van a evitar sacando a los milicos<sup>20</sup> o sacando a los pacos. El daño va a vivir de manera constante y lo van a cargar otras generaciones también, así como nosotros cargamos la de nuestros ancestros. Efecto que se manifiesta de forma cotidiana al no conversar sobre ciertos temas o incluso negarlos al interior de los territorios.

Esta “orfandad afectiva” ha dejado el espacio vinculante de las relaciones de interdependencia generacional a completa disposición de los códigos de coacción social y auto-coacción (Elias, 2010) territorial que impone el estado de excepción

19 En Chile y Bolivia “cabra/o” es un nombre coloquial referido a la/os niña/os.

20 Militares.

sobre el espacio: la feminización del cuidado y lo emocional, el estigma social, la infiltración, el *sapeo*<sup>21</sup>, la jerarquización como forma de valoración. El miedo a subir una foto a redes sociales o la sorpresa de encontrarte con agentes policiales infiltrados en la vida cotidiana constituyen ciertamente un quiebre en la confianza, es decir, la neutralización de toda posibilidad de desafiar las segmentaciones generacionales y sociales marcadas por la intervención policial.

En palabras de nuestras/o entrevistadas/o, la academia y los profesionales de la intervención están incorporados dentro de esta misma situación de opacidad. El denominado extractivismo académico, la distribución de los territorios como “nichos de investigación”, la desvalorización de saberes y metodologías locales son prácticas que forman parte de esa socialización expresiva de las violencias cotidianas donde toma forma la impronta policial. Una muy particular es la que refiere a la “carga emocional” que tienen que padecer quiénes acompañan los procesos de violencias cotidianas en los mismos territorios, la cual se agudiza por la influencia que produce el mercado de la seguridad al poner a competir procesos de acompañamiento financiados en base a concursos con prácticas de perspectiva autogestiva.

Dispositivo económico que va de la mano de un mandato moral, confesional e incluso racializado, señalará Onésima, que exige a quiénes desarrollan prácticas en los territorios resolver de forma individual un principio de exclusión (a) marcado por la procedencia regional del profesional, (b) una moralización sacrificial de la práctica militante indispuesta a remuneración, (c) otra que dispone la profesión social como objeto de extracción para el conocimiento formal (consultor gratuito), (d) la moralización de la profesión social como “beneficiamiento individual” o, directamente, (f) la “estigmatización” en el campo profesional sobre aquellos profesionales que articulan sus prácticas con acciones de tipo militantes o activistas.

En líneas generales podríamos decir que la impronta policial supondría una condición inmanente a las prácticas de intervención capitalistas que, siguiendo a Deleuze y Guattari (2017, p. 117), coinciden con (a) La instauración de relaciones segmentarias, jerarquizantes y diferenciales entre grupos deprivados de códigos y territorialidades; (b) La sustitución de límites exteriores (Otros que históricamente aglutinaban: “los ricos”, “los policías”) por la multiplicación de límites interiores a una escala ampliada; (c) la expansión general de una impotencia o antiproducción en los distintos procesos que buscan recrear relaciones de vinculación, interdependencia y solidaridad. Como señalaron las/el entrevistadas/o, un “confinamiento” de las capacidades de socialización y confianza en gramáticas belicistas, extractivas e identitarias.

21 Delación y entrega de información a las fuerzas policiales o de inteligencia.

## DESGARROS E INSISTENCIAS

### PERPLEJIDAD

En el transcurso de sus relatos, nuestras/o entrevistadas/o recordaron diversas situaciones en las cuales experimentaron una suerte de profundo desamparo, algo así como una experiencia de quiebre y de ausencia de soportes frente a la violencia. Ocasiones en donde se sintieron perplejos, afectadas/os y atravesadas/os por fuerzas que no podían entender ni controlar. Por un lado, estas experiencias de perplejidad son efectos y marcas de la violencia y la arbitrariedad de las intervenciones sobre las/os habitantes y los territorios. Frente al declive de los códigos de honor que históricamente han regulado el uso de la violencia interpersonal y al constatar además, cómo la vida parece perder cada vez más su valor para los jóvenes de la Legua Emergencia, el cuestionamiento de Carla fue el siguiente:

*¿Qué hacemos aquí? ¿Cómo hacemos lo que nosotros decimos que queremos hacer en esta prioridad por la niñez en los territorios [cuando estamos] en un espacio que se vuelve cada vez más indomable?" ... No tenemos respuestas concretas para darle a las niñeces. Por ejemplo, como para decir: 'oye cabro<sup>22</sup>, no te hagas soldado<sup>23</sup>, vas a emprestar guata<sup>24</sup>, mejor hagamos otra cuestión'.*

Por su parte, Paulo abordó este tema manifestando la dramática continuidad de la violencia. Se trata, de los balazos de ayer, esos percutados por las fuerzas del orden durante la dictadura cívico-militar a los balazos de hoy, aquellos que provienen de las luchas intestinas del narcotráfico y en donde se ven involucrados las/os pobladoras/es.

Y yo dije: 'jesta huevada<sup>25</sup> no puede ser!'. No puede ser esta reedición de las experiencias dictatoriales de una población que está dentro de los récords más humillantes y dolorosos de la historia reciente de este país. Y me prometí, en una especie de causa media hueona<sup>26</sup>. Dije: 'no, esto no puede suceder porque yo estoy aquí, y voy a dar la pelea'. Pero no podía controlar absolutamente nada. No tenía ningún elemento real como para darle contenido, ni siquiera a lo que está sucediendo. Entonces pensé y recordaba que los balazos de infancia eran los balazos de la policía militar, hija de la dictadura y al servicio del mal poder. Y los balazos ahora venían de hueones que yo conocía. Y ahí no tenía ningún tipo de respuesta. Estaba totalmente sobrepasado.

22 Adolescente, joven.

23 Aquellos jóvenes que, dentro del circuito del narcotráfico, ejercen el rol de defensa del territorio o de ofensiva contra grupos rivales a través de la violencia

24 Dar la vida a/por otro en el contexto de la violencia del narcotráfico.

25 Situación.

26 Ingenua, tonta.

No tener elementos para dar contenido a lo que sucede y, menos, respuestas. Parece ser que en situaciones como las descritas, lo que acontece es una suerte de interrupción en la posibilidad de pensar. Maniatadas las condiciones individuales y, por supuesto, colectivas para la representabilidad y la figurabilidad de lo que acontece, ciertamente lo que ello trae consigo es un desgarramiento del pensamiento. En otras palabras, aquello que Didi-Huberman (2004) ha conceptualizado como la maquinaria de *desimaginación*, a saber, la producción de un mundo ofuscado, un mundo sin palabras ni imágenes. Hablamos aquí de “desgarros”, no sólo para retomar los dichos de Paulo, sino que, a fin de relevar la dimensión corporal, encarnada (Csordas, 1993), tanto del pensamiento como de las marcas de la violencia. “Sentirse desgarrado e impactado”, “quedar totalmente desubicado” y “experimentar un cortocircuito con su propia biografía” fueron las formas en virtud de las cuales el historiador Legüino describió estas situaciones de perplejidad, expresiones que ponen de manifiesto cómo en las experiencias frente a la violencia y en las luchas por nombrarla “el cuerpo del lenguaje resulta indiferenciable del cuerpo del mundo” (Das, 2003, p. 293).

Sin embargo, estas experiencias de perplejidad aluden también a situaciones en donde las/el entrevistadas/o se han visto interpeladas/o, conmovidas/o por otras y otros. Una palabra, un gesto, un acto que literalmente pone el mundo “patas arriba”. De acuerdo con Paulo, aquello que, literalmente, salva la vida en un contexto como Legua Emergencia es el amor, la amistad y la militancia; forjar un *nomos* común dentro de lo que nombra como un “concierto de humanidades”. Es así como rememoró diversas situaciones con “los mayores”, aquellas/os que habilitan, permiten, posibilitan esa vida, esa vida en común. Experiencias y anécdotas con Mariano Puga<sup>27</sup>, con quien vivió y trabajó en Legua Emergencia, pero también junto a otras/os pobladoras/es anónimos. Así relató Paulo una de esas experiencias:

Pero, por otro lado, aparece también gestos de humanidad. Yo me acuerdo que mi vecina en un momento determinado me dijo: ‘voy a regalarle un pollo a estos pacos culiaos<sup>28</sup>, no tienen nada para comer, están cagados de frío<sup>29</sup> y está lloviendo’. Yo no era capaz de ese gesto... y esa señora vivió violencia policial.

27 Conocido como el “cura obrero”, Mariano Puga fue un sacerdote y párroco de la población La Legua y la Villa Francia. Es reconocido por su defensa a los Derechos Humanos durante la dictadura y por su permanente trabajo en sectores populares.

28 Insulto. Forma agresiva y despectiva de referirse a otro.

29 Padecer frío.

Gestos anónimos que producen, conservan humanidad. En contextos de precariedad y violencia como son Legua Emergencia y *Wallmapu*, estos actos parecen operar literalmente como interpretaciones. No en la dirección de desentrañar sentidos ocultos, sino que, como productores de nuevos sentidos, de insospechados. Siguiendo a Taussig (1995), aquí la interpretación no sería aquella práctica esotérica del crítico literario, sino un asunto de supervivencia, formas cotidianas y colectivas de disputar y enfrentar los efectos de la maquinaria de *desimaginación* o, según las palabras de Hanna Arendt—palabras que guardan una íntima resonancia con los dichos de Paulo— de “conquistar una parcela de humanidad” (1990, p. 34).

## PORFÍA

“¿Cómo te reordenas cuando todo se desordenó?” Se preguntó Carla. ¿Cómo hacer cuando las condiciones cambian radicalmente, cuándo las formas de pensar y trabajar en el territorio dejan de tener sentido? Tal y como señaló Paulo, ¿Cómo hacer cuando no tienen ninguna respuesta? “Llegué a sentir” —escribió Taussig— “que el terror disolvía las certezas, tanto como minaba mis ansias de desentrañar su orden secreto” (1995, p. 23). La violencia tal y como hemos descrito parece tener ese doble efecto: la perplejidad, pero, al mismo tiempo, la producción de una especie de agotamiento, un agotamiento del deseo. Ahora bien, frente a este efecto de la violencia y su arbitrariedad, Carla opuso la figura de la porfía: “Esta sensación como de lo porfiado. A mí me gusta mucho esa figura para entender a *La Caleta*. Porque es: ¿Cómo te reordenas cuando todo se desordenó? Porfiando no más”.

La porfía o, mejor dicho, el porfiar no concierne aquí un arbitrario empecinamiento de quien busca hacer las cosas a “su modo”. Según los dichos de nuestras/os entrevistadas/os, porfiar supone tanto una posición ético-política como una posición vital frente a la violencia y al agotamiento del deseo. En efecto, Carla puso en el centro de este porfiar, lo que ella denominó como “un acercamiento espiritual” con la humanidad. Una “humanidad súper potente”, una creencia en lo humano. Para las/el entrevistadas/o, se trata de una puesta en valor de lo humano, una “vuelta de tuerca”, si se quiere, frente a ese proceso progresivo a través del cual los cuerpos quedan expuestos a la economía de muerte del narcotráfico y la violencia policial. Tomando las palabras de Didi-Huberman (2014, 2004): humanidad *pese a todo*. “Digo pese a todo para referirme a la elección —el acto de resistencia— que se torna necesario efectuar en las condiciones mismas que incitan el pesimismo” (2014, p. 31). Junto con lo anterior, el filósofo indica que esta resistencia, este *pese a todo*, está destinada a mantener un proyecto vital. Para Carla, esta posición vital toma la forma de un sostenimiento, de una persistencia en la posibilidad de otra cosa, de otro porvenir: “Y ahí hay una cosa bien especial,

como una porfía en que [los niños, niñas y jóvenes] se merecen otra cosa, nos merecemos otra cosa, y está en nuestras manos colaborar, facilitar, favorecer”.

Michael Connolly (2004) ha propuesto el concepto de creencia/fe existencial [*existencial faith*] para pensar ese fundamento afectivo que pone en marcha un proceso de investigación e indagación. Lo interesante de su propuesta es la dimensión vital presente en esta suerte de posicionamiento. Tal y como lo señala el propio Connolly (2004), “la creencia/fe existencial es una perspectiva del mundo apasionada y comprometida que se inscribe en las disposiciones afectivas y los hábitos” (p. 333). Como hemos señalado más arriba, porfiar no es un asunto de arbitrariedad y menos de irreflexividad, por el contrario, pone el acento en la dimensión afectiva de todo proceso de pensamiento y acción, siguiendo a Martin Savransky (2018) sería “aquello que hace a la racionalidad más un sentimiento que una facultad” (pp. 224). Como veremos enseguida, es a través de esta revalorización de la vida y la humanidad, de esta orientación existencial en donde “nos merecemos otra cosa” que se abre la posibilidad para imaginar formas de investigación e intervención capaces de desarticular y desactivar las catexis policiales producida por las intervenciones gubernamentales.

## HACIA UNA ÉTICA ACAB<sup>30</sup> DE LA INTERVENCIÓN/INVESTIGACIÓN SOCIAL

### PAQUEO

Carlas nos relató que, durante la pandemia, el colectivo de niñas con quienes vienen trabajando en Legua Emergencia la/os emplazó a realizar actividades que impliquen desafiar las condiciones de confinamiento sanitario. La primera vez que lo hicieron se encontraron con niñas de otra población, lo que supuso compartir, en mayor medida, experiencias y lugares comunes, por ejemplo, su procedencia (lugar de residencia) o aspectos familiares. Sin embargo, en el siguiente encuentro, se reunieron con otro grupo de niñas que, pese a tener también su colectivo de mujeres, plantearon otra diferencia. Así describió Carla la situación:

*Ese fue como un riesgo mayor. Eran de clases sociales distintas ... Por ejemplo, las chiquillas todavía con [un] machismo arcaico, mucho más presente. En cambio, [las] otras chicas, hablaban ya más de identidad sexual, de que tenían pareja, mujeres o no. De una búsqueda distinta, desde el deseo, que estas otras cabras [las chicas de Legua Emergencia] están viviendo todavía con una rigidez mucho más clara.*

30 Utilizamos aquí, la famosa sigla A.C.A.B. (“All cops are bastards”), en castellano “todos los policías son bastardos”.

Para el Colectivo Juguetes Perdidos (2017) el repliegue hacia identidades más rígidas pone en evidencia un “engorramiento” cada vez más amplio y evidente en la sensibilidad de los barrios populares. El gesto de defender alguna frontera de nuestra vida cotidiana ante otras diferencias aliviana el peso de una fragilidad social que se ha vuelto totalitaria. Este movimiento señala la profundización de un “terror anímico” cada vez más intolerable de cara a la implosión de nuestros espacios íntimos: la casa, el barrio, las/os amigas/os. Para el colectivo argentino, “ponerse la gorra” puede significar acoplarse a poderes como lo son la policía, el narco o los valores tradicionales-familiares, no obstante, el punto de interés es que se ha convertido en una disposición y en una sensibilidad antes que en un mensaje (Lerchundi, 2020). Una fuerza que inclina a los cuerpos más fragilizados a optar ineludiblemente por un mandato de orden y responsabilización individual ante el “temor a la inconsistencia, a des-existir, a que una fuerza inesperada, pero previsible, te lleve puesto” (Colectivo Juguetes Perdidos, 2019, p. 19).

En palabras de Carla, la perplejidad que supuso el riesgo de la “diferencia de clases” y de esa “disponibilidad más rígida”, sin embargo, no se encapsuló en el “*paqueo*” de la situación de encuentro entre colectivos. Por el contrario, decantó en una reflexión difícil de sostener, pero que propició otro nivel de problematización colectiva sobre su convivencia. Según su relato, una niña legüina señaló:

yo toda la vida he estado en cuarentenada, digamos, encerrada en mi vida. Mi vida es así, no ha variado tanto. Yo vivo en toque de queda, porque yo no puedo salir de mi casa a las 20:00 de la noche, o no vuelvo. Es simple.

Las incómodas palabras permitieron, por un lado, hacer devenir la reunión a un límite vivencial dónde el deseo de encuentro con otras/os tuvo que (necesariamente) desafiar el régimen de obviedades con que se tiende a naturalizar y despolitizar la desigualdad social entre niñeces. Por otro lado, mostraron que la “diferencia de clases” y su rigidez no es un tema de “mayor o menor conciencia” sino una distancia insalvable entre dos formas de habitar y sostener la relación con el deseo en la vida cotidiana. Dónde la vida, como lugar de producción y ejercicio del deseo, como punta de lanza de la relación entre el cuerpo y el territorio, se muestra sujeta a condiciones diferenciales de fragilidad. Diferencias ontológicas y epistémicas, en tanto una forma de vida y sus respectivos saberes locales está indubitablemente bajo amenaza de muerte y otra no, coincidiendo irremediablemente en que serán las primeras, dadas las condiciones de precariedad diferencial, las que tendrán mayor disponibilidad al “paqueo” del deseo que las segundas.

La clase, en ese sentido, cambia de lugar en relación con la tradicional estructura de determinación económica. Se inclina hacia una definición pre-tramada por las condiciones infraestructurales sobre las cuales un cuerpo y una trayectoria vital,



dentro de un territorio, puede salir con vida o no de un control policiaco. Control que, en el caso de las mujeres, sobre todo, se extiende a todas las dimensiones de la vida cotidiana. Según Eduardo Viveiros de Castro (2013), el control policial para una persona pobre y sin redes de cualquier ciudad latinoamericana es la mayor expresión de terror que puede existir. Es una “situación de crisis psico-ontológico” (p. 165), una suerte de disociación del sujeto en el que el Estado reivindica su patria potestad, su rol patriarcal. Con el sólo hecho de solicitar sus documentos preguntando: “¿quién eres?”, demanda su total fragilidad y disposición a su soberanía, incluso quedando a merced de ser culpable siendo inocente. En otras palabras, se trata de una relación dónde no hay mensaje posible en cuanto no hay dos actores con capacidad de comunicar sino, más bien, un proceso de fragilización absoluta del cuerpo ante la palabra y la lengua de quién ejerce la violencia.

### SOLIDARIDAD TRANSGEOGRÁFICA Y “TERRITORIOS SIN TERRITORIO”

El hecho de que la diferencia de clases no haya derivado en el *paqueo* o engorramiento de la situación se corresponde con lo que Carla denominó como “solidaridad transgeográfica”. A nuestro juicio, se trata de una capacidad de re-conducir, de “traer de vuelta” o, como señaló la entrevistada, de “invitarnos a una lectura nueva sobre lo que sería un ‘territorio sin territorio’”. En otras palabras, la configuración de condiciones concretas que intensifican y custodian un deseo generacional de “salir y encontrarse”:

un ímpetu y una fuerza que te hace salir y arriesgarte en la búsqueda de referentes, acompañamiento. Favorecer diálogos que permitan finalmente problematizar lo que viven en sus territorios, pero no necesariamente con personas de sus territorios.

Una inclinación afectiva de las nuevas generaciones hacia otras formaciones generacionales y territoriales que, tal y como enfatizó Carla, desafía por completo lo que se comprende como “lo comunitario”, tradicionalmente asociado a un principio geográfico de lo territorial. Pero, también, un afecto marcado por una experiencia de clase ante la intervención. Ello, en la medida que, durante años en los territorios bajo ocupación policial, el “no salir a la calle” y el uso de las nuevas tecnologías se convirtió en una estrategia de socialización y cuidado ante las violencias.

Para Onésima esta experiencia también toma forma en el *Wallmapu* intervenido. Para ella, la diferencia y singularidad entre los distintos territorios ha exigido poner atención a cómo se relacionan “los tiempos de la defensa” y los “tiempos del cultivo” entre territorios geográficamente muy distintos. Sin embargo, esta

relación ha logrado ser problematizada principalmente por las mujeres, las que han adquirido un protagonismo importante al ampliar el sentido y los ánimos de la recuperación y control territorial:

Más allá de la pura defensa y la sobrevivencia, haciendo efectivo el control territorial a través de la siembra, la recuperación de la semilla y la recuperación también de prácticas culturales como el Trafkin<sup>31</sup>, la recuperación del mismo mapuche Kimun<sup>32</sup> o del conocimiento mapuche sin la intervención de la escuela como tal.

La “solidaridad transgeográfica” entre distintas formaciones territoriales y generacionales permite salir de una dinámica de exclusión entre los conjuntos de prácticas, procesos, códigos y estrategias que les dan singularidad. Específicamente, son los dispositivos técnicos y vivenciales con los que cada una/o persiste y desafía la impronta policial que incita la intervención. En este sentido, el intercambio permite reforzar las experiencias locales de resistencia y persistencia, considerando respuestas situadas a las expresiones diferenciales de precariedad, empobrecimiento y “engorramiento” que marca la intervención sobre la infraestructura anímica y afectiva de los territorios. A propósito de esas estrategias, Onésima señaló:

La estrategia fue súper ... fuera de ‘lo mapuche’, fue el arte. Empezamos a hacerle circo en algunos espacios donde nos salíamos de lo mapuche, pero porque era necesario, porque también necesitaban conocer matices. No todo era gris, no todo era oscuro, había múltiples colores fuera que podían descubrir ellos también y hacerlos propios. No, no hacerse parte, tomar lo propio, pescar<sup>33</sup> eso y hacer algo, crear algo dentro de su territorio.

El pueblo mapuche llama *wenuy*<sup>34</sup> a esas otras/os no-mapuche con quienes establece alianzas en los márgenes de una no-pertenencia y des-identificación con su cultura y descendencia. Podríamos decir que la “solidaridad transgeográfica” del “territorio sin territorio” conlleva la potencia de esa amistad impropia, pero creativa. Una amistad que surge de una inclinación afectiva resultante de una experiencia compartida, pero distinta de la precariedad y las violencias. Nuestras/o entrevistadas/o a eso le llaman “interés”. Un interés por el otra/o que surge, en sintonía con Hannah Arendt (1993; Muñoz Sánchez, 2022), como una interrogante por la existencia y las

31 Amistad surgida del intercambio de regalos.

32 Conjunto de saberes indisolubles de la práctica de conocer, aprender, sentir e intuir (Quilaleo & Quintriqueo, 2010)

33 Considerar.

34 Su traducción al castellano sería “amigo/a”.

implicancias compartidas que esta tiene con la mía. Una pregunta por las interdependencias que se expresa como mera curiosidad. Como planteamos más arriba, se trata de una interrogante que reúne a distintas experiencias generacionales, de clase, racializadas, sexo-generizadas en torno a una perplejidad que exige condiciones para ser sostenida y atendida, entre ellas, coraje. Como indicó Carla:

Una medida de resistencia potente, porque no es la respuesta al interior del interior la que me da la respuesta, entonces la salgo a buscar. Y para eso yo encuentro que las cabras<sup>35</sup> son mucho más cojonudas, hay un ímpetu, hay una fuerza que te hace salir, arriesgarte... salir de sus territorios también ha significado romper con la lógica generacional que aquí estaba del ‘tú no hables chiquillo.

De acuerdo con Judith Butler (2020), el coraje y la valentía son piezas fundamentales de la virtud ética que hoy se pone en juego en las prácticas de resistencia a las violencias que vivimos a nivel mundial. Valentía y coraje que no son atribuibles a un individuo ni a un sujeto en concreto, sino que a un “rasgo resultante de las relaciones sociales, de los lazos entre personas, del espacio y la ocasión de interrelaciones” que toman lugar en el acto solidario de reunión y persistencia (p. 23). Para Butler, la valentía se nutre de las disposiciones apasionadas que podemos desarrollar las/os humanas/os hacia el dolor y la rabia que expresan otras/os humanas/os y no humanas/os. Signo y gesto de que “no aceptamos la violencia cotidiana como algo natural, y que no vamos a tratar la violencia como algo que se da por supuesto” (p. 53).

Una osadía, una valentía –indicó Paulo– que puede conllevar muchas fracturas emocionales entre aquellas/os que la conforman si es que no se aborda la importancia del cuidado afectivo y el buen trato entre generaciones. Una preocupación y una responsabilidad ante el hecho de que podamos nosotros mismos auspiciar a nivel local, interno, “la violencia reeditada por nuestras y nuestros propios compañeros de vida que hacían de esa impronta una manera de construir sociabilidad”. A juicio del historiador, construir metodologías que nos permitan ganar el cariño de la gente y amparar las marcas de las violencias, permitiéndonos hablar de lo que nos interesa, pero, sobre todo: “hacer las preguntas más incómodas posibles: ¿Cómo estamos acá? ¿Cómo llegamos a aceptar el narcotráfico? ¿Cuánto de nosotros está aquí? ¿Cuáles son los límites? ¿Cómo nació esto? Considerando lo planteado por Paulo, pensamos en lo que Vinciane Despret (2021) llamó dispositivos técnicos de sostenibilidad, ese “conjunto de invenciones que modifican las sensibilidades, nutren otras formas de disponibilidad, comprometen a cultivar otras relaciones

consigo mismo y con el mundo y a volverse sensible a otras cosas y a experiencias” (p. 60). Dispositivos que nos permiten atender las perplejidades suscitadas por las nuevas violencias, sostener las interrogantes con las que buscamos persistir en la lucha por vidas más vivibles y, sobre todo, conectar con otras/os dentro de una red o una ecología de afectos “no-policiales”. Como hemos planteado anteriormente, una práctica de investigación e intervención capaz de intensificar los ánimos, los deseos y los afectos de las formaciones territoriales y generacionales que luchan contra la precariedad, el terror anímico y la impronta policial. Pero, sobre todo, dar los primeros apuntes para una práctica de investigación e intervención que no sólo busque la autorreflexión y la participación como objetivo de su propia práctica, sino, ante todo torne posible la conjuración de la policía y las violencias de Estado en sus más distintas modulaciones y expresiones.

Considerando lo anterior, referimos con una ética ACAB de la investigación e intervención social al conjunto de dispositivos con el que distintas territorialidades, generaciones, clases, racialidades, sexo-disidencias se reúnen, como señaló Carla, “en una invitación a la desnaturalización de la vivencia, por un ansia por problematizar”. Dispositivos que ante las perplejidades epistémicas y políticas permiten seguir sosteniendo el deseo de los cuerpos como un punto nutritivo de tensión interseccional de: “Me voy, pero no me voy, porque regreso a mi territorio, sin embargo, es como que salgo de él para poder nutrirme y volver, y generar un diálogo distinto”. En otras palabras, una inflexión epistemopolítica hacia el *rapport* de la investigación y la intervención. Hacia los puntos de reunión, de confianza, de cuidado, de interdependencia, con que sostenemos las disposiciones apasionadas afectas al dolor y a la rabia, pero, ante todo, al odio libre al “engorramiento” y su impronta policial.

## CONCLUSIONES

Los estallidos sociales en Latinoamérica durante el 2019 muestran una compleja transformación de los malestares con el capitalismo extractivista, pero, ante todo, un cambio de sensibilidad política y territorial. Una capacidad de afectación y alianza entre grupos sociales disímiles donde intersectan marcadores generacionales, de clase, género y racialización. Frente esta mutación sensible, las policías chilenas acusaron durante el estallido social una perplejidad epistémica y política que derivó en una interpelación a la sociedad civil en las tareas de identificación e intervención policial. Tanto el llamado como la recepción del mandato policial da cuenta de una dimensión epistémica y política de la práctica de investigación e intervención social que llamaremos impronta policial. Un tecnología ontológica y epistémica heredera de las dictaduras y las democracias transicionales en que la relación entre sociedad civil, ciencias sociales y policías se diluye en un ambiente de opacidad y ambigüedad excepcional.

Según la experiencia de tres profesionales que intersectan su práctica entre la investigación, la intervención y el activismo en territorios intervenidos por la policía en Chile, la impronta policial refiere a una zona de indistinción entre los aparatos policiales de represión y un conjunto plural de intervenciones sociales que tienen como objeto la vida cotidiana de los territorios. Un régimen de opacidad que condiciona la producción de relaciones sociales a una catexis policial entre sus habitantes, haciéndose discernible sólo en la medida de sus efectos y afectos: violencias, dinámicas de control territorial, pero también, relaciones de desconfianza y denostación. Micropolíticas reactivas que tienden a deprivar a los cuerpos de las capacidades colectivas para reapropiar las condiciones históricas de sus propios territorios, así como también, de desactivar y transformar la impronta policial de las intervenciones. Desde la experiencia de nuestras/o entrevistadas/o, referimos a efectos de tipo cognitivos, afectivos y subjetivos que programan las capacidades de respuesta y afectación de los distintos grupos sociales y generaciones en función de una “orfandad afectiva” ante la transmisión transgeneracional de daños y vulneraciones; un *ethos* delictual que copa la imaginación y las trayectorias vitales; un régimen de nichos de investigación, competencia y extractivismo cognitivo; y un mandato moral e individualizante de la práctica de intervención e investigación social.

Desde la experiencia de las/el entrevistadas/o, la impronta policial es una disposición reactiva a una perplejidad resultante de las violencias sociales que puede incitar tanto al “engorramiento”, como también a una “porfía”. En específico, a una posición y disposición ética-política capaz de desarticular y desactivar la catexis policial a través de una revalorización de la vida en común y del deseo. Desde las experiencias de sus respectivos grupos referirán a una conceptualización de clase social que, alineada con una emergente politización del deseo, redefine los conceptos de territorio, de solidaridad e implicación transgeneracional. Tres elementos que se suman a una notoria e importante presencia de las nuevas tecnologías en la definición de lo territorial, donde convergen experiencias diferenciales de confinamiento sanitario, así como de históricos aislamientos sociales e identitarios en los que intersectan variables de género, clase, generación y racialidad.

En consecuencia, una ética ACAB de intervención/investigación social implica una práctica desobediente al mandato policial y sus catexis. Produce dispositivos técnicos de sostenibilidad que permiten a los grupos sociales derivar las perplejidades resultantes de las violencias sociales hacia nuevas prácticas de reunión y problematización entre territorios e identidades. Desde la práctica permite interrumpir y desactivar los afectos policiales derivados de las violencias sociales mediante la construcción de ambientes capaces de sostener preguntas incómodas, pero vitales para los territorios.

## REFERENCIAS

- Althusser, L.** (1974). *Ideología y aparatos ideológicos del Estado*. Freud y Lacan. Nueva Visión.
- Angarita, P. E.** (2021). *De territorios violentos a la paz territorial. Territorios, violencias, prisiones e inseguridades* (1º ed.). CLACSO.
- Arendt, H.** (1990). *Hombres en tiempos de oscuridad*. Gedisa.
- \_\_\_ (1998). *La condición humana*. Paidós.
- Ávila, D. & Malo, M.** (2008). Diferencias gobernadas, nuevos racismos. *Diagonal*. <https://www.diagonalperiodico.net/la-plaza/diferencias-gobernadas-nuevos-racismos.html>
- Boticelli, S.** (2016). La gubernamentalidad del estado en Foucault: un problema moderno. *Praxis Filosófica*, 42, 83-106. <https://doi.org/10.25100/pfilosofica.v0i42.3168>
- Bourgois, P.** (2009). Recognizing invisible violence. A thirty-year ethnographic retrospective. In B. Rylko-Bauer, L. M. Whiteford, & P. Farmer (Eds.), *Global Health in Times of Violence* (pp. 17-40). School for Advanced Research Press.
- Butler, J.** (2020). *Sin miedo, Formas de resistencia a la violencia de hoy*. Taurus.
- Carrasco, D.** (2020). 18 de octubre: el inicio de una revolución molecular. In Fundación Jaime Guzmán (Eds.), *La insurrección chilena desde la mirada de la Fundación Jaime Guzmán* (pp. 22-23). Fundación Jaime Guzmán.
- Carreño Hernández, M. & Azócar Donoso, P. P.** (2021). Os jovens e o “giro policial” das ciências sociais. *Revista Polis e Psique*, 138-159. <https://doi.org/10.22456/2238-152X.109040>
- Chamayou, G.** (2014). *Las cacerías del hombre*. Historia y filosofía del poder cinético. LOM Ediciones.
- Colectivo Juguetes Perdidos** (2019) *La gorra coronada*. Diario del macrismo. Tinta Limón.
- \_\_\_ (2016). ¿Quién lleva la gorra? Violencia, nuevos barrios, pibes silvestres. Tinta Limón.
- Connolly, W. E.** (2004). Method, problem, faith. In I. Shapiro, R. M. Smith, & T. E. Masoud (Eds.), *Problems and methods in the study of politics* (pp. 332-349). Cambridge University Press.
- Cottet, P.** (2020, 23 de septiembre del 2020). Chile: Revuelta social y aporías de su investigación social. *Quartas sociológicas* [Video]. <https://www.youtube.com/watch?v=GEW8LsbtiVY>
- Csordas, T.** (1993). Somatic modes of attention. *Cultural Anthropology*, 8(2), 135-156.
- Das, V.** (2003). Trauma and testimony: Implications for political community. *Anthropological Theory*, 3(3), 293-307.
- Despret, V.** (2021). *A la salud de los muertos*. Relatos de quienes quedan. Editorial Cactus.
- Didi-Huberman, G.** (2014). *Pueblos expuestos, pueblos figurantes*. Manantial.
- \_\_\_ (2004). *Imágenes pese a todo*. Memoria visual del holocausto. Paidós.
- Elias, N.** (2010). *El proceso de la civilización*. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas. Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M.** (1978). *Vigilar y castigar*. El nacimiento de la prisión. Siglo XXI.
- \_\_\_ (2013). *La historia de la sexualidad 2*. El uso de los placeres (2º ed.). Siglo XXI.
- González, Y.** (2021). Epílogo. La rebelión de octubre como estallido generacional: pánico, “beaterías juveniles” y monsergas seniles. In S. Alé, K. Duarte, & D. Miranda (Eds.), *Saltar el torniquete*. Reflexiones desde las juventudes de octubre. (pp. 173-184). Fondo de Cultura Económica.

- Guattari, F.** (2017). *La revolución molecular*. Traficantes de Sueños.
- \_\_\_\_ (1973). Para acabar con la masacre del cuerpo. *Researches*, 12. [https://www.desarquivo.org/sites/default/files/guattari\\_masacre\\_al\\_cuerpo.pdf](https://www.desarquivo.org/sites/default/files/guattari_masacre_al_cuerpo.pdf)
- Haraway, D.** (2018). *Staying with the trouble*. Making kin in the Chthulucene. Duke University Press.
- Jasso López, Lucía Carmina, & Jasso González, Carolina** (2021). Abuso policial, discrecionalidad y tecnologías de vigilancia en América Latina. Iztapalapa. *Revista de ciencias sociales y humanidades*, 42(90), 205-232.
- Laplanche, J. & Pontalis, J-B.** (1996). *Diccionario de psicoanálisis*. Paidós.
- Lerchundi, M. J.** (2020) La violencia policial como “mensaje”: un abordaje desde la experiencia de jóvenes de Latinoamérica. *Hallazgos*, 17(34), 23-54. <https://doi.org/10.15332/2422409X.5488>
- Marx, K.** (1849/1974) *Trabajo asalariado y capital*. <https://www.marxists.org/espanol/m-e/1840s/49-trab2.htm>
- Mbembe, A.** (2011). *Necropolítica seguido de Sobre el gobierno privado indirecto*. Melusina.
- Mezzadra, S. & Nielsen, B.** (2013). *La frontera como método*, o la multiplicación del trabajo. Traficantes de Sueños.
- El Mostrador** (2019, 23 noviembre). El mea culpa del general Bassaletti por frase sobre armas y quimioterapia: «Derechamente me equivoqué». <https://www.elmostrador.cl/noticias/pais/2019/11/22/el-mea-culpa-del-general-bassaletti-por-frase-sobre-armas-y-quimioterapia-derechamente-me-equivoque/>
- Muñoz Sánchez, M. T.** (2022). Lo común y el mundo en común. Una reflexión desde el pensamiento arendtiano. *Daimon Revista Internacional de Filosofía*, 85, 99-112. <https://doi.org/10.6018/daimon.398511>
- Palacios Cerezales, D.** (2007). Introducción. *Política, Opacidad y Ciencias Sociales. Política y Sociedad*, 42(3), 7-13.
- Rancière, J.** (1996). *El desacuerdo*. Política y filosofía. Nueva visión.
- Reguillo, R.** (2017, 18 de octubre 2017). Imaginación Metodológica y Rigurosidad Empírica. In *Seminario Epistemopolíticas y Metodologías de Intensificación* [Video]. <https://youtu.be/EHDJ9MCZ2DE>
- \_\_\_\_ (2021). *Necromáquina*: Cuando morir no es suficiente (1° ed.). NED.
- Reyes, M. J., Arensburg S., & Póo, X.** (2016). *Vidas cotidianas en emergencia*: territorio, habitantes y prácticas. Social Ediciones.
- Quilaqueo R, Daniel & Quintriqueo M, Segundo.** (2010). Saberes educativos mapuches: un análisis desde la perspectiva de los kimches. *Polis* (Santiago), 9(26), 337-360. <https://dx.doi.org/10.4067/S0718-65682010000200016>
- Rodríguez, A.** (2017, 19 julio) Los pibes chorros no existen. *Agencia Paco Urondo Periodismo Militante*. <https://www.agencia-pacourondo.com.ar/violencia-institucional/los-pibes-chorros-no-existen-por-rodriguez-zalzueta>
- Rodríguez, E.** (2018) La desmonopolización de la violencia en el capitalismo criminal, en *NuestraPraxis. Revista de Investigación Interdisciplinaria y Crítica Jurídica*, 1(2) 100-120.
- Rolnik, S.** (2019). *Esferas de insurrección*. Apuntes para descolonizar el inconsciente. Tinta Limón.

**Savransky, M.** (2016). *The adventure of relevance. An Ethics of Social Inquiry*. Palgrave Macmillan.

\_\_\_ (2018). The social and its problems: on problematic sociology. In N. Marres, M. Guggenheim, & A. Wilkie (Eds.), *Inventing the social* (pp. 212-233). Mattering Press.

\_\_\_ & **Tironi, M.** (2021). Descolonizar la imaginación en tiempos de crisis. Gestos para un sentir-pensar especulativo: Entrevista a Martin Savransky. *Diseña* 19, Interview.2. <https://doi.org/10.7764/disena.19.Interview.2>

**Slucking, W.** (1975). Hacia una explicación del imprinting. *Revista Latinoamericana de Psicología*, 7(2), 299-304

**Taussig, M.** (1995). *Un gigante en convulsiones*. El mundo humano como sistema nervioso en emergencia permanente. Gedisa.

**Viveiros de Castro, E.** (2013) *La mirada del Jaguar*. Introducción al perspectivismo amerindio. *Entrevistas*. Tinta Limón.



# VERDAD, ESPECULACIÓN Y BIOPOLÍTICA<sup>1</sup>

Jorge Castillo Sepúlveda  
Mariana Cálvez-Ramírez  
Fernanda Bywaters-Collado

Estamos forzados, condenados,  
a confesar la verdad o a encontrarla  
**Michel Foucault (2002)**

La noción de biopolítica en el trabajo de Michel Foucault (1976, 1999, 2002, 2007) da cuenta de un importante quiebre en el orden de la política, estableciendo una nueva escala de gobierno sustentada en nuevas prácticas de conocimiento: “la entrada del fenómeno peculiar de la vida de la especie humana en el orden del conocimiento y el poder, en la esfera de las técnicas políticas” (Foucault, 2002, pp. 141-142). Tal relación con el conocimiento implica una disociación y abstracción de la vida de sus barreras físicas concretas, inscribiéndola en un nuevo campo de pugnas epistémicas. Es a través del conocimiento sobre la vida –su producción, legitimación y aplicación– que la biopolítica adquiere una dimensión ubicua fundamental y la distancia de otras tecnologías de gobierno descritas por el autor.

El objeto de la biopolítica no remite a los humanos singulares, sino a sus cualidades biológicas, medidas y agregadas a nivel de las poblaciones (Foucault, 2002, 2007; Rabinow & Rose, 2006). Ello hace posible definir normas, establecer estándares, elaborar y distribuir parámetros e índices, así como determinar valores medios. Como resultado, la vida deviene un factor independiente, objetivo y medible, así como una realidad colectiva. Pero asimismo adquiere dimensiones bastante concretas: tal conocimiento implica poder extraer un saber que termine por producir discursos sobre el sí mismo, las condiciones de existencia, el cuerpo, y sus modos de expresión, es decir, definir modos de gubernamentalidad (Foucault, 2006; Lemm & Vatter, 2014).

Desde esta perspectiva, la naturaleza no corresponde a un substrato sobre el cual se aplican ciertas y diversas prácticas de gobierno, sino aquello que se produce

1 Una versión modificada de este trabajo se encuentra publicada en *Saúde e Sociedade*, 31(1).

y que es correlativo a tales prácticas (Lemke, 2011). La noción de biopolítica refiere así a la emergencia de un conocimiento específico que depende de nuevas disciplinas, como la estadística, la demografía, la epidemiología y la biología y la modulación de nuevas formas de relación con el sustrato biológico de nuestras vidas. Tales disciplinas hacen posible analizar los procesos de la vida y verter tal información sobre colectivos e individuos.

Lo anterior pasa necesariamente por una cierta economía de los discursos de verdad: “El poder nos somete a la producción de la verdad y sólo podemos ejercer el poder por la producción de la verdad” (Foucault, 2002, p. 34). La biopolítica expone un escenario de planteamientos sobre cómo producir la verdad, cuáles son las grillas de verdad, los enunciados o proposiciones comprensibles, y los efectos de tales sobre la vida. Es en este punto que cualquier formación de conocimiento adquiere también la capacidad de poder remitir a ordenamientos del mundo, clasificaciones de lo legítimo y lo ilegítimo, y, en definitiva, dar cuenta de la ligazón entre la verdad y el poder.

En este trabajo se recoge la mencionada relación entre biopolítica y conocimiento, abordando un caso específico de producción de saberes para en la formulación de tecnologías de gobierno aplicados al ámbito de la salud en Latinoamérica. Para ello, se considera como caso de estudio una de las más recientes e importante reforma en salud en Chile, emergente a mediados de los años 2000 como parte de un complejo entramado económico, legal y epistémico: el Régimen de Garantías Explícitas en Salud o GES (Ministerio de Salud de Chile, 2004). Este sistema se formula específicamente en el año 2004 como “un conjunto de beneficios garantizados por Ley para las personas afiliadas al Fonasa y a las Isapres [sistemas de seguros público y privado]” (Superintendencia de Salud de Chile, 2020, párr. 2), siendo parte de un proceso intencionado y sostenido de estructuración progresiva de nuevos cánones sobre la salud en el país, que ha implicado considerar: (a) las articulaciones variables entre el Estado y el mercado; (b) la descentralización de los servicios; (c) la función de los derechos de los pacientes; y (d) el papel de la salud pública (Ferrer, 2004).

El GES ofrece como un caso especial para abordar las relaciones entre saber y biopolítica, en tanto: (a) se formula a partir de procesos de producción y evaluación masiva de información, para considerar el estado y cualidades de ciertos procesos biológicos y su incidencia en la longevidad de la población; (b) en su implementación, se ha establecido un compromiso explícito con modalidades epistemológicas específicas. La Medicina Basada en la Evidencia (*Evidence-Based Medicine o EBM*) soporta un esquema tanto para el establecimiento de parámetros, prácticas, tecnologías y temporalidades de atención, como también para el diseño de las normativas en sí mismas (Letelier & Moore, 2003); (c) el GES emerge en un escenario económico y político específico, que ensambla una serie de disposiciones

legales y materiales a fin de articular nuevas modalidades de gobierno, en base a la participación pública y privada.

Un rasgo característico de este modo de producción de evidencia se relaciona con un tipo particular de procesos de numeración y una retórica identificable, cuyo núcleo consiste en la construcción de ciertos tipos de objetos con los que se interactúa. La base de esta formulación está vinculada a la elaboración de conglomerados de datos cuya presentación final proporciona una probabilidad (o improbabilidad) de formar parte de un sector o segmento de la población con un determinado rasgo biomédico. Este tipo de “objeto especulativo” apunta a varias implicancias en cuanto a la definición de las entidades biomédicas y su relación con las políticas implicadas para su gestión, al estar vinculadas con -y ser resultado de- una cúmulo de disposiciones materiales sensibles para la producción de salud. Creemos que este modo de producción de objetos de la biomedicina tiene importantes consecuencias para la experiencia de los aspectos cotidianos de la vida misma.

## **LA EPISTEME DEL RÉGIMEN DE GARANTÍAS EXPLÍCITAS EN SALUD.**

A comienzos del siglo XXI se inició en Chile una serie de procesos intencionados, sostenidos y sistemáticos de modificaciones en la estructuración del servicio de salud, que ha implicado la movilización y reorganización de diversos recursos de índole normativa, económica y epistémica (Bastías & Valdivia, 2007; Grau-Solés et al., 2010; Lenz, 2007). Ello supuso la constitución de todo un entramado de tecnologías de medición tanto de aspectos propiamente epidemiológicos, como biomédicos y relativos a la posición de los sujetos en el sistema, recogiendo discusiones al respecto en el ámbito internacional, y los desarrollos mencionados de la EBM (Infante & Paraje, 2010; Valdivieso & Montero, 2010).

La denominada “Medicina Basada en la Evidencia” (EBM) ha supuesto la reorganización de una serie de supuestos y actividades bastante concretas en relación a la concepción del conocimiento y actos legítimos en lo que refiere a la salud (Knaapen et al., 2010; Timmermans & Kolker, 2004). Aunque el término puede significar distintas cosas, en el discurso médico común denota principalmente el uso de guías de práctica clínica para difundir los conocimientos y diagnósticos que han sido probados (Claridge & Fabian, 2005; Sackett et al., 1996; Timmermans & Berg, 2003). A la base de esta transformación, diversos autores señalan un triple proceso que implica la redefinición de las prácticas clínicas, sus compromisos epistemológicos (Sackett & Rosenberg, 1995) y la relación entre lo sano y lo enfermo. El primero remite al realineamiento progresivo de las relaciones entre la biología y la medicina, y con esto una nueva configuración de las prácticas clínicas y de laboratorio, llamada biomedicina (Cambrosio et al., 2006). El segundo, a

la emergencia de nuevos criterios para definir la adecuación de diagnósticos y tratamientos en función del empleo sistemático de procedimientos colectivos de producción de pruebas y la introducción de convenciones en el marco de prácticas reflexivas, que implican la inscripción de técnicas de medición y evaluación que definen la objetividad de un juicio clínico: una *objetividad regulatoria* (Cambrosio et al., 2009; Moreira et al., 2009). Y el tercero, que la tensión salud-patología se reconfigura en función a lo establecido por una serie de proposiciones inscritas en estas guías clínicas, que instalan sistemas de comprensión y tecnologías que recrean –enactan–, contextos de normalidad o anormalidad y lo que se entiende por corporalidad (Tirado et al., 2012).

El GES se constituye por, y cristaliza, varios de estos procesos. Surge como uno de los ejes principales que articularon un plan de reforma iniciado el año 2000, establecida sobre la retórica basada en: (a) el tratamiento de la longevidad poblacional; (b) la consideración de la salud como prestaciones brindadas de manera determinada por servicios de salud coordinados por el seguro público y los seguros privados, y tecnologías particulares; (c) el foco en la persona responsable del consumo de tales prestaciones.

Se establece, así, cuatro garantías, relativas al *acceso* (criterios asociados a la configuración de un problema de salud habilitado para recibir prestaciones), *calidad* (prestadores registrados y evaluados para tal fin), *protección financiera* (máximos establecidos para ser pagados por las prestaciones) y *oportunidad* (regulación de las temporalidades o plazos máximos para ejercicio de prestaciones) (Escobar, 2013). Tales prestaciones se encuentran asociadas a un conjunto priorizado de programas, enfermedades o condiciones de salud, que son establecidos a partir de una serie de análisis sanitarios y financieros, que integran “estudios epidemiológicos que identifiquen un listado de prioridades en salud y de intervenciones que consideren la situación de salud de la población, la efectividad de las intervenciones, su contribución a la extensión o a la calidad de vida y, cuando sea posible, su relación costo efectividad” (Ferrer, 2004, p. 3).

El GES gestiona temporalidades, prácticas y técnicas para personas que cumplen con una serie de síntomas o indicadores que puedan ser verificados según los criterios estipulados por las guías clínicas (Ferrer, 2004). Pero por sobre todo, implica la gestión de una serie de conocimientos que permitan priorizar tanto las patologías que forman parte del sistema, como las prestaciones asociadas.

Asimismo, establece un cierto régimen de actividades y materiales que deben participar de cualquier relación de cuidado, independientemente de la fuente de servicios, sea esta prestada por hospitales públicos, clínicas o centros especializados privados: configura una trayectoria que no sólo es explícita, sino también demandada por los diversos actores (Méndez & Vanegas, 2010). Tanto la Garantía Explícita de Calidad, como la Garantía Explícita de Oportunidad, implican la

acreditación y aseguramiento de ciertos procedimientos y condiciones elementales que deben participar de cualquier instancia diagnóstica y de tratamiento. Ello no sólo conlleva la promulgación de una colectividad de acciones, actores y materiales, sino también el control de la variabilidad propia de fenómenos humanos y biológicos: una estandarización de la enfermedad (Timmermans & Berg, 2003).

## LA REGULARIZACIÓN DEL PODER SOBRE LA VIDA.

Cuando Foucault (2002) caracterizó la biopolítica en el curso del 17 de marzo de 1976, lo hizo a partir de la descripción de una tecnología de poder que se hace cargo de “la forma, la naturaleza, la extensión, la duración, la intensidad de las enfermedades reinantes en una población ... factores permanentes” (p. 221), es decir, las *endemias*. De tal modo, la medicina que adquirió desde el siglo XIX no solo una dimensión epistémica, sino también social y política (Foucault, 1976). La generación y acumulación de datos en el orden de lo biológico, criterios para la toma de decisiones a nivel de la población, situaron a la propia medicina y la epidemiología en un lugar central para las prácticas de gobierno desde ese momento y hasta la actualidad (Casper & Moore, 2009; Lemke, 2011). Para Foucault (1976) y autores como Rose (2007) Rabinow y Rose (2006), la medicina ha logrado incidir en diversos espacios de la vida política y social, al punto que se dificulta pensar en un ámbito en que no tenga influencia (Foucault, 1976). Para ellos, la medicina tiene importantes implicancias a nivel de gubernamentalidad, es decir, en términos del vínculo entre los diversos dispositivos estatales y privados en la constitución y comprensión del sí mismo, y de éste en términos de la gestión de la propia libertad (Foucault, 2006; Rose, 2007).

Todo ello instala la noción de que la práctica médica ha avanzado progresivamente hasta constituirse en un ámbito considerado como fuente de veridicción, un campo epistémico en sí que ostenta una verdad sobre la vida y sobre cómo vivirla. El poder “hacer vivir y dejar morir” (Foucault, 2002, p. 223), de incidir sobre la manera de vivir y el *cómo* de la vida, depende en tal sentido de la capacidad de establecer regularidades sobre lo viviente: se trata de un poder de *regularización*<sup>2</sup>.

Regularizar es generar constancia de los procesos de la vida; implica acceder a elementos que permiten elaborar tales constancias al mismo tiempo que las producen. Al situarse la biopolítica como un poder que observa, describe y gobierna las regularidades de la vida, trata a su vez de un poder que crea e intenta producir e instalar tales regularidades (Macherey, 2011): se trata de un poder de las regularidades, ya no directamente en la sociedad y el individuo, sino a partir de la ciencia y sobre la población. Y dado que la vida no puede ser apreciada en

2 Foucault, *Defender La Sociedad*.

sí misma, sino a través de los recursos epistémicos generados y empleados para su descripción, aquello que se regula no es sino el poder sobre la vida: regularización de conocimiento, especialmente de aquel que tiene el poder de definir la vida.

Es por ello que la biopolítica no solo plantea posibilidades de aprehensión entre vida y política, sino también de ambas con el conocimiento y la voluntad de verdad sobre la vida. Los procesos de producción de conocimiento al respecto, sus cánones de apreciación y valoración, así como su implementación política obedece a la puesta en relación de una serie de recursos que permiten que esta verdad emerja.

### **LA COMPOSICIÓN MÚLTIPLE DE LA VERIDICCIÓN EN SALUD.**

Foucault (2014) ha definido un régimen de verdad como “lo que obliga a los individuos a una serie de actos de verdad ... lo que define, determina la forma de esos actos y establece para las condiciones de efectuación y efectos específicos ... es lo que determina las obligaciones de los individuos en lo referido a los procedimientos de manifestación de lo verdadero” (p. 115). Al mismo tiempo, señala que tales regímenes, con sus procedimientos, operadores, testigos y objetos, no se reducen a la dicotomía científico y mundano, sino bien “implica tomar en consideración la multiplicidad de los regímenes de verdad [y] el hecho de que todo régimen de verdad, sea científico o no, comporta maneras específica de ligar ... la manifestación de lo verdadero y el sujeto que la lleva a cabo” (p. 123).

A fin de indagar sobre la ligazón entre actividades y producción de verdad en escenarios de diseño político en salud, hemos realizado un total de 9 entrevistas a expertos que participan en el diseño y actualización del régimen, parte del Ministerio de Salud de Chile, y un total de 31 profesionales que se desempeñan en hospitales, centros de atención en salud pública y clínicas privadas. Para la consideración del material producido hemos empleado el análisis abductivo (Tavory & Timmermans, 2014). Para esta aproximación, la abducción se basa en la identificación de elementos que resultan novedosos en el fenómeno de estudio, su posterior descripción, y la búsqueda de referentes teóricos que permitan pensar los elementos observados. De este modo, se retorna a dichos elementos, planteando hipótesis nuevas que aporten a su comprensión.

### **MÁS ALLÁ DE LA VERDAD: LA OBLIGACIÓN BIOLÓGICA.**

El acceso a los discursos de expertos que participan en el diseño, evaluación e implementación de las políticas asociadas al GES han dado cuenta de una composición múltiple y compleja de la objetivación de las condiciones de salud. En tal sentido, aquello que cuenta como una verdad operativa remite a figuraciones

y procesos de argumentación que se formulan por la participación actores heterogéneos, que cobran sentido según criterios bastante disímiles.

Al respecto, queremos invitar a leer la siguiente cita de entrevista a una experta, en que se articulan en un mismo plano criterios, operadores y objetos participarían en las actividades de composición de verdad biopolítica:

[En referencia a los pasos para priorizar enfermedades] *Por lo tanto, podías como hacerlos como no hacerlos, ¿No cierto?, en ese entendido, pero sin embargo los requisitos qué dice, y en la lógica de la priorización: que las patologías tengan harta carga de enfermedad que se haya demostrado que tiene intervenciones que son efectivas, ¿No cierto?, y eso lo demuestras a través de la medicina basada en la evidencia, que las intervenciones sean costo efectivas, que sean prioridad para los pacientes, y que sean implementables en la red. Entonces, si tú te imaginabas eso te decías: “Bueno, **necesito una serie de** estudios, para llevar esto a cabo, y es un estudio de carga de enfermedad actualizado”, ¿No cierto?, tener un guías de práctica clínica bien hechas, para poder ver cuáles son las intervenciones que han demostrado efectividad, tener estudios de costo efectividad, y tener como un estudio que vea cómo la capacidad de oferta de la red, ¿No cierto?, y de y final- también un estudio que hablara de la preferencia de los pacientes. (Fernanda, entrevista individual, 9 de abril de 2015, párr. 100)*

Sin embargo, la evidencia no es el único referente sobre el cual se prioriza o bien se fundamentan recomendaciones de intervención en cada contexto local en que un problema de salud o enfermedad deviene real. Se trata de uno entre otros componentes, políticos, económicos, y, sobre todo, contingentes, en los cuales se definen las relaciones entre salud y enfermedad y lo que se compone como ambas.

*Claro, pero como era muy caro, igual sabíamos que [el Ministerio de] Hacienda no lo iba a pasar. Mi jefe dijo: “No, hay que priorizar”, y ahí, eso más bien fue una reunión, en una primera instancia, como para sacarlo, en la cual estaba él, el jefe de división de ese minuto con la doctora ... y yo. No estaba bien hecho eso, pero un poco decía “No, esto no por”, cualquier fundamento, no me acuerdo hoy día, pero “No, mira esto no porque está todo mal esto, entonces si lo metemos va...”, y así, criterios que no... a juicio del minuto, de la jefatura del minuto. Y ahí se limpió eso, lo mismo con las intervenciones de las once nuevas, ya estaba elegida la patología, pero no hay que olvidar que dentro de la patología hay una serie de intervenciones que tú puedes... y la cosa es que. Entonces eso pasó a una segunda etapa en que se les mostró a las autoridades, y las autoridades también como que dieron su visión, pero como una visión mucho más macro ↑. (Fernanda, entrevista individual, 9 de abril de 2015, párr. 184)*

Como se aprecia en la cita anterior, la verdad o proceso de veridicción de la priorización emerge como una cuestión eminentemente contingente, de cruces, oportunidades de argumentación, ejercicios de memoria, en interacción con otros

elementos epistémicos. Actúan en un mismo proceso, diversos regímenes de verdad sobre la salud: una racionalidad técnica, la misma evidencia, cálculos económicos, “visiones macro” asociadas a discursos institucionales de futuro. La objetivación de la salud no remite a una dinámica específica, sino se compone como un ámbito de pugnas epistemológicas, prácticas y políticas, en que se obtiene un producto específico, una intervención.

En los siguientes dos extractos se expresa cómo una prestación integrada como garantía a partir de priorización basada en la evidencia, se transforma en otras a partir del encuentro con regímenes de verdad diversos:

*Es como el mensaje, no podían ser setentainueve, ¿Ya? Porque hay un tema político detrás. Entonces pasó eso, nosotros nos molestamos, pero ya... Después, a mí me llama el ministro, y me dice: “Te quiero informar que”, estaba el subsecretario creo también, “que el glaucoma” –como te decía el glaucoma era la bandera de lucha de mi jefa-. Y me dice, “El glaucoma no, no puede entrar, no hay presupuesto”. Y yo le dije, traté de un poco... “Pero es que ministro, usted sabe...”. Y me dijo: “Yo no te estoy preguntando”, me dijo, “Yo te estoy diciendo porque o si no el presidente no nos va a dar presupuesto, para, no nos van a dar la plata para el GES”. Y mira lo que me dijo, que terrible... (Fernanda, entrevista individual, 9 de abril de 2015, párr. 194)*

*¡Ah no, pero antes creo que lo del glaucoma, sí, había una patología. Nos dijo la jefa, que tenía una nueva visión, pero sin embargo el proceso ya casi estaba finalizando entonces, por lo tanto, no hizo mucho ... Entonces ella nos informó a nosotros que no, no por temas de presupuestos, no me acuerdo qué patología era, pero era no iba a poder entrar, y una patología se iba a tener que dividir en dos, que es la insuficiencia mitral y aórtica, bueno. Y eso en el fondo se tuvo que dividir como en subcategorías. Y pasó eso... (Fernanda, entrevista individual, 9 de abril de 2015, párr. 190)*

Por tanto, aquello que se integra o no, forma parte de procesos de pugna epistemológica, en que lo legítimo se expresa como la traducción de todos estos elementos. En todo este proceso, lo epistémico adquiere un valor fundamental: no se trata de gestionar cuerpos, sino de producir efectos de verdad, certezas sobre ciertas regularidades biológicas o como intervenirlas, en función de una serie de recursos técnicos y políticos que operan de manera contingente y según diversos cánones epistemológicos, pero también éticos:

*Ahora, el tema de priorización no sólo necesariamente responde a un criterio de eficiencia de asignación de los recursos, sino que podría responder a otros valores sociales también entonces tú podrías decir: “Mira yo, por ejemplo, estoy dispuesto a financiar una tecnología que sea cara, que dé pocos beneficios en salud, pero*



*estoy dispuesto porque es en dos pacientes en Chile y son niños y tienen una enfermedad ultra rara". Entonces eso tú lo valoras de una manera especial y entonces no le aplicas la misma regla. (Íñigo, entrevista individual, 17 de agosto de 2015, párr. 83)*

A partir de ello, es posible llegar a considerar que, en el escenario descrito, la verdad no obedece a una cuestión puramente lingüística, simbólica o de referente sobre un supuesto campo que trasciende a cualquier actividad y que pugna o *debe* ser descrito. En este campo, la verdad es una cuestión práctica y un efecto de un conjunto heterogéneo de actividades concretas. La certidumbre es el remanente de todo un cúmulo de acciones que la elaboran, entretienen y sostienen mediante estrategias diversas. En los procesos de priorización y definición de prestaciones, de la salud como prestación, se encuentra aquello que Foucault (2014) ha señalado como *enforcement*:

el complemento de vigor y obligación, de coacción que hace que uno esté efectivamente obligado a ... [plantear algo] como verdadero, aunque sepa que es falso, o bien que no esté seguro de que algo sea verdadero, o bien que no sea posible demostrar qué es verdadero o falso. (p. 117)

La medicina basada-en-la-evidencia no es una verdad, sino un modo de producirla. No obstante, continuamente ingresan nuevos agentes que pueden redefinir la misma priorización o los procesos de obligación, por ejemplo, los mismos intereses bioeconómicos (Rose, 2007) asociados a las industrias farmacéuticas:

*Justamente, sino que son cualquier intervención que tenga el potencial de generar salud. Ahora en la práctica hacemos más medicamentos y tecnologías, digamos, de las que uno tiene en la mente intuitivamente porque hay más demanda... O sea, el medicamento está la industria farmacéutica detrás que quiere vender sus medicamentos, entonces para la industria farmacéutica en muchos países esto es una necesidad el tener estos estudios, entonces la industria paga por esos estudios, así como paga por los ensayos clínicos randomizados para poder registrar sus productos; paga por las evaluaciones económicas en esos países, para poder mostrarle y demostrarle a los gobiernos de que es eficiente el uso de recursos comprando estas nuevas tecnologías, estos nuevos medicamentos. (Íñigo, entrevista individual, 17 de agosto de 2015, párr. 79)*

La producción de verdad se encuentra compuesta por la obligación o el *enforcement* relativo a la necesidad de establecer un enunciado, una decisión o la articulación de un objeto como verdadero. Como se ha apreciado, existen complejos procesos de mediación de actores y objetos que articulan una proposición

en cierto momento como verdadera o necesaria en relación a las cualidades de organización biopolítica o de las formas de intervenir sobre los procesos de salud poblacionales. Por tanto, los regímenes de obligación en los procesos de priorización se ven sujetos a múltiples objetos que constituyen, de modo contingente, verdades heterogéneas sobre la vida, sus afecciones y procesos. Sin embargo, su valor de verdad es relativo a los procesos que los constituyen, dependen de actividades reflexivas que instan a una verdad que se encuentra siempre abierta a su problematización. Se trata de conjeturas sobre la vida que, difícilmente, logran capturarla en su completud.

### OBJETOS ESPECULATIVOS: LA PRODUCCIÓN BIOPOLÍTICA.

Muchos de los procesos relativos a la verdad por parte de expertos y profesionales, remite a la comprensión de la legitimidad que adquiere la priorización de enfermedades en el régimen. La estabilización de tal certeza hace referencia a la existencia de objetos que inscriben conceptos y supuestos sobre los modos de organización de los procesos de enfermedad poblacional, y que participan de la toma de decisiones sobre qué priorizar, de qué modo intervenir, con qué frecuencia y según qué temporalidades. Es decir, tal discusión requiere de la mediación de elementos técnicos. Como da cuenta un experto respecto a la noción misma de salud:

*Ahora, nos tenemos que poner de acuerdo cómo la medimos. En análisis de costo-efectividad habitualmente la medimos como años de vida ajustados por calidad: QALY, Quality-Adjusted Life Year. Otros, como en la OMS, han sugerido ocupar el DALY, el Disability-Adjusted Life Year: el año de vida ajustado por discapacidad o AVISA. Otra posibilidad es ocupar años de vida. Nos parece... los economistas de la salud en general en el mundo han venido alimentándose por el tema de psicología, o sea, el año de vida ajustado por calidad se ha construido en una comunicación entre varios científicos sociales fundamentalmente por el trabajo de psicólogos de la salud, y eso en algún momento se unió con toda la teoría del bienestar de los economistas... (Íñigo, ED, comunicación personal, 17 de agosto, 2015)*

Respecto a la carga de enfermedad Fernanda, la experta citada previamente, señala:

*La carga de enfermedad, es como una variable que mide los años de vida perdidos por discapacidad y por muerte prematura ... murió a los cua-*

*renta años, pero tenía una esperanza de vida de ochenta, setenta, no sé, la esperanza de vida que sea ... Por lo tanto perdió cuarenta Años porque murió prematuramente. (Fernanda, entrevista individual, 9 de abril de 2015, párr. 120)*

La carga de enfermedad consiste en un factor o vector epidemiológico clave para el proceso de definición de certidumbre relativo a la priorización de problemas de salud poblacionales en Chile. Para estabilizar una versión del término, se ha acudido a la inscripción de claves internacionales en un estimador o *priorizador* que permite entablar conversaciones sobre la importancia relativa de diversas dimensiones biopolíticas, reduciendo la complejidad que entabla dicho proceso. Este permite organizar decisiones, sin que sea necesario conocer a cabalidad su significado:

*Claro, pero ahí tengo dudas de que si lo miden según... habría que revisar el método, pero tengo dudas si lo miden desde el sentido de que años por trabajo o lo miden también según esperanza de vida, eso no lo tengo claro. (Fernanda, entrevista individual, 9 de abril de 2015, párr. 128)*

No obstante, los priorizadores sirven como un referente que difícilmente envuelve la complejidad asociada a la necesidad de priorizar atenciones cuyo significado se ancla en la salud poblacional. La composición de las acciones que permiten figurar una organización biopolítica es más bien ambigua, y depende del interjuego de criterios, verdades u obligaciones heterogéneas:

*Ahora, el tema de priorización no sólo necesariamente responde a un criterio de eficiencia de asignación de los recursos, sino que podría responder a otros valores sociales también. Entonces tú podrías decir: "Mira, yo por ejemplo estoy dispuesto a financiar una tecnología que sea cara, que dé pocos beneficios en salud, pero estoy dispuesto porque es en dos pacientes en Chile y son niños y tienen una enfermedad ultra rara", entonces eso tú lo valoras de una manera especial y entonces no le aplicas la misma regla. Ahora, uno también podría decir que uno lo podría expresar en términos un poco más negativos, si tú quieres, diciendo: "Mira, si tú pagas por esos dos pacientes lo que tú estás haciendo es sacrificar a otros diez que dejaste de salvar porque estás pagando esto, pero bueno, tú lo puedes seguir haciendo incluso consciente de que estás dejando de salvar vidas en otro lado, pero porque esto tiene un valor social mayor". (Íñigo, entrevista individual, 17 de agosto de 2015, párr. 83)*

Para lo anterior, existe un recurso denominado “Estudio de Preferencias Sociales”, que sintetiza la indagación muestral cualitativa sobre opciones poblacionales de qué financiar por el régimen (por ejemplo, Departamento de Epidemiología, 2008). Estos, se articulan a los anteriores índices, contando con la posibilidad de influir en la redefinición de la jerarquización. De acuerdo a un experto, tal estudio adolece de condiciones que permitan estabilizar su significado para diversos actores:

*pero la operacionalización es su gran (deuda) ¿Cómo tú te aseguras de que el paciente que estaba reclamando ahí en el senado con enfermedad de Crohn, cuyo tratamiento mensual vale del orden de ciento veinte mil pesos mensuales, que para él puede ser catastrófico? (Íñigo, entrevista individual, 17 de agosto de 2015, párr. 118)*

La biopolítica implica la necesidad de un ordenamiento que radica en la producción de objetos de conocimiento que comunican una cierta estabilidad sobre los procesos biológicos. Sin embargo, la continuidad de este saber es relativo, en tanto depende de prácticas o actividades que le otorgan legitimidad. Ningún índice comporta una verdad en sí misma, sino es a través de otras acciones que le otorgan veridicción. Sin embargo, estos *objetos* son un recurso necesario para organizar la toma de decisiones, otorgándole *objetividad*. Este tipo de objetos portan una verdad relativa a las acciones de expertos que los emplean para justificar su curso de acción, pese a que, de distintos modos, se asocian a prácticas reflexivas que consideran el vacío de conocimiento integran:

*Yo hablaba con expertos y me decían que tomara algo que se había hecho ya cuando se había pensado en las sesenta y nueve [enfermedades integradas previamente al régimen], ya que habían quedado unas como en la fila ¿no? Y que se supone estaban basadas en un estudio de carga de enfermedad, el estudio creo que es del dos mil cuatro [es decir, 11 años antes de la necesidad de tomar una decisión al respecto]. (Fernanda, entrevista individual, 9 de abril de 2015, párr. 102)*

Las mismas prácticas de veridicción se encuentran sujetas a contingencias que inscriben un carácter eminentemente temporal a la definición ya sea de las cualidades biológicas poblacionales, o bien de las proposiciones que componen recomendaciones para la formulación de trayectorias de atención. La producción de certeza, en tales contextos, responde a la articulación de evidencia disponible y otros índices, pero también de la habilidad de personas de darle sentido a tal

información, o bien desarrollar estrategias para la creación de un ambiente regulable, cuyo carácter ontológico obedece más al plano de lo virtual que de lo actual:

*Entonces tú tienes el grupo, el grupo te propone un listado de... Te voy a inventar, ochenta acciones, u ochenta tecnologías sanitarias, que van desde un fármaco hasta un examen. Entonces, tú vas y te llevas eso a la oficina y empiezas a buscar: "Bueno, y... ¿Hay evidencia para todas estas cosas?" Porque en realidad te pueden decir que hay, pero en realidad no hay ninguna evidencia para ese fármaco. Y tú vas revisando el peso que puede tener esa intervención ... pero hasta el minuto que yo lo hacía nosotros revisábamos muy artesanalmente cómo estaba el panorama alrededor del mundo, y si había o no había evidencia. (Nicole, entrevista individual, 25 de julio de 2016, párr. 56)*

En los escenarios de diseño biopolítico, relativos al caso analizado, el orden biológico obedece a una producción contingente, situada y relativa a prácticas de veridicción que le otorgan sentido. La biopolítica consiste en una producción local, en una articulación entre elementos epistémicos y retóricas expertas que generan un cierto efecto de verdad temporal, sujeta a un régimen de obligación que tensa la producción de certidumbre.

Los índices u objetos que participan de este proceso (AVISA, Preferencias Sociales, Costo-Efectividad y otros) son compuestos importantísimos para justificar ciertas tomas de decisiones. Su cualidad es la de objetivar, en el sentido de que su presencia garantiza una estabilidad de los juicios provocados (Latour, 1996). Sin embargo, asimismo, abren o proyectan mundos posibles para los cuales no existen referentes concretos. Su presencia permite generar conjeturas sobre cómo se organiza la vida poblacional, cómo esta se distribuye, cambia y afecta por determinadas acciones planificadas.

Muller (2014) ha planteado la noción de "objeto especulativo" para referirse a la existencia de determinados elementos que permiten la apertura de conjeturas, prescindiendo de la existencia de información exacta o la totalidad de "hechos" que componen una situación. Asimismo, que hacen referencia necesariamente a una intervención futura o a un futuro, considerando que el mismo futuro es incierto. Para la autora, especular implica una relación con lo desconocido, pero al mismo tiempo implica una propuesta que organiza una existencia al respecto; conlleva generar proposiciones que proponen modos de existencia, considerando que tal existencia es siempre local.

Consideramos que los elementos que forman parte del diseño biopolítico en el caso descrito se articulan a las cualidades de los speculative objects. Estos

sirven como entidades que organizan reflexiones locales, permiten la articulación de narrativas sobre la composición biopolítica, pero, al mismo tiempo, integran la incertidumbre y la necesidad de negociar el significado de las acciones propuestas. El diseño biopolítico implica el establecimiento de una relación con la ambigüedad. Esta es mediada por la existencia de tales objetos, refiriendo a una composición o un objeto que existe solo por la presencia de su referente de especulación.

## CONCLUSIONES

Los procesos de especulación configuran espacios de indagación relativamente excluidos de la investigación social. Solo en el último lustro hemos apreciado un renovado interés sobre el significado de la especulación y cómo ésta forma parte de nuestras rutinas cotidianas y, particularmente, en ámbitos en que se exige exactitud (Avanessian & Malik, 2016; Malaspina, 2018; Samimian-Darash & Rabinow, 2015; Wilkie et al., 2017). De acuerdo a ello, el abordaje de las prácticas epistémicas y las actividades especializadas no solo implica dar cuenta de cómo estas elaboran y constituyen hechos y realidades, sino, asimismo, cómo estas realidades se constituyen al mismo tiempo como inciertas; al tiempo que son capturadas, se transforman y fugan. Las prácticas epistémicas se articulan por un vínculo constante entre conocimiento e incertidumbre.

En este trabajo, hemos pretendido atender al vínculo que permite la configuración verdades generales sobre la salud, atendiendo en particular a los escenarios en que estas se definen y formulan. A partir de ello, consideramos el diseño biopolítico exponen tres cualidades, que sintetizamos a continuación. La primera señala que estos escenarios diluyen la dicotomía local/global, al formular localmente la idea de una totalidad que puede ser transformada. Este planteamiento ha sido ampliamente abordado desde aproximaciones como los *Science and Technology Studies* (por ejemplo, Timmermans & Berg, 1997). La peculiaridad de las descripciones que hemos realizado remite a que, en los escenarios de diseño biopolítico, la reducción de aspectos generales y dinámicos a entidades como índices, estadísticos o indicadores de evidencia, permite elaborar argumentaciones para justificar intervenciones, contemplando la falta de completud intrínseca de referentes. La segunda cualidad remite a que, en la práctica, se hace difícil sostener como dominios diferenciados el del conocimiento y el de la incertidumbre. Ambas se constituyen en un nuevo plano en el cual ambos procesos participan de los juegos retóricos que definen acciones sobre la población. Finalmente, y particularmente en el escenario descrito, se hace indistinguible la relación establecida entre la salud y campos de saber como la economía. Los objetos especulativos integran ambos dominios de conocimiento y los constituyen como un único tejido. En el escenario abordado, economía y salud forman parte de un mismo continuo: las prácticas que permi-

ten llevar a cabo un proceso de priorización en un régimen biopolítico integran ambos no solo en términos de su afección recíproca (por ejemplo, considerando cómo el financiamiento de una tecnología afecta los recursos disponibles), sino mediante juegos retóricos e indicadores concretos en los cuales las estimaciones en salud y la economía conforman una nueva entidad híbrida e indiferenciada. El alcance global de sus estimaciones se da en la labor concreta de negociaciones locales; en su relación con la verdad, las compromete con procesos situados y, en su pretensión global, supone la implicación con la incertidumbre.

## REFERENCIAS

- Avanessian, A. & Malik, S.** (2016). *Genealogies of Speculation*. Materialism and Subjectivity Since Structuralism. Bloomsbury Academic.
- Bastías, G. & Valdivia, G.** (2007). Reforma de Salud en Chile; el Plan AUGE o Régimen de Garantías Explícitas en Salud (GES). Su origen y evolución. *Boletín Escuela de Medicina U.C.*, 32(2), 51-58.
- Cambrosio, A., Keating, P., Schlich, T., & Weisz, G.** (2006). Regulatory objectivity and the generation and management of evidence in medicine. *Social Science & Medicine*, 63(1), 189-199. <http://linkinghub.elsevier.com/retrieve/pii/S0277953605006957>
- \_\_\_ (2009). Biomedical Conventions and Regulatory Objectivity: A Few Introductory Remarks. *Social Studies of Science*, 39(5), 651-664. <http://sss.sagepub.com/cgi/doi/10.1177/0306312709334640>
- Casper, M. & Moore, L.** (2009). *Missing Bodies: The Politics of Visibility*. New York Press.
- Claridge, J. A. & Fabian, T. C.** (2005). History and Development of Evidence-based Medicine. *World Journal of Surgery*, 29(5), 547-553. <http://link.springer.com/10.1007/s00268-005-7910-1>
- Escobar, L.** (2013). *Garantías Explícitas en Salud GES/AUGE*. Superintendencia de Salud. [http://www.supersalud.gob.cl/portal/articles-8207\\_ppt\\_1.pdf](http://www.supersalud.gob.cl/portal/articles-8207_ppt_1.pdf)
- Ferrer, M.** (2004). Plan AUGE y Reforma a la Salud: ¿Vía a la equidad en salud? *Agenda Pública*, 3(4), 1-13. [http://www.agendapublica.uchile.cl/n4/1\\_ferrer.html](http://www.agendapublica.uchile.cl/n4/1_ferrer.html)
- Foucault, M.** (1976). La crisis de la medicina o la crisis de la antimedicina. *Educación Médica y Salud*, 10(2), 152-170.
- \_\_\_ (1999). Nacimiento de la medicina social. In *Estrategias de poder*. Obras esenciales (pp. 363-384). Paidós.
- \_\_\_ (2002). Clase del 17 de marzo de 1976. In *Defender la sociedad. Curso en el Collège de France (1975-1976)* (pp. 217-237). Fondo de Cultura Económica.
- \_\_\_ (2006). *Seguridad, territorio, población: Curso en el Collège de France: (1977-1978)*. Fondo de Cultura Económica.
- \_\_\_ (2007). *Historia de la Sexualidad. La Voluntad de Saber*. Siglo XXI.
- \_\_\_ (2014). *Del gobierno de los vivos: curso en el Collège de France (1979-1980)*. Fondo de Cultura Económica.
- Grau-Solés, M., Íñiguez-Rueda, L., & Subirats, J.** (2010). La perspectiva socio-técnica en el análisis de las políticas públicas. *Psicología Política*, 41, 61-80.
- Infante, A. & Paraje, G.** (2010). *La Reforma de Salud en Chile*. PNUD.
- Knaapen, L., Cazeneuve, H., Cambrosio, A., Castel, P., & Fervers, B.** (2010). Pragmatic evidence and textual arrangements: A case study of French clinical cancer guidelines. *Social Science & Medicine*, 7(4), 685-692.
- Latour, B.** (1996). Do Scientific Objects Have a History? Pasteur and Whitehead in a Bath of Lactic Acid. *Common Knowledge*, 5(1), 76-91.
- Lemke, T.** (2011). *Biopolitics: An advanced introduction*. New York University Press.



- Lemm, V. & Vatter, M.** (2014). *The Government of Life: Foucault, Biopolitics, and Neoliberalism*. Fordham University Press. [http://books.google.cl/books?id=PW4FBAA-AQBAJ&pg=PT129&dq=intitle:The+government+of+life&hl=&cd=1&source=gbs\\_api](http://books.google.cl/books?id=PW4FBAA-AQBAJ&pg=PT129&dq=intitle:The+government+of+life&hl=&cd=1&source=gbs_api)
- Lenz, R.** (2007). *Proceso político de la reforma auge de salud en Chile*: algunas lecciones para América Latina. Una mirada desde la Economía Política. CIEPLAN. [http://www.cieplan.cl/media/publicaciones/archivos/154/Capitulo\\_1.pdf](http://www.cieplan.cl/media/publicaciones/archivos/154/Capitulo_1.pdf)
- Letelier, L. M. & Moore, P.** (2003). La medicina basada en evidencia. Visión después de una década. *Revista Médica de Chile*, 131, 939-946.
- Macherey, P.** (2011). *De Canguilhem a Foucault*: la fuerza de las normas. Amorrortu.
- Malaspina, C.** (2018). *An Epistemology of Noise*. Bloomsbury Academic.
- Méndez, C. & Vanegas, J.** (2010). La participación social en salud: el desafío de Chile. *Pan American Journal of Public Health*, 27(2), 144-148.
- Ministerio de Salud de Chile** (2004). *Establece un Régimen de Garantías en Salud*. <http://www.leychile.cl/Navegar?idNorma=229834>
- Moreira, T., May, C., & Bond, J.** (2009). Regulatory Objectivity in Action: Mild Cognitive Impairment and the Collective Production of Uncertainty. *Social Studies of Science*, 39(5), 665-690. <http://sss.sagepub.com/cgi/doi/10.1177/0306312709103481>
- Muller, L.** (2014). *Speculative Objects*: Visual Arts and Science Fiction Futures. *Spectra*.
- Rabinow, P. & Rose, N.** (2006). Biopower Today. *Biosocieties*, 1(2), 195-217. <http://www.palgrave-journals.com/doi/10.1017/S1745855206040014>
- Rose, N.** (2007). *The Politics of Life Itself*. Princeton University Press.
- Sackett, D., Rosenberg, W., Gray, J., Haynes, R., & Richardson, W.** (1996). Evidence-based medicine: What it is and what it isn't. *British Medical Journal*, 312(7023), 71-72.
- Sackett, D. L. & Rosenberg, W. M. C.** (1995). The need for evidence-based medicine. *Journal of the Royal Society of Medicine*, 88, 620-624.
- Superintendencia de Salud de Chile** (2020). ¿Qué es el AUGE o GES? - ¿Qué es el AUGE o GES? <http://www.supersalud.gob.cl/consultas/667/w3-article-4605.html>
- Samimian-Darash, L. & Rabinow, P.** (2015). *Modes of Uncertainty*. Anthropological Cases. The University of Chicago Press.
- Tavory, I. & Timmermans, S.** (2014). *Abductive Analysis*. Theorizing Qualitative Research. The University of Chicago Press.
- Timmermans, S. & Berg, M.** (1997). Standardization in Action: Achieving Local Universality through Medical Protocols. *Social Studies of Science*, 27(2), 273-305. <http://sss.sagepub.com/cgi/doi/10.1177/030631297027002003>
- \_\_\_ (2003). *The Gold Standard*: The Challenge of Evidence-Based Medicine and Standardization in Health Care. Temple University Press. <http://libgen.io/ads.php?md5=53B666046A49AA01C84E90E-58E21B9FA>
- \_\_\_ (2004). Clinical Practice Guidelines and the Reconfiguration of Medical Knowledge. *Journal of Health and Social Behavior*, 45(supl.), 177-193.

**Tirado, F. J., Gálvez, A., & Castillo-Se-púlveda, J.** (2012). Movimiento y regímenes de vitalidad. La nueva organización de la vida en la biomedicina. *Política y Sociedad*, 49(3), 571-590. <http://revistas.ucm.es/index.php/POSO/article/view/38545>

**Valdivieso, V. & Montero, J.** (2010). Health care reform in Chile: 2005 to 2009. *Revista Médica de Chile*, 138(8), 1040-1046. [http://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0034-98872010000800015&lng=en&nrm=iso&tlng=en](http://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0034-98872010000800015&lng=en&nrm=iso&tlng=en)

**Wilkie, A., Savransky, M., & Rosengarten, M.** (2017). *Speculative Research*. The Lure of Possible Futures. Routledge.

# GUERRA

Eu vivo em uma guerra  
Que nunca teve fim  
A guerra do início de 1500 anos  
E até hoje presente  
Essa guerra sem fim

Eu classifico assim  
Eu entendo e vivo  
Essa guerra sem fim  
Da fome  
Sem teto  
Da saúde  
Da educação

Por isso tudo

Ainda vivo sem Tekoha

Sou desse povo  
Que tragédia por aqui  
E classificam assim:  
“A culpa é da cachaça...”  
Nunca vão falar  
O motivo real

Enquanto isso o nosso povo  
Morre na luz do dia  
E no calor da noite  
Na real?  
Quando é que isso vai passar  
Na mídia nacional?

**Fabio Turibo**

# **A PESSOA DA COLONIALIDADE:** **ALGUMAS REFLEXÕES NESTE AMBIENTE** **RESULTANTE DO COLONIALISMO**

*José Francisco Sarmiento Nogueira*

A colonização, repito, desumaniza até o homem mais civilizado; que ação colonial, o empreendimento colonial, a conquista colonial fundada no desprezo pelo homem nativo e justificada por esse desprezo, inevitavelmente, tende a modificar a pessoa que o empreende; que o colonizador, ao acostumar-se a ver o outro como animal, ao treinar-se para tratá-lo como animal, tende objetivamente, para tirar o peso da consciência, a se transformar, ele próprio, em animal. É essa ação, esse choque em troca de colonização, que é importante assinalar. (Césaire, 2020, p. 23)

Todas as vezes que pensamos sobre a identidade de alguém, levamos em conta o ambiente, ou seja, seu entorno, sua cultura, este lugar como um elemento importante nos atravessamentos e, por conseguinte, na construção da identidade e subjetividade da pessoa, em sua cosmovisão e particularidades. Esta construção não é, por óbvio, simplista. Segundo González-Rey (2003), a noção de subjetividade é um sistema complexo e sentenciado de forma plural, não exato, afetado pelo próprio curso da sociedade e das pessoas que a constituem, dentro do contínuo movimento das redes de relações que caracterizam o desenvolvimento social.

Neste movimento, produzem-se saberes acerca dos processos psíquicos, sistêmicos, dialógicos e dialéticos que reconhecem o ser humano como um indivíduo que reconhece que há na pessoa uma capacidade de superar o imediato, dirigindo-se à realização de seus próprios projetos (Silva & Garcia, 2011). Logo, a questão da subjetividade da pessoa que se pretende tratar nestes escritos, ou seja, da pessoa da colonialidade (que irei tratar adiante), como toda subjetividade, não é determinada, ou melhor, generalizada, pois perpassa obviamente pela particularidade de cada um, por sua individualidade, seus atravessamentos, afetos, escolhas e meio ambiente, dentre outros fatores, ou seja, um ser criativo, dono do seu destino e com a possibilidade de se inventar e se reinventar.

Esta autonomia, ou a possível busca dela, nos remete à ideia de esclarecimento (*Aufklärung*) de Kant (2011), como o atrevimento de saber das observações a

respeito de si mesmo, uma vez que fazer uso do próprio entendimento significa tomar uma decisão em certa medida ousada, pois para a maioria das pessoas é mais cômodo seguir a orientação e o pensamento daqueles que as orientam socialmente, ao invés de proceder a uma investigação por si mesmo dos conceitos de que dispõe para interpretar o mundo. A falta desta inspiração, da busca desta autonomia, por vezes, reifica uma existência de comportamentos miméticos de muitas pessoas na colonialidade.

A presunção deste trabalho é o de razeoar esta pessoa, que de alguma forma abriu mão deste pensar sobre si e que, em certa medida reproduz a existência do que é “ser” desde o colonialismo. Outro cargo destes escritos é buscar uma reflexão sobre um ambiente social resultante deste período. É motivação ainda deste artigo pensar a Modernidade, tratada neste trabalho como colonialidade, e o projeto de Estados-Nação. Baseio-me em alguns pensadores da América Latina e do grupo Modernidade/Colonialidade (M/C)<sup>1</sup> propositores do giro decolonial, um importante movimento de resistência teórico e prático, político e epistemológico, à lógica da M/C. Para este grupo, ainda vivemos sob a égide do período colonial, reproduzindo a maneira do “ser”, do “saber” e do “fazer até o presente fazendo com que sejamos pessoas colonizadas, porém agora como pessoa da colonialidade.

Para tanto, trago algumas questões históricas da proposta colonial e da invenção da pessoa “ideal” projetada pelo colonialismo que se perpetua na colonialidade. Sob essa perspectiva perpassa a animalização de outros corpos que não estavam inseridos neste projeto de pessoa bem como nos empreendimentos de extrema violência que provocaram genocídios, etnocídios e barbáries de todas as formas e, maneiras que se possa imaginar, ocorridas no passado e, ao passo do que acontece nos dias atuais, no ambiente da colonialidade. Portanto estes escritos buscam especular a formação da identidade destas pessoas que vivem no ambiente da colonialidade, personalidades resultantes deste histórico de violência e desprezo aos corpos diferentes daqueles imaginados.

A formação deste modelo de opressão tem em seu âmago, obviamente, todos os interesses econômicos possíveis. Vivemos na modernidade, ou na pós-modernidade, mas, para alguns pensadores, vivemos ainda sob o fantasma da colonização que definiu o que somos, o que pensamos, como pensamos e como vemos o outro, fruto de uma dominação que investiu socialmente e culturalmente em um padrão de pessoa.

O projeto da Modernidade, dividiu o mundo em Estados-Nação centrais, ou melhor, o núcleo de países socioeconomicamente desenvolvidos - a partir de seus

1 O grupo *Modernidad/Colonialidad* é um coletivo de pensamento crítico da América Latina, ativo na primeira década do século XXI. Trata-se de uma rede transdisciplinar de intelectuais latino-americanos provenientes de diversas linhas de pensamento, como a teoria do sistema-mundo, a filosofia da libertação e o pós-estruturalismo.

conceitos de desenvolvimento - em detrimento dos países que estavam em uma situação periférica, à margem, em relação a este núcleo, indiferentes ao modo de vida europeu, em relação à perspectiva econômica, à cosmovisão, à religiosidade, às crenças, ao pensamento e às relações sociais e interpessoais. A eles (a nós) foi atribuído o *status* de países de terceiro mundo ou subdesenvolvidos. Dessa forma, toda essa “superioridade” intrínseca ao projeto de expansão cultural, territorial e moderno, mais precisamente, eurocêntrico, iniciado pelo processo de colonização, resultou no acúmulo de riquezas, conhecimento e experiências (Dussel, 2000).

Na perspectiva da colonialidade, a criação dos Estados-nação foi determinante para que, de alguma forma, fosse possível hegemonizar uma perspectiva padrão do poder, do saber e do ser, imposta e idealizada pelo Ocidente. Neste sentido, a ideia de raça foi uma forma de *legitimar* as relações de dominação europeia, visto que o padrão do homem europeu era tido como superior e dotado de uma estrutura biológica/racial diferenciada (Quijano, 2005).

A Colonialidade, portanto, consiste na identificação dos povos conforme certos fenótipos estabelecidos e impostos pelo pensamento ocidental a partir do projeto colonial. A raça tornou-se então um instrumento de dominação eficaz e durável, influenciando outros aspectos utilizados para a propagação da Modernidade e do pensamento eurocêntrico, como o gênero, a sexualidade, o conhecimento e as relações políticas, ambientais e econômicas (Quijano, 2005).

Tais “diferenças” são atribuídas visando inferiorizar esses grupos, a fim de fortalecer a dominação de determinados povos com o intuito de se manter a exploração. Assim, a colonialidade do ser refere-se à “experiência vivida da colonização e o seu impacto na linguagem” (Maldonado-Torres, 2007, p. 130). Isso porque os povos subalternizados são considerados como inferiores, sendo desmerecidos com relação à sua intelectualidade, racionalidade e capacidade, em contraposição ao padrão do homem europeu, branco, burguês, racional e civilizado.

Nesta perspectiva a desumanização ocorre como um projeto de aniquilamento da existência do ser. Advém a eliminação da existência destes corpos, tanto em relação ao ato de existência do ser humano, como também em relação às suas capacidades e valores éticos e morais, postos em xeque com o padrão colonizador.

Edward Said lança alguns importantes indícios para uma breve introdução à essa configuração, em pleno diálogo com o que vimos anteriormente sobre a invisibilidade do “outro” e o processo de dominação de culturas:

Com o tempo, a cultura vem a ser associada, muitas vezes de forma agressiva, à nação ou ao estado; isso ‘nos’ diferencia ‘deles’, quase sempre com algum grau de xenofobia ... Esses ‘retornos’ acompanham códigos rigorosos de conduta intelectual e moral, que se opõem à permissividade associada a filosofias relativamente liberais como o multiculturalismo e o hibridismo. (Said, 2011, p. 12)

Esse período apresenta uma nova constituição social em termos de relação com os povos de um modo geral. A Modernidade carimbou na sociedade o estigma da homogeneização cultural, a criação da “cultura nacional”. Edward Said (2011) diz que o império é uma relação formal ou informal, em que um estado controla a soberania política de outra sociedade. Para o mesmo autor “Ele pode ser alcançado pela força, pela colaboração política, por dependência econômica, social ou cultural” (2011, p. 42).

Said (2011) ainda reforça que na Modernidade o colonialismo direto acabou em boa medida, já o imperialismo sobrevive onde sempre existiu, ou seja, em uma esfera que propõe uma cultura geral assim “como algumas práticas políticas, ideológicas, econômicas e sociais” (Said, 2011, pp. 42-43). Assim percebe-se que embora fisicamente – como no passado - não haja uma dominação visível nas ruas, ela existe só que não está materializada: “não vemos quem nos bate, mas sentimos o peso da mão”.

Podemos ler, neste trecho do mesmo autor, algo que nos faz pensar e nos identificar com os sujeitos colonizados:

A dominação e as injustiças do poder e da riqueza são fatos perenes da sociedade humana. Mas no quadro global de hoje pode-se também interpretá-las em relação ao imperialismo, sua história e suas novas formas. As nações contemporâneas da Ásia, América Latina e África são politicamente independentes, mas, sob muitos aspectos, continuam tão dominadas e dependentes quanto o eram na época em que viviam governadas diretamente pelas potências europeias. Nem o imperialismo, nem o colonialismo é um simples ato de acumulação e aquisição. Ambos são sustentados e talvez impelidos por potentes formações ideológicas que incluem a noção de que certos territórios e povos precisam e imploram pela dominação, bem como formas de conhecimento filiadas à dominação: o vocabulário da cultura imperial oitocentista clássica está repleto de palavras e conceitos como “raças servis” ou “inferiores”, “povos subordinados”, “dependência”, “expansão” e “autoridade”. E as ideias sobre a cultura eram explicitadas, reforçadas, criticadas ou rejeitadas a partir das experiências imperiais. (Said, 2011, p. 43)

A modernidade/colonialidade carimbou então na história das sociedades o estigma da homogeneização cultural, a criação da “cultura nacional”. E o instrumento foi a criação do conceito de “nação” de “estado nacional”. A estratégia utilizada para a homogeneização de um pensamento foi a ideia de “cultura nacional”. Podemos ver com Stuart Hall algumas considerações sobre este tema:

As culturas nacionais são uma forma distintivamente moderna. A lealdade e a identificação que, numa era pré-moderna ou em sociedades mais tradicionais, eram dadas à tribo, ao povo, à religião e a região, foram transferidas,

gradualmente, nas sociedades ocidentais, à cultura nacional. As diferenças regionais e étnicas foram gradualmente sendo colocadas, de forma subordinada, sob aquilo que Gellner chama de “teto político” do Estado-nação, que se tornou, assim, uma fonte poderosa de significados para as identidades culturais modernas. (Hall, 2004, p. 49)

Observando a colocação de Hall, fica proeminente a intenção de padronizar outros grupos sociais diferentes daquele que atendia ao perfil posto pelo colonizador e, por conseguinte, ao Estado-nação, como bem nos lembra o autor que os “diferentes” foram sendo colocados gradualmente, de forma subalternizada. A cultura nacional exige uma lealdade a suas crenças, sua cosmovisão, extinguindo das sociedades tradicionais, sua maneira de viver, em nome de uma padronização cartesiana de um estado que não aceita a diferença.

Completando este entendimento, podemos ver que a construção de nação para Bauman (2003) significava a busca de um princípio “um Estado, uma Nação” e, portanto, em última análise a negação da diversificação étnica entre os súditos. ‘A perspectiva do “Estado-nação”, culturalmente unificada e homogênea, as diferenças de língua ou costume encontradas no território da jurisdição do Estado não passavam de relíquias quase extintas do passado”. O Estado deveria ser legitimado e unificado politicamente por meio do compartilhamento da nacionalidade. “A invocação das raízes comuns e de um caráter comum deveria ser um importante instrumento de mobilização ideológica” (Bauman, 2003, p. 83), resultando na produção da lealdade e obediência à pátria. Este processo de patriotismo articula-se com o projeto de nação e decorre de um propósito, como deduz Zygmunt Bauman:

Recordemos que o propósito de tudo isso foi enfraquecer ou romper o controle sob o qual as “comunidades” (tradições, costumes, dialetos, calendários, lealdades locais) mantinham os potenciais patriotas da nação una e indivisível. A ideia que orientou todos os esforços do Estado-nação moderno foi a de impor um tipo de lealdade sobre o mosaico de “particularismos” locais, comunitários. Em termos de política prática, isso significou o desmantelamento, ou o desempoderamento legal, de todos os *pouvoirs intermédiaires* (povos intermediários ‘tradução minha’); o fim da autonomia de qualquer unidade menor que o Estado-nação, que, contudo, pretendesse ser mais que executora da vontade deste e assumisse mais poder do que o que lhe fora delegado. (Bauman, 2012, p. 83)

Podemos ver nesta mesma obra que a proclamação da cultura como “sistema” se deu pela promoção da “cultura nacional” pelo Estado. Assim, a criação do “Estado-nação” é fruto de um processo de “culturalização” de outros povos a partir de um olhar etnocêntrico e hegemônico.



O processo funcionava a partir da eliminação de “todos os resíduos de costumes e hábitos que não se encaixassem no modelo unificado, destinado a se tornar obrigatório na área sob a soberania do Estado, agora identificada como território nacional” (Bauman, 2012, p. 59). Em outras obras, mas sobre o mesmo tema, este autor discorre sobre a criação do outro, “Os ‘outros’ dentro deste ‘Estado’ são chamados então de minorias, uma ‘minorias étnica’ sem que lhes seja pedido seu consentimento” (Bauman, 2003, p. 82). Neste ambiente de segregação e preconceito está formado, a configuração e a “ideia” do diferente estão postas. Com as distinções entre “nós” e “eles”, “aqui” e “lá”, “dentro” e “fora”, “nativo” e “estrangeiro” (Bauman & May, 2010, p. 213).

Este processo de segregação atingiu um nível tão acentuado em termos de seleção de pertencimento aos espaços possíveis que é muito difícil haver uma mudança. Para as pessoas declaradas como “minorias étnicas” o dilema enfrentado torna-se difícil de resolver para Bauman (2003).

Importante perceber uma constituição normativa do “ser” e do “saber” imposta pela Modernidade, criou uma lógica binária do “ser”, ou seja, se “eu” faço parte deste modelo, logo não sou o “outro”. Esse “outro” é sempre alguém que não se “adequou” a este modelo idealizado, ou simplesmente nasceu pertencendo ao mundo dos “outros”, dos excluídos. A alteridade nos mostra que vemos o mundo a partir do outro. Nós nos percebemos no mundo por meio da presença do outro, mas nesse caso não apenas nos vemos a partir do outro, como também, percebemos que o outro não faz parte de um modelo “criado” pela modernidade, ou seja, temos uma relação binária sempre: “branco/negro” “hetero/homo” “civilizado/selvagem”. Neste sentido Duschatzky e Skliar discorrem que:

A modernidade estabeleceu uma lógica binária a partir da qual denominou e inventou de distintos modos o componente negativo: marginal, indigente, louco, deficiente, drogado, homossexual, estrangeiro etc. Essas oposições binárias sugerem sempre o privilégio do primeiro termo e que o outro termo (secundário, nessa dependência hierárquica) não existe fora do primeiro senão dentro dele, como imagem velada, como sua inversão negativa. (Duschatzky & Skliar, 2014, p. 166)

Este modelo binário gerou o preconceito não apenas por aquele diferente de mim, mas, principalmente, por esses atores que estão no lado “oposto” da binaridade, o “secundário” dentro desta lógica. Dispara-se o preconceito contra este “outro” fora de um padrão construído a partir da premissa de que tudo que é de fora é melhor como ouvimos comumente: “ah isso é coisa de primeiro mundo”; “se fosse nos Estados Unidos ou na Europa isso não aconteceria”; “isso só acontece aqui”; “também com esse povo daqui não dá!!” Como se estas pessoas (as que criticam e negam seu lugar) estivessem por aqui de passagem, quando não estão.

E assim passam a vida inteira se projetando em algo que nunca irão alcançar como sujeitos, pois sempre serão para aquele que o fascina, o outro.

Chega-se então na pessoa da colonialidade, fruto desta negação de existência, desta dificuldade de se colocar no mundo como alguém que pertence a um determinado lugar, sendo que a negação deste lugar é, na verdade, fruto de um processo histórico, resultante de um colonialismo perverso. Processo este que “criou” a Modernidade e o homem moderno, talhado na eliminação do outro, com marcas de crueldade e de violência que produziu e ainda produz, agora em um ambiente de colonialidade, um lugar utópico e ambivalente de existência, onde ‘eu não sou o que desejo’, e ‘não existo como sou’.

A construção desta pessoa, ou ainda melhor - este ambiente da colonialidade onde estas subjetividades foram e são construídas - tem um passado próprio do colonialismo, de muita violência, de massacres, de etnocídio e epstemicídio impostos aos povos originários destes lugares, e a aqueles povos que foram escravizados e tratados como mercadoria, como coisa, onde o europeu irrompeu sem nenhum constrangimento, lugares deste mundo, onde poderiam explorar e produzir riqueza a partir do massacre e silenciamento destes povos, que viviam em seus mundos, com suas crenças, seus modos de vida, suas cosmologias.

A ideia burguesa é patrocinadora de alguma forma dos Estados-nação, pois ela, em parceria com seus respectivos impérios, numa espécie de *joint venture* se lambuzava com riquezas produzidas a partir do sofrimento, sangue, suor e aniquilação de várias sociedades que não “cabiam” na lógica do capital na perspectiva de um mundo moderno, de produção e riqueza. Neste sentido destaca-se as reflexões do pensador martinicano, Aimé Césaire:

É um fato: a nação é um fenômeno burguês...

Mais precisamente, se eu desviar o olhar do homem para enxergar as nações, constato que aqui novamente o perigo é grande; que o empreendimento colonial é, no mundo moderno, o que foi o imperialismo romano no mundo antigo: o preparador do desastre e o precursor da catástrofe. Do quê? Os índios massacrados, o mundo muçulmano espoliado, o mundo chinês por um bom século conspurcado e desnaturado; o mundo negro desqualificado; vozes imensas para sempre extintas; lares espalhados ao vento; todo esse estrago, todo esse desperdício, a humanidade reduzida a um monólogo, e você acredita que tudo isso não tem um preço? (Césaire, 2020, p. 73)

Ainda em Césaire, seguindo uma linha de raciocínio a respeito da criação dos Estados-nação, que são projetos em que o colonizador precisa se “descivilizar”, e até mesmo se desumanizar, para aplicar a brutalidade imposta seu modo de vida, às suas crenças e, óbvio, seus interesses para pôr em prática uma estratégia genocida e de exploração que atenda os interesses do capital, este autor complementa:

Seria preciso, antes, estudar como a colonização funciona para descivilizar o colonizador; para brutaliza-lo no sentido apropriado da palavra, degradá-lo, despertá-lo para instintos soterrados, cobiça, violência, ódio racional, relativismo moral, e mostrar que toda vez que no Vietnã há uma cabeça decepada e um olho perfurado, e na França se aceita isso, uma menina é estuprada, e na França se aceita isso, um malgaxe é torturado, e na França se aceita isso, há um acréscimo de peso morto da civilização, ocorre uma regressão universal, uma gangrena se instala, um foco de infecção se espalha, e que no final de todos esses tratados violados, todas essas mentiras propagadas, todas essas expedições punitivas toleradas, todos aqueles prisioneiros amarrados e ‘interrogados’, todos esses patriotas torturados, no final desse orgulho racial estimulado, dessa jactância propagada, existe o veneno inculcado nas veias da Europa, e o processo lento, mas seguro, do asselvajamento do continente. (Césaire, 2020, p. 17)

Césaire, levanta a questão da brutalidade empregada nestes processos e como estes estados dominantes com suas elites, intelectualidade e seus formadores de opinião, assentam-se nestas condutas brutais. O autor critica o silêncio destas pessoas, quanto as atrocidades empregadas por estes estados e se impressiona com a violenta e arbitrária relação imposta a estes povos em certa medida relativizada moralmente.

Nesta relação, o diálogo não tem espaço. A força dita os meios de controle e a eliminação do outro torna-se banal. O desprezo à existência daqueles que não se enquadram em um perfil idealizado e que não põe em risco seus projetos de dominação, se torna uma prática comum. Neste sentido ele acrescenta sobre esta relação:

Entre colonizador e colonizado, só há espaço para o trabalho forçado, a intimidação, a pressão, a polícia, os impostos, o roubo, o estupro, a imposição cultural, o desprezo, a desconfiança, o necrotério, a presunção, a grosseria, as elites descerebradas, as massas aviltadas. (Césaire, 2020, p. 24)

Quando Césaire reforça a violenta relação entre colonizador e colonizado, podemos entender (mas não aceitar) um projeto de enquadramento e eliminação que se perpetua até hoje. Estas pessoas colonizadas, que não fazem parte deste padrão de pessoa imposto pelo colonialismo ainda sofrem estas violências na colonialidade. Vejamos o caso dos bairros periféricos, onde o poder público só se faz presente por meio de instrumentos de repressão e punição com da polícia, e podemos entender essas ações.

A pessoa da colonialidade nega seu passado, suas origens e se projeta a ser uma pessoa construída em sua subjetividade, mas que nunca se realizará, por ser ela um simulacro do “ser” europeu, caucasiano, do perfil do colonizador, ou seja, do opressor e não de quem sofreu opressão. Ela é o capitaz, o ‘capitão do mato’ da

modernidade. Esta pessoa, tenta reproduzir a exclusão de quem tem a latinidade ou a africanidade em seu DNA.

Esta pessoa que exclui, ao mesmo tempo em que se projeta em alguém que ela nunca vai ser, possui um conflito identitário. Bhabha (2007) diz que o que estas pessoas têm em comum é um discurso em que o excesso ou deslizamento produzido pela ambivalência da mímica: “(quase o mesmo, mas não exatamente): não apenas ‘rompe’ o discurso, mas se transforma em uma incerteza que fixa o sujeito colonial como uma presença ‘parcial’. Por ‘parcial’ entendo tanto ‘incompleto’ como ‘virtual’” (Bhabha, 2007, p. 131). É quase um branco, mas não é um branco. É quase um europeu, mas não é um europeu. Quase o mesmo, mas só que não. É um arremedo.

Poderíamos trazer para este tema o conceito de mímica desenvolvido por Bhabha (2007, p. 130): “A mímica colonial é o desejo de um outro reformado, reconhecível, como sujeito de uma diferença que é quase a mesma, mas não exatamente”. Para este autor, esse discurso é construído, apoiado em uma certa *ambivalência*; “para ser eficaz, a mímica deve produzir continuamente seu deslizamento, seu excesso, sua diferença” (Bhabha, 2007, p. 130). Para ele “a mímica emerge como a representação de uma diferença que é ela mesma um processo de recusa” (Bhabha, 2007, p. 131).

Essa dominação cultural imposta pelo projeto de modernidade - que dita as regras sociais que devemos seguir e regulam nossa relação com o outro e o mundo, monitora o nosso comportamento para que possamos atender suas demandas, nos “induzem”, ou melhor, criam um ambiente cultural que provoca a exclusão daqueles que não se enquadram em um perfil imaginado pelos que dominam. Questionamos realmente esta realidade? Procuramos obter respostas e soluções sobre essa opressão que é imposta a esses povos periféricos? Veja a contribuição de Castro-Gómez para esse debate: “O que queremos dizer quando falamos sobre “projeto da modernidade”? Em primeiro lugar, nos referimos a intenção dramática de submeter a vida a um controle absoluto do homem sob a orientação de um conhecimento tido como certo” (Castro-Gómez, 2000, p. 88, tradução livre).

É pertinente perceber que o “projeto da modernidade” como quer Castro-Gómez, é um projeto de castração de ideias e um monitoramento de pensamento. Para ser moderno o sujeito tem que se enquadrar em um padrão estabelecido por um poder que não se vê, mas que se faz presente desde o momento em que os sujeitos destas populações (oprimidas) começam seus processos de alfabetização. Vejamos novamente com Castro-Gómez essa realidade.

Para ser civilizados, para entrar e formar parte da modernidade, para ser cidadão colombiano, brasileiro ou venezuelano, os indivíduos não só de-

viam saber se comportar corretamente e saber ler e escrever, como também adequar sua linguagem a uma série de normas. A submissão à ordem e à norma conduz o indivíduo a substituir o fluxo heterogêneo e espontâneo da vida pela adoção de uma continuidade arbitrariamente construída desde a alfabetização. (Castro-Gómez, 2000, p. 91, tradução livre)

Neste processo de dominação e de exploração pelos países hegemônicos, criou-se nos países periféricos, fórmulas e formas nas quais estes sujeitos tinham que se enquadrar para se tornarem “cidadãos” desse novo mundo criado pela Modernidade. E para que eles se tornassem aquilo que eles não eram criou-se, entre outras normas, a Constituição - um documento “legal” que regulamenta o direito deste sujeito, agora cidadão, de ‘ser’, de ‘existir’. Ainda em Castro-Gómez, podemos perceber a construção dessa ideia.

A formação do cidadão como “sujeito de direito” só é possível dentro do marco da escritura disciplinar e, neste caso, dentro do espaço de legalidade definido pela constituição. A função jurídico-política das constituições é, precisamente, inventar a cidadania, é dizer, criar um campo de identidades homogêneas que fizeram viável o projeto moderno da governabilidade. A constituição venezuelana de 1839 declara, por exemplo, que só podem ser cidadãos os homens, casados, maiores de 25 anos que saibam ler e escrever, donos de propriedades de raiz e que pratiquem uma profissão que gere renda anual não inferior a 400 pesos. A aquisição da cidadania é, então, uma peneira pela qual só passaram aquelas pessoas cujo perfil se ajustasse ao perfil de sujeito requerido pelo projeto de modernidade: homem, branco, pai de família, católico, proprietário, letrado e heterossexual. Os indivíduos que não cumprem esses requisitos (mulheres, empregados, loucos, analfabetos, negros hereges, escravos, índios, homossexuais, dissidentes) ficaram por fora da ‘cidade letrada’, reclusos em um ambiente de ilegalidade, submetidos aos castigos e à terapia por parte da mesma lei que os exclui. (Castro-Gómez, 2000, p. 90, tradução livre)

Ao incidir sobre outras formas de conhecimento, essa “destruição criadora” traduziu-se em epistemicídio. A morte de conhecimentos alternativos acarretou a liquidação ou a subalternização dos grupos sociais cujas práticas se assentavam em tais conhecimentos. Este processo histórico, que foi violento na Europa, foi muito mais nas outras regiões do mundo sujeitas ao colonialismo europeu. Trata-se de um contínuo processo de relação patriarcal, no qual os mais ricos ditam as regras de acordo com seus interesses: como e o que devemos fazer em nosso dia-dia, como devemos educar em nossas escolas, como temos que nos vestir, falar, se comportar, agir, pensar etc.

A violência à qual estes povos foram submetidos no período colonial ainda hoje o são, quando se pensa nos descendentes destes povos que herdaram a marca

da violência, desprotegidos pelo Estado, à margem da dita democracia, sendo pessoas com baixa autoestima, com medo, sempre preocupadas em sobreviver e impossibilitadas de viver.

No entanto, o silêncio de muitas comunidades da periferia e dos morros de muitas cidades, aos poucos, vão se transformando em porta-vozes de suas realidades. Temos assistido nos últimos anos uma verdadeira e linda insurgência de muitos destes grupos, visitas importantes ao pensamento originário e de autores do passado que fizeram reflexões em diversas áreas do conhecimento que empoderaram, que dão rumo e inspiram toda uma geração de lideranças, de artistas, de escritores e intelectuais. É o mais rico de todo esse processo é a visita de verdadeiros gênios da literatura, que por décadas foram renegados ao esquecimento, ou de alguma forma, colocados em segundo plano, e hoje estão sendo celebrados no meio acadêmico e em seu entorno.

Esta “virada” epistemológica (ou redescoberta) de alguma forma, acontece também com o crescente acesso dessas populações às universidades, estimulado pelos projetos de ações afirmativas, que possibilitou, por meio destes “novos” atores acadêmicos, o encontro com autores do passado e estimulou o surgimento de novos escritores. Autores esses que têm protagonizado discussões silenciadas por muitos anos, ou que foram narradas, por observadores, surge então a possibilidade de pensar as narrativas dessas realidades a partir de seus lugares de fala, o que tem provocado, em várias áreas, novas proposições sobre o ser, o fazer e o poder.

Neste sentido, tudo que a colonialidade providenciou para a formação de grupos sociais seletivos, com a determinação histórica da existência, e da possibilidade de exercitar esta existência e da cidadania, é de alguma forma, agora questionado com outras proposições no ato de viver, de existir, de poder estar no mundo e viver uma democracia de verdade e não uma democracia seletiva, que elege quem dela desfruta.

A pessoa da colonialidade, como em alguns casos nós encontramos, é aquela que exclui, que se projeta, que está no outro lado da margem, ou para usar um termo carioca, “as pessoas do asfalto”, que de certa forma representam a mimese do europeu, do norte americano. Daquele que imagina ainda ter seu escravo, que explora, agora no papel de empregador e luta pela anulação de todos os direitos daqueles que derramam seu sangue e suor para o enriquecimento de uma burguesia que escravizava e hoje não se conforma em remunerar, mesmo que com pouco, aquele que produz.

E a pessoa que segrega e violenta epistemologias, lógicas, cosmovisões, que despreza aquela pessoa diferente dela, que transforma seres diferentes daqueles que ela projeta e imagina em corpos abjetos, é a pessoa, que tem uma imensa dificuldade em lidar com questões que as provocam e lhes causam desconforto, pois estão apegadas em lógicas religiosas da Idade Média. Não conseguem entender

o seu tempo, o agora e as transformações naturais da história. Em muitos casos se transformam em pessoas doentes, agressivas e violentas, com aqueles que ela nega, com aquele que ela despreza. São pessoas que praticam um nacionalismo, um patriotismo desmedido, irracional e bravo.

O colonialismo deixou rastros nos descendentes daqueles que eliminaram, que dominaram e que ainda estão no poder. Marcou os descendentes das donas das terras, herdeira de um patriarcado arcaico e imoral, herdeiras do ferro que marca a alma da outra, que elimina a possibilidade de existência de alguém deferente dela, que ainda segrega as diferentes. São marcas de desafetos, de prepotência e exclusão. E essas pessoas que dominam ainda servem de espelho e desejo de uma classe que sonha um dia estar neste lugar de opressor, que defende a propriedade rural, tendo terra apenas nas unhas e se opondo ferozmente contra qualquer movimento social que lute por direitos e garantias tiradas durante séculos por quem sempre deteve o poder.

O colonialismo, traz consigo um passado de violência, truculência, estupros, sequestros e todas as formas de atrocidades possíveis daqueles que invadiram as terras da periferia do mundo em busca de riquezas e com o projeto de homogeneizar a existência das sociedades já organizadas que habitavam tais lugares.

A pessoa da colonialidade é fruto deste caldo cultural, temperado com violências e contradições, de frustrações e desejos, de arbitrariedade, martírio, suplício, sofrimento e tortura, sempre com o consentimento de um Estado por vezes cego e silente, e quando por vezes, cúmplice. Uma personalidade forjada na indiferença, no consentimento da barbárie e violência àqueles que nunca tiveram voz. É a pessoa que ajudou construir um país desigual socialmente e com sua vênica racista.

Uma pessoa que subestima seus iguais e não percebe o quanto do outro está nela. Somos o que somos como pessoas porque vivemos em um mundo que busca se desgarrar de sua colonialidade, que nega e se frustra com sua realidade. Que tenta não perceber a falência das relações humanas estabelecidas no mundo em que vive, que constrói uma sociedade constituída de corpos abjetos, que passam a ser invisíveis, excluídos, vivendo à margem, pois lhe é negada a mínima condição de dignidade humana.

Uma parte sonha com uma autonomia identitária, sendo possível ditar sua vida e seu modo de ser. Sendo respeitadas como são, pelo corpo que possuem, pela origem dos quais vieram, da cor da pele que veste seu corpo. Muito ainda temos que caminhar para que isto aconteça, temos que ter a consciência-de-si, se aproximando do pensamento de Hegel (1992), para entender o que isto significa para a outra. Ou seja, a consciência-de-si enquanto caminho de reconhecimento da outra pessoa. E não vai ser por meio da negação de quem somos e no que nos tornamos como sujeitos colonizados. É por meio do entendimento do porquê de sermos assim, que vamos poder construir um lugar melhor para viver para todos.

## REFERÊNCIAS

- Bahbha, H. K.** (2007). *O local da Cultura*. Editora UFMG.
- Bauman, Z.** (2003). *Comunidade - A busca por segurança no mundo atual* (P. Dentizien, trad.). Zahar.
- \_\_\_\_ (2012). *Ensaio sobre o conceito de cultura*. Zahar.
- \_\_\_\_ (2010). *Aprendendo a pensar com a Sociologia*. Zahar.
- Castro-Gómez, S.** (2000). Ciencias sociales, violencia epistemológica y El problema de La "invencción Del outro. In E. Lander (Org.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales* (pp. 88-98). CLACSO. <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/clacso/sur-sur/20100708034410/lander.pdf>
- Césaire, A.** (2020). *Discurso sobre o colonialismo*. Veneta.
- Duschatzky, S. & Skliar, C.** (2014). Os nomes dos outros. Reflexões sobre os usos escolares da diversidade. *Educação & Realidade*, 25(2), 163-178. <https://seer.ufrgs.br/index.php/educacaoerealidade/article/view/46855>
- Dussel, E.** (2000). Europa, modernidad y eurocentrismo. In E. Lander (Org.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales*. (pp. 24-33). CLACSO. <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/clacso/sur-sur/20100708034410/lander.pdf>
- González-Rey, F.** (2003). *Sujeito e subjetividade*. Thomson.
- Hall, S.** (2004). *A identidade cultural na pós-modernidade*. DP&A.
- Hegel, G. W. F.** (1992). *Fenomenologia do Espírito* (P. Meneses & K. H. Effen, trads.). Vozes.
- Kant, I.** (2011). *Textos seletos*. Vozes.
- Maldonado-Torres, N.** (2007). La topología del ser y la geopolítica del saber. Modernidad, imperio, colonialidad. In W. Mignolo, F. Schiwy, & N. Maldonado-Torres (Orgs.), *Des-colonialidad del ser y del saber: (videos indígenas y los límites coloniales de la izquierda)* en Bolivia (pp. 63-130). Del Signo.
- Quijano, A.** (2005). Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In E. Lander (Org.), *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais – perspectivas latino-americanas* (pp. 107-130). CLACSO.
- Said, E. W.** (2011). *Cultura e Imperialismo*. Companhia das Letras.
- Silva, J. C. & Garcia, E. L.** (2011). Produção de subjetividade e construção do sujeito. *Barbarói [online]*, (35), 189-198. <https://doi.org/10.17058/barbaroi.v0i0.1760>



# KERESTASIA OU DAS PAIXÕES ANIQUILADORAS

*Gillianno José Mazzetto de Castro*

*Márcio Luís Costa*

Crises econômicas cíclicas (Zechmeister & Lupo, 2019), pandemia, negacionismo, ódio e guerras: paixões tristes de um tempo presente de fome, sofrimento, dor e morte e de um mundo que ganha as feições de uma necrópole de paisagens tétricas, onde deixar morrer, fazer morrer e impedir de viver se converteram em nova ordem mundial.

Descrito dessa forma, pode parecer um estado de exceção à tão aclamada civilização (Hobbes, 1999) que prometeu o fim de todas as guerras em cada uma de suas guerras (Kant, 2008) e o fim de todos os sacrifícios em cada um de seus sacrifícios. A civilização se revelou inevitavelmente sacrificial, um desfecho que se verifica de forma emblemática na estética nefanda do altar elevado à pátria amada e idolatrada, onde os jovens sangram e os políticos discursam.

Dias que assumem as vestes de uma técnica que, como pontua Girard (1998), parece necessitar de sacrifício expiatório e se constrói por meio de um mimetismo da violência. Afirma Girard (2009) sobre esse mecanismo de vitimação:

O sistema social primeiro de apaziguamento, de resolução interna de conflitos, via solução sacrificial, o qual se instala em um grupo qualquer após um linchamento bem-sucedido, cujo resultado foi a sacralização de um bode expiatório, qual seja, uma pessoa ou animal considerado gravemente culpado pelos males sociais do grupo. (p. 16)

Aqui, de forma crua, é apresentado um dado sintomático da sociedade contemporânea. Trata-se do desejo mimético e expiatório que encontra, no mecanismo de solução sacrificial, a sua forma mais elaborada de catarse e de apaziguamento. Dentro deste modelo, a paz ou o sossego dos ânimos sempre exige um pagamento de sangue, de alguém duplamente culpado, primeiro daquilo que se lhe imputa e, segundo, culpado de

seu próprio linchamento. Esta prática ritualística de domesticação, nos limites da vida e da morte, tem se confirmado nesses nossos tempos de tristes paixões (Dubet, 2020).

Dentro desta perspectiva é possível entender a razão da não excepcionalidade na guerra de todos contra todos, anunciada nos poemas de Parmênides de Eléia (Pré-socráticos, 1986) e oportunamente recordada por Lévinas (1971) como decorrência de uma ontologia que se decantou na cultura e na sociedade e se alojou no coração da vida cotidiana como sistema totalitário, tomando a forma de costumes, de linguagens, de relações e sistemas, matizando silenciosamente modos de vida marcadamente agressivos e violentos, que no limite da fatalidade, terminam atentando contra a vida mesma em todas as suas expressões, sobretudo as mais frágeis e vulneráveis.

É possível perceber que é inerente ao pensamento ocidental de matriz grega o princípio de constituição e de aprendizagem por contraste, caracterizado, por exemplo, pelo postulado contrastante do inefável e do nefando (Homero, 2010), da forma eidética e da matéria disforme, do ser e do nada etc. Este não é o pensamento de inclusão do diferente, mas sim, da oposição ou da aniquilação daquilo que, desde Aristóteles (2016), é considerado o terceiro que deve, por híbrido ou mestiço, ser excluído.

Este pensamento pode ser expresso pela alegoria mitológica das antigas divindades do panteão grego: Urano, Crono, como também Zeus, todos devoradores dos seus filhos, aniquiladores da prole que lhes faz oposição. O modelo mítico opera de tal forma que, tudo que se apresenta como diverso, será considerado necessariamente contrário, contraditório e ameaçador, devendo ser submetido a um processo de síntese, pela assimilação e superação da contradição pelo mais forte e poderoso.

O violento e recrudescido estado de natureza, onde o homem é o lobo do outro homem (Hobbes, 1999), não está morto, mas amordaçado em um contrato social ditado ou pactuado, conforme o caso (Rousseau, 1999), uma espécie de gaiola jurídica que tem porta, fechadura e chave, que segundo o critério da melhor conveniência, na forma de agravante ou de atenuante, permite liberar a quantidade necessária de violência dita legítima destinada a aniquilar as diferenças, tanto internas quanto externas, na medida em que emergem como ameaça à estabilidade da interioridade ontológica, expressa como ordenamento jurídico constitutivo do modelo de estado nacional hegemônico, conforme figura em cada época (Hegel, 1997).

Ao longo dos séculos, tanto pela prática como pela especulação, as reedições modernizadas do contrato social incorporaram cláusulas restritivas em relação aos princípios mesmos do próprio contrato. A principal delas é a cláusula sacrificial que estabelece a legitimidade do sangue próprio e alheio, derramado no altar da pátria. Sangue de supostas minorias em sacrifício de supostas maiorias, um apelativo eminentemente utilitarista de matiz inequivocamente pragmático (Mill, 1961).

Se de ontologia se trata, emerge inevitavelmente as discussões ao redor de um verbo cuja verbalidade ressoa de forma estridente nas línguas e nas linguagens que

operam nos circuitos ontológicos do mundo moderno de matriz de pensamento ocidental, bem como nas suas pretensões de totalidade, como sistemas que se estendem como horizontes que a tudo abarcam e concedem permissões que a tudo afetam. O verbo é o ser, aquele que designa estado e garante estabilidade, afirma a igualdade e bane a diferença, bem como sistematiza a mesmidade, a interioridade e a totalidade, excluindo o que é exterior e o que é outro, diferente e diverso.

Como escapar da verbalidade ontológica de um verbo que assombra nossa linguagem e nossas línguas? Como evadir-se do verbo que constitui estados entitativos determinantes de nossas vivências? Como passar a um de outro modo que o ser e sua encarnizada verbalidade, sem cair em algum tipo de alienação customizante de continuar sendo de outro modo mais sofisticado?

Modernamente, o ser é uma noção substantiva que se obtém por uma dobra lógica sobre sua própria auto-evidência, um possuir-se que também é um constituir-se e um colocar-se como princípio residual de si mesmo (*res cogitans*) e extensivo do mundo (*res extensa*) (Descartes, 2004). Essa substância autorreferente e auto doadora de si mesmo já foi chamada de ego, de sujeito e até mesmo de consciência, mas na obra levinasiana é designada como mesmidade, o mesmo que se repete em todos os seus movimentos involutivos (Lévinas, 1971). O movimento intrínseco dessa substância é a redução sistêmica de toda alteridade. Tudo que se apresenta como outro está mecanicamente destinado a ser reduzido, fagocitado e incorporado como diferença interna de uma totalidade ontológica: um dispositivo que opera determinando o que é e o que não-é, o dentro e o fora, a inclusão e a exclusão e na sua forma recrudescida, a vida e a morte: deixar morrer, fazer morrer e, se for o caso, matar.

Nesta perspectiva, a alteridade só faz sentido sob a forma de um outro customizado, de forma especular, à medida do ego, isto é, um outro ego. Uma alteridade que não pode ser mais que reflexo e diferença interna na totalidade do sistema de espelhos, e que, se insistir em ser diferente, genuína ou autêntica, será eliminada, fagocitada, cancelada. Vivemos tempos de cancelamento de tudo o que é genuinamente outro. São dias de avatares, tempos de uma forma residual de subjetividade e de alteridade amansadas como rebanho, a de um simulacro que tem produzido como resultado vidas recortadas, canceladas, esgotadas dentro de um movimento de performance e de aceleração (Rosa, 2019) cujo produto final é o descarte e o cansaço de ser si mesmo (Ehrenberg, 1998). Entretanto, ainda que assim vivendo, essa subjetividade deve continuar aparentando e insistindo no projeto de ser a “empreendedora de si-mesma” dentro da sociedade da “*happycratia*” (Illouz, 2022), que por mais aporético que pareça ser, é a gestão desesperada da busca da felicidade como ausência de desespero.

Um outro fator que agrava esta situação é a mudança iniciada a partir do colapso da razão no século XIX com relação a forma como o mundo e as coisas são pensadas e vividas. Se a modernidade foi estruturada ao redor da ideia de um mundo guiado

por leis e princípios racionais e matemáticos, a contemporaneidade orbita ao redor de um sensorialismo no qual, o “*penso, logo existo*”, cartesiano, tem sido substituído pelo “*sinto, logo significativo*”, expresso sob a forma de engajamento e/ou cancelamento, a depender das múltiplas condições instrumentais hoje disponíveis na forma de TICs.

Vivemos em uma sociedade excitada, na qual os estímulos dão a tônica da verdade, da vida e da morte, de tal forma que uma verdade que não cause excitação, frenesi, sensacionalismo não permanece por muito tempo (Türcke, 2010). Desta forma, diferentemente da antiguidade grega que se estruturava a partir de uma ontologia, ou da modernidade que se organizou em torno de uma gnosiologia, os nossos dias parecem operar dentro do campo de uma estética, ou de um *logos* frenético, já apontada por autores como Adorno e Horkheimer (2006). Dizendo de outra maneira, se poderia afirmar que vivemos a época das paixões tristes não digeridas, mas frequentemente publicadas, ainda que de uma forma diversa ou inversa daquilo que foi sentido. Vivemos dias nos quais é preciso estar constantemente entretidos para continuar percebendo que se está vivo. Ainda que este entretenimento seja a morte e a dor, própria e alheia.

E com este cenário que se pretende dialogar a partir da seguinte questão: como fazer frente a essa entidade metafísica residual, hegemônica e decantada na cultura e na sociedade ocidentais como espírito autoproclamado de um povo? Como fazer a crítica da verbalidade ontológica de um *logos* totalitário e frenético que modela os modos de ser, de viver e de morrer?

À primeira vista, a crítica passa necessariamente por um apelo a um outro tipo de experiência distinta daquela da inflexão lógica e auto evidente, que sustenta o *logos* moderno como substrato infinito de um modelo civilizatório que encontra na expansão violenta sua razão de ser.

A esta experiência Lévinas (1971), na sua ética, vai denominar de cara-a-cara, uma expressão que opera muito mais como uma metáfora do que como uma categoria em sentido estrito, já que pretende designar uma experiência (ex-perior) naquilo que ela tem de mais cru e impactante.

Na experiência do cara-a-cara, a substância egótica moderna tem a trajetória de seu movimento totalizador interrompida pela irrupção de uma interpelação, de uma demanda ou de uma resistência, que simplesmente vem ao encontro e envergonha sua liberdade autorreferente. O contraponto dessa experiência é designado por outra metáfora intrigante, a saber: o rosto.

O cara-a-cara consiste nisso: uma substância autônoma e livre frente a um rosto resistente e interpelante. A resistência do rosto coloca a descoberto as limitações inerentes ao processo de representação que são próprios do sujeito, o rosto assinala que há uma excedência em toda representação, isto é, há algo que escapa e mantém uma exterioridade a toda ideia, representação, imagem, sistema ou totalidade. Um rosto que é portador de uma inefabilidade tética, estética e ética.

As pretensões absolutas de universalidade das representações metafísicas modernas e do misticismo imagético pós-moderno são colocadas em questão. Na experiência do rosto, que resiste e interpela, se revela que a abrangência ou a extensão de uma representação ou imagem é limitada, diz mais dos limites formais e residuais de quem representa e imagina do que da rica especificidade de quem é representado ou estampado. A ideia ou a imagem não esgotam o que nelas se pretende idealizar ou representar, ela termina sendo uma tosca visão da mente, arrastando o peso quase insustentável da leveza plástica de suas idealizações. Torcendo a torção deleuziana do idealismo platônico (Machado, 2009), a ideia, a representação ou imagem, sim, são simulacros indiferentes, mal-acabados e perigosos.

Frente a essa posta em questão do modelo ontológico, abre-se a possibilidade de uma virada ética da relação cara-a-cara. Em vez de terminar em representação de um pelo outro, de redução à mesmidade, na interioridade do aparato ontológico, desde onde cada um opera, emergiria a possibilidade de uma abertura ao que vem ao encontro como alteridade e como diferença resistente e irredutível. Neste ponto, surge uma questão fundamental que interroga pela forma ou pelo modo como, cada um em cada caso, se faz eticamente responsável pela interpelação que emana do rosto nessa relação intersubjetiva chamada de cara-a-cara, diferença resistindo à indiferença, rosto resistindo à imagem retocada.

Para responder a esta questão, a ética levinasiana irá apontar para a sensibilidade como não indiferença, compreendida como a medida ética capaz de instaurar relações de alteridade, onde cada um é o outro de cada outro, alteridade de alteridade, diferença de diferença, operando como uma correlação tensa, de onde é possível se desprender o novo, o irrepetível (Costa, 2009; Moses, 1982).

Essa inusitada proposição de uma meta-ética que assinala para as condições intersubjetivas, e não para normas coercitivas, de uma ética como projeto de humanidade, acontece em *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (Lévinas, 1974). Trata-se de uma obra emblemática e enigmática, que se apresenta como a síntese e o desenvolvimento das temáticas fundamentais do pensamento de seu autor (Costa, 2000; Hutchens, 2007, Korelc, 2006<sup>1</sup>; Menezes, 2004<sup>2</sup>).

Nela, muitos anos após a sua escrita original, se pode ainda vislumbrar o frescor e o vigor de uma reflexão que não deseja apenas ser atual, mas que suscita uma denúncia e um questionamento ao redor da possibilidade da vida ou de modos de vida humanos, que não encontram no totalitarismo e na violência das ontologias modernas e na consolação do misticismo estético pós-moderno, o seu *modus operandi*.

1 Korelc, M. (2006). *O problema do ser* na obra de E. Lévinas. [Tese de doutorado não-publicada, UCRS].

2 Menezes, M. M. (2004). *O Dizer: Um ensaio desde E. Lévinas e J. Derrida, sobre a linguagem estrangeira do Outro, da Palavra e do Corpo* [Tese de doutorado não-publicada, PUC/RS].

É à luz desta obra e do contexto da pandemia da covid-19, do recrudescimento da polarização de posturas políticas, bem como dos atravessamentos de uma guerra russo-ucraniana ou russo-ocidental, que se buscará pensar as condições ético-sociais para a construção de um projeto de humanidade assentado sobre a compreensão de mundo e sociedade como espaço público de alteridades e não de indivíduos (Arendt, 2010) e como vínculo intersubjetivo de sensibilidade ou não-indiferença.

Para tanto, será fundamental a reflexão levinasiana e o método fenomenológico que, já desde o seu início, deseja ser um caminho de retorno às coisas mesmas (Husserl, 2012), de forma rigorosa e metódica, que permite a mostraçõ do fenômeno a partir de suas condições (Heidegger, 2001). Mas, de uma fenomenologia que trilha o caminho das heresias husserlianas (Ricoeur, 2009), onde a tangibilidade do fenômeno na experiência ganha força e potência em relação à representação como dado transcendental da consciência.

Contudo, para se fazer este caminho será necessário acolher a constatação levinasiana de que é insuficiente pensar a violência produzida pelo modelo ontológico ocidental a partir dos seus próprios mecanismos internos. A interioridade ontológica não é capaz de fazer a crítica à ontologia e aos totalitarismos dela derivados. Nesse sentido, Lévinas (1971), nos convida a ir além dos limites da interioridade e da totalidade, além da fronteira e olhar para o que está do outro lado, como exterioridade e alteridade, atentando para os novos observáveis que se estendem como horizonte de exclusão e também de novas possibilidades anti-hegemônicas e descolonizadoras de des-territórios onde se desdobram mundos da vida outros (Dussel, 2000).

O caminho do *outro que ser* deseja estruturar-se como uma reflexão que se coloca à margem da região de conforto da morada do ser, à margem, porque o *de outro modo* não faz, em hipótese alguma, par com o universo da ontologia. O *de outro modo que ser* surge para o universo do totalitarismo das distâncias e das violências como uma experiência (*ex-perior*) singular, isto é, a possibilidade de uma outra margem, de onde emerge o que é outro de forma eminente, com o qual as relações se mantêm correlativamente tensas e abertas. Para o modelo do monismo egótico moderno, essa experiência inusitada se dá sob a forma de manifestação do perigo como ameaça, do risco de ser modificado por um outro que inquieta pelo vocativo de desejar viver e de se recusar a morrer.

Entretanto, para falar deste *outro modo*, é preciso voltar àquilo que constitui a base de qualquer experiência humana, isto é, a de ser subjetividade dentro do mundo, com os outros. É a partir deste *locus* que é possível pensar a abertura ou o fechamento ao outro, haja vista que, só é possível pensar o além do ser se, já na estrutura mesma do sujeito que interage como o mundo, existir é um chamado à esta abertura primordial ao que lhe vem ao encontro como alteridade. Portanto, é na, pela e com a subjetividade que será necessário dialogar para pensar e buscar

compreender os enredos e nuances dos dias pandêmicos-armados, indiferentes e panfletários que nos assolam nos limites da vida e da morte.

*Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* já evita a linguagem ontológica – ou, mais exatamente, eidética – à qual *Totalité et Infini* não cessa de recorrer, para evitar que, em sua análise, ao questionar o *conatus essendi* do ser, dê a impressão de repousar sobre o empirismo de uma psicologia. (Lévinas, 1987, pp. 281-282)

Posto isso, é mister refletir e se perguntar pela estrutura da subjetividade. Para Lévinas (1971) esta não encontra mais o seu significado no estatuto de unidade e de autoafirmação sinonímica do ser ou do si-mesmo, mas sim, busca o seu sentido no fato de existir um outro, que é tão outro, que não compartilha com o ego o fato de ser, porque este outro é de outro modo que ser: é outrem.

Tal realidade introduz no núcleo da subjetividade uma sonoridade dissonante, sob a forma de intriga original que, por destoar, aponta para um outro além, para um excesso que extravasa a quadratura do si-mesmo e fulcra a ética na estrutura constitutiva do sujeito, de tal forma que este é, não porque se basta ou se constitui como si mesmo, mas sim, porque é excedido por outros em sua empobrecida, tosca e retocada constituição formal e estética: ser é ser excedido na sua identidade consigo mesmo e na imagem de si mesmo.

Esta excedência original é nominada por Lévinas com a metáfora do desejo. Não um desejo orientado a um objeto ou realidade particular, mas desejo do infinito como necessidade de sair de si, de evadir-se do ostracismo de si mesmo, rompendo assim o movimento dialético involutivo totalitário do ser e do nada. Afirma Lévinas (1974) “De outro modo que ser não é ser do mesmo modo e também não é não ser” (p. 45).

O fato mesmo de existir uma sonoridade dissonante, uma excedência exterior, que nos remete para além da dialética involutiva e interior do ser e do nada, e com isso, para além da lógica da auto-identificação sinonímica, abre a subjetividade à pergunta que interroga pelo sentido da transcendência e do infinito. O que significa e que sentido tem ser transcendido como sujeito residual, formal e imagético, constituído e posto pelo estratagema lógico e estético de uma dobra figurativa sobre si mesmo?

Ser ou não ser; portanto, a questão da transcendência não reside aí. O enunciado do outro que ser – do de outro modo que ser – pretende enunciar uma diferença mais além da que separa o ser e o nada: precisamente a diferença do mais além, a diferença da transcendência. (Lévinas, 1987. p. 45)

Essa é a pergunta ou a intriga da ética levinasiana, que nos permite pensar os dias atuais como dias em que o esquecimento tem produzido, valendo-nos de uma expressão de Mia Couto (2013), “vozes anoitecidas”: o anoitecer do Ocidente, terra do ocaso onde a luz se põe e a noite se levanta sombria sobre vivos e mortos. Contudo, antes de discutir os enredos levinasianos nas paixões tristes de nossos contextos e na esperança de nossos pulsares, é mister aprofundar a relação entre o totalitarismo da essência e o estado de evasão que aponta para essa inusitada transcendência.

## A ESSÊNCIA E O DESINTERESSE

O movimento da essência é sempre o aquele da permanência em si mesma, é sempre o movimento de voltar a si-mesmo e se constituir como mesmidade, Lévinas chama a isso de relação de interesse. E afirma que toda a relação no ser se constituiu desta maneira. “Ser é *interesse*. A essência é interesse” (Lévinas, 1974, p. 46).

A essência é *inter-esse* na medida em que, como um universal, agrega e cria entre os entes uma comunidade de destino, a saber: todos os entes são e não podem deixar de ser. Por mais que cada ente realize essa essência de forma diferenciada em cada caso, essa diferença ôntica é interna à comunidade ontológica de destino, na sua peculiaridade cada ente pode ser de um outro modo, mas não pode deixar de ser e não pode ser de outro modo que o ser ditado na essência.

Entretanto, como se apresenta esta relação peculiar e derivada de uma posição, a saber: a de se estar na totalidade da imanência do ser? O ser enquanto estrutura que tem como fundamento a identificação tautológica consigo mesmo, isto é, ser é aquilo que é, para se manter neste movimento deve sempre estar voltando a se exercitar enquanto esse ser que é. Este movimento do ser que se identifica consigo mesmo não admite, dentro de sua lógica, o movimento de alteridade, pois tudo já está contido no fato de ser, interessa-se somente por si mesmo, se refere e se basta a si mesmo.

Diante disso, a possibilidade de qualquer movimento fora do ser, se torna o fato mesmo do *ab-essere*, ou seja, do absurdo, fazendo com que, do ponto de vista da manutenção do próprio status *quo* de ser, a vida do outro, enquanto diferente e diversa, terá de ser amalgamada e fagocitada no movimento dialético de interiorização e de totalização: deixar morrer, fazer morrer e matar o que é exterior e outro.

Um dos desdobramentos mais concretos deste movimento, na sociedade contemporânea, é a fragilidade inerente à ideia de igualdade e de fraternidade. Estas chegam aos nossos dias trazendo consigo os ímpetos e arroubos do iluminismo e da revolução francesa e, com o passar do tempo, seu uso e sentido vão se transformando, vão se tornando a igualdade e a comunidade de destino do *inter-esse* em se tornar ser, isto é, para pertencer e se manter nesse pertença é necessário excluir as peculiares diferenças, criando com isso a ditadura do conformar-se a



um padrão e ser incluído no modelo politicamente aceitável e reconhecido de uma sociedade da performance.

O interesse apresenta-se então como o fato mesmo dos entes serem afetados e já estarem previamente contidos no ser. Os entes são *inter-essere-ados* no sistema totalitário do ser, que para manter esta ordem unida, institui a lógica do ser e do nada. Uma lógica maniqueísta, no qual o ser se alia à ideia de bem e, tudo aquilo que não se amalgama com ele, é cancelado como mal, sob o patrocínio da ideia de nada. Surge a Tanatocracia, o governo da exclusão pelo anulamento, pela nadificação ou redução a nada: o moralismo da morte boa em todas as suas sofisticadas expressões.

Tais movimentos podem ser observados nas estratégias de nadificação ou de esquecimento que, cada vez mais, vem se normalizando na sociedade contemporânea. Sociedade esta que, para manter-se, opta por cancelar, seja das redes seja da vida, esquecer por meio de mecanismo de asfixia social e simbólica, assimilar no sentido de fagocitar. Dentro deste modelo a alteridade é dejetado do processo, perdendo seu valor crítico de transcendência por força de uma dialética involutiva movida por uma lógica da indiferença.

Neste modelo ontológico, o processo de estabelecer-se como ser, implica em um ato nominativo, no qual o outro estrangeiro, inominado, se torna domesticado, isto é, torna-se parte do *domus*, casa ou morada do ser. É assimilado e deixa de ser ameaçador porque se veste da proximidade doméstica no interior de uma totalidade de objetos significados e que fazem sentido. O outro deixa de ser fronteira e passa a ser vizinho germinado, fazendo par e constituindo assim o inusitado coletivo denominado de manada: de onde mana o nada.

O que é que se mostra sob o nome ser? Esta palavra não carece de equívocos? Trata-se de um nome ou de um verbo? A palavra ser designa uma entidade que é - real ou ideal - ou designa o processo de ser desta entidade, quer dizer, a essência? (Lévinas, 1974, p. 46)

O ser *interessa-se* pela sua essência e, por assim fazê-lo, produz dentro do seu mundo a pergunta pela exibição do ser, é o que se confirma positivamente no movimento ontológico como *conatus essendi*, ou seja, como insistente identificação do ego com seu si-mesmo, uma dobra residual que se sustenta pendurada em uma fina evidência forjada por um estratagema lógico-formal.

A essência é interesse. Interesse que não se apresenta apenas ao espírito surpreendido pela relatividade de sua negação e ao homem resignado frente a insignificância (fracasso) de sua morte; interesse que não se reduz tão somente a esta refutação da negatividade. Positivamente confirma-se como *conatus* dos entes. (Lévinas, 1987, p. 69)

O *conatus* e a exibição do ser, abrem uma nova questão na relação de *inter-esse*. Esta é a questão da subjetividade e da consciência, pois o ser que se compreende a si mesmo, só o faz porque é capaz de se apresentar a alguma coisa ou a alguém, no caso, à consciência enquanto estrutura posicionada e ativa na constituição do sujeito. A subjetividade enquanto consciência é, no seu ponto de partida ou no seu princípio, um raro auto-estremecimento produzido pela inusitada inflexão sobre si mesma. A consciência olha para si mesma e admira narcisicamente como um perfeito e inefável reflexo especular.

A subjetividade, assim compreendida, apresenta-se como *logos* e como *arque*, cujo movimento lógico formal é o da discursividade de um *logos* arquetípico, que se declina do seguinte modo: ao princípio, encontra-se um discurso pronunciado pelo princípio sobre o princípio mesmo. É na consciência e na subjetividade assim compreendida que se encontra o estatuto de validade do ser e da existência, contudo poderíamos nos perguntar: o que está *prima* estrutura produz?

Lévinas afirma que a subjetividade concebida aos moldes da ontologia se produz dentro da esfera do humano como *egoísmo alérgico* (Lévinas, 1974) isto é, uma estrutura de subjetividade e de humanidade que se identificam como sujeito a partir de ser si-mesmo, ou seja, em um egoísmo que dispensa e, por último, repulsa o outro. Neste modelo, o ego ou o sujeito só o é por oposição, isto é, pela capacidade de, alérgicamente, ser e estabelecer contrastes entre o seu si-mesmo e o outro.

Este movimento da estrutura da subjetividade como egoísmo alérgico representa a tragédia da vida humana e instaura o estado de barbárie e de necropolítica (Souza, 2020) no qual o outro é assimilado e domesticado e assim “anoitecido”, pelos vários dispositivos de uma sociedade no qual as *Keres*, filhas de *Nix* (a noite), estendem o seu domínio. São elas: *Akhlys* (escuridão); *Phthisis* (putrefação); *Iskhnasia* (devastação); *Ólethros* (destruição); *Hibris* (Orgulho); *Limos* (Fome); *Poinê* (castigo). A essência e o interesse são os fundadores do drama humano da luta, do sofrimento e da guerra e seu movimento é o da kerestásia, ou seja, o ato de sopesar, tipificar e executar estrategicamente a morte de um indivíduo.

O interesse do ser dramatiza nos egoísmos que lutam uns contra os outros, todos contra todos, na multiplicidade de egoísmos alérgicos que estão em guerra um contra os outros e, ao mesmo tempo, em conjunto. A guerra é o gesto ou o drama do interesse da essência. (Lévinas, 1974, p. 69)

O sujeito autocentrado no seu movimento de ser si mesmo, fagocitando os outros de forma alérgica, dá origem a um modelo de intersubjetividade nociva e jocosa, que se constitui como política e como comércio. As relações aí estabelecidas têm por intuito construir uma premissa estratégica de razoabilidade na vivência entre os sujeitos, para que assim a guerra de todos contra todos, negociada e

adiada, não leve à destruição em massa de toda a humanidade. Desta forma, a guerra nada mais é do que a continuidade recrudescida de um ato político e este último, por sua vez, é o adiamento desse recrudescimento.

A política é relação retórica, na qual o mais forte busca convencer o mais fraco e dissuadi-lo. Relação está que tem como plano de fundo o egoísmo que a tudo transforma em mesmidade e a tudo encobre sob o véu da falsa promessa de uma paz que virá da última guerra. A política, neste sentido, leva a vitória da guerra e a escravidão do outro, o jogo de estratégia e de astúcia leva a submissão dos mais fracos, aqui não existe ética existe retórica, existe jogo de poder, existe *interesse* e justificação moralista.

O comércio não caminha por uma via diversa, pois o seu fundamento também se encontra no egoísmo alérgico. O comércio é sempre um jogo de astúcia para minimizar custos e maximizar lucros, a relação de comércio assemelha-se muito a política, nestas duas relações o fim é a própria manutenção do egoísmo e do interesse, mesmo ao custo de uma guerra. A bem da verdade, a guerra se converte em investimento para aquecer o mercado e se justifica pela promessa de maior lucratividade e de uma falsa paz perpétua, uma forma sofisticada de redução do outro à mesmidade de um ego institucionalizado e espacionista.

Na relação de interesse, para que se evite a destruição de todos, todos devem perder a sua individualidade, sua singularidade e até mesmo sua própria vida, subordinando-se a um conjunto de restrições pautadas sobre uma agenda sacrificial de barganhas de interesses de escassa transparência. Na relação de interesse, a paz instaurada entre os seres é a paz das sanções, dos embargos, dos silêncios, a paz dos inúmeros cemitérios dos quais emana uma cena tétrica, afinal, como nos ensinam os gregos, no mundo de Hades, os sujeitos, as revoluções e as alteridades atravessaram o rio do esquecimento, deixando a Caronte as suas duas moedas. A paz perpétua do esquecimento alienante cobra sempre um preço.

Dentro deste modelo, a vida, agora domesticada, é ritmada pela voz da conformidade, que será *cum-forme-ada* (feita da mesma forma) enquanto fagocitada, mas que sucumbirá como dejetos, quando assimilada. Esta é a vida do cansaço de ser si-mesmo, presente em muitos contextos da contemporaneidade, uma vida desabitada, mas plastificada pelos movimentos padrões das redes, das modas e de enunciados rasos à flor da pele, uma vida de fotos e uma ciência de fatos.

## SÍFIFO EM BUSCA DE UMA ABERTURA

A instauração de um regime de totalização no qual a verbalidade monocromática do verbo ser, enquanto auto referência e autossuficiência, se impõem, acaba por produzir um movimento, no qual, elementos constituintes da experiência

humana encontram-se em processos de adoecimento (Souza, 2020). Autores como Ehrenberg (1998), Souza (2020), têm apontado para esta realidade, característica da contemporaneidade, isto é, o cansaço de cada um, em cada caso, de ser o seu si mesmo: ser, cansa.

Neste sentido é possível resgatar uma alegoria antiga que foi revisitada por um outro pensador, Albert Camus (2004), o mito de Sísifo. Neste mito está presente a história de um homem que por desafiar os deuses foi condenado a cotidianamente rolar uma grande e pesada rocha morro acima, durante todo o dia e, quando no final do dia se aproximasse do cume da montanha, já fatigado e com os membros fraquejando, ele veria a pedra rolar morro abaixo, impondo-lhe retomar o trabalho em um movimento sem fim.

Camus (2004), lendo este mito, aproxima-o da vida humana e afirma que esta, fundamentalmente, não teria sentido se os seres humanos a ela não o atribuísem. Os dias e noites da humanidade no mundo da necropolítica (Souza, 2020) assemelham-se à condenação de Sísifo, na qual se nota o adoecimento da linguagem sobre a forma de idiotice; o adoecimento da vida sob a forma de fadiga e depressão; o adoecimento da subjetividade sob forma de voracidade insana e o adoecimento da alteridade sob a forma de satanização e vitimação aniquilante. Em todos os casos, o resultado final é o esgotamento (*burnout*) da subjetividade por força de uma racionalidade ardilosa, baseada no imperativo da criatividade e de um projeto de vida rasa, pautados sob o mito corrosivo da urgência de um empreendedorismo de si mesmo (Han, 2015).

É dentro deste contexto funesto que se faz necessário, assim como em Sísifo, recomeçar a jornada montanha acima, buscando a evasão e a esperança. No caso da ética levinasiana, este caminhar na direção de uma cima tem a forma da evasão do ser, uma linha de fuga que permite sair da comunidade ontológica da essência e do destino na direção da alteridade que transcende pela resistência que oferece. Essa evasão, que é também um sair de si e um libertar-se da imanência caduca do ser, tem a pretensão de consolidar-se como um projeto social de humanidade no espaço público de alteridades.

Desta forma a abertura original ao outro não é concessão, perda ou alienação, mas sim um reconhecimento de uma condição original e primária da existência humana, que se apoia no fato de que há um vínculo original e ético que não pode ser destruído, ainda que, em muitos casos, esteja adormecido ou, pior, inebriado pelo torpor de Hipnos.

Talvez essa seja uma adequada consideração sobre a contemporaneidade: uma sociedade embasbacada e entorpecida, que insiste em permanecer no estresse do processo de assimilação e redução da diferença e da diversidade, habitando a interioridade de uma cultura caricata e epidérmica, tanto pela superficialidade como pela fragilidade.

Não se vive mais na sociedade alienada da primeira revolução industrial, ou ainda a sociedade dos regimes de controle e da produtividade, modelos emblemáticos da segunda e terceira revolução industrial, mas sim, somos habitantes da sociedade dos algoritmos que possuem uma única função: nos entender para nos entorpecer, manipular e, ao final, viciar e adoecer.

Do ponto de vista da saúde, isto pode ser notado pelo aumento do consumo de substância psicotrópicas (Galloni et al., 2021), bem como o aumento do consumo dos enlatados simbólicos e cosméticos, como por exemplo, o frenesi pelos *streamings*. Tal como o concebe Llosa (2013), a sociedade em que vivemos é a do espetáculo, não apenas porque é marcada pela superexposição, mas também porque vive de mentiras, ilusões e em um estado de torpor: me engana que eu gosto.

Esta é a sociedade do agir estratégico (Habermas, 1984, 1987) no qual Hermes, que é ao mesmo tempo o deus da comunicação, do comércio e da mentira, estabelece um pacto vantajoso e mortal com as Keres, senhoras das mortes dolorosas e violentas.

Frente a isso, parece ser que o primeiro ato ético é o da memória, ou o do não esquecimento, haja vista que, como afirma Heidegger (2012), o pensamento e o modelo de sociedade ocidental são caracterizados por um longo, contínuo e programado processo de esquecimento no qual, em muitos casos, a experiência de existir vem marcada por um tranquilo desespero: a tranquilidade do esquecimento e o desespero do vazio (Thoreau, 1997).

Reconhecer que há uma crise de escassez ética no fundo da crise de nosso modelo civilizatório, é reconhecer que faltam condições axiológicas para uma vida boa e, a pedra angular dessas condições, se declina assim: sensibilidade como não indiferença.

## REFERÊNCIAS

- Adorno, T. W. & Horkheimer, M.** (2006) A indústria cultural: o esclarecimento como mistificação das massas. In *Dialética do Esclarecimento* (pp. 99-138). Zahar.
- Arendt, H.** (2010). *A Condição Humana*. Forense Universitária.
- Aristóteles** (2016). *Órganon* (3ª ed.). EDIPRO.
- Camus, A.** (2004). *O Mito do Sísito*: Ensaio sobre o Absurdo. Record.
- Castro, G. & Costa, M.** (2021). *A sinfonia da vida*: Diálogos que uma pandemia escreveu. Apris.
- Costa, M. L.** (2000). *Lévinas*: uma introdução. Vozes.
- \_\_\_\_ (2009). *Lévinas*: subjetividade, intersubjetividade y ética. Editora USB.
- Couto, Mia** (2013). *Vozes Anotecidas*. Companhia das Letras.
- Descartes, R.** (2004). *Meditações sobre a filosofia primeira*. Editora Unicamp.
- Dubet, F.** (2020) *O tempo das paixões tristes*: As desigualdades agora se diversificam e se individualizam, e explicam as cóleras, os ressentimentos e as indignações de nossos dias. Vestígio.
- Ehrenberg, A.** (1998). *Fatigue d'être soi*. PUF.
- Galloni, L., Freitas, L. R., & Vieira Gonzaga, R.** (2021). Consumo de psicoativos lícitos durante a pandemia de covid-19. *Revista Brasileira De Ciências Biomédicas*, 2(1), 1-8. <https://doi.org/10.46675/rbcm.v2i1.44>
- Girard, R.** (1998). *A Violência e o Sagrado*. Paz e Terra.
- \_\_\_\_ (2009). *Mentira Romântica e Verdade Romanesca*. É Realizações.
- Habermas, J.** (1984). *The theory of communicative action: Reason and the rationalization of society*. Beacon Press.
- \_\_\_\_ (1987). *The theory of communicative action: Lifeworld and system: A critique of functionalist reason*. Beacon Press.
- Han, B. C.** (2015). *Sociedade do cansaço*. Vozes.
- Hegel, G. W. F.** (1997). *Princípios de filosofia do direito*. Ícone.
- Heidegger, M.** (2001). *Seminários de Zollikon*. Vozes.
- \_\_\_\_ (2012). *Ser e Tempo*. Vozes.
- Hobbes, T.** (1999). *Leviatã ou matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil*. Nova Cultural.
- Homero.** (2010). *Odisseia*. Cotovia.
- Husserl, E.** (2012). *Investigações lógicas*: Investigações para a Fenomenologia e teoria do conhecimento. Forense Universitária.
- Hutchens, B. C.** (2007). *Compreender Lévinas*. Vozes.
- Illouz, E.** (2022). *Happycracia*: Fabricando cidadãos felizes. Ubu.
- Kant, I** (2008). *A Paz Perpétua*: Um Projecto Filosófico. Universidade da Beira.
- Lévinas, E.** (1971). *Totalité et infini*: Essai sur l'extériorité. Le Livre de Poche.
- \_\_\_\_ (1974). *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Le Livre de Poche.
- Llosa, M. V.** (2013). *A civilização do espetáculo*. Objetiva.
- Presocráticos** (1986). *Introducción, traducción y notas de Conrado E. Lan & Victoria E. Juliá*. Gredos.

- Machado, R.** (2009). *Deleuze, a arte e a filosofia*. Jorge Zahar.
- Mill, J. S.** (1961). *Utilitarismo*. Atlântida.
- Moses, S.** (1982). *Système et révélation: la philosophie de Franz Rosenzweig*. Seuil.
- Ricoeur, P.** (2009). *Na escola da fenomenologia*. Vozes.
- Rosa, H.** (2019) *Aceleração: A transformação das estruturas temporais na modernidade*. UNESP.
- Rousseau, J. J.** (1999). *O contrato social: princípios do direito político* (19<sup>a</sup>. ed.) Ediouro.
- Souza, R. T.** (2020). *Crítica da Razão Idolátrica: Tentação de Thanatos, necroética e sobrevivência*. ZOUK.
- Thoreau, H. D.** (1997). *A desobediência civil*. L&PM.
- Türcke, C.** (2010) *Sociedade Excitada: Filosofia da Sensação*. Unicamp.
- Zechmeister, E. J. & Lupo, N.** (2019). *Pulse of Democracy*. LAPOP.

# MIL COISAS

Mil formas de falar  
Mil coisas pra dizer  
Há Mil e quinhentos anos começou  
O ataque ao povo dessa terra

Famílias morando na beira da estrada  
Famílias morando embaixo de lona  
Famílias desaldeadas  
Famílias sem saúde e educação  
Famílias sem alimentação  
Nos Tekoha

Famílias com dificuldade nas retomadas  
Famílias e jovens  
Pouca saída pra estudar e trabalhar  
São mil motivos pra falar

Mil e quinhentos anos ainda presentes  
Pelo fato só de ser diferente  
Um passado presente  
Invasões e invasões  
E o povo sofre ainda  
Só que não é mostrado.

**Fabio Turibo**



# MONTAGENS TEXTUAIS-IMAGÉTICAS NA PESQUISA SOBRE TERRITORIALIDADES E RACISMO AMBIENTAL<sup>1</sup>

*Alison Santos da Rocha*

*Simone Maria Hüning*

Diante da complexidade das questões que emergem no estudo dos espaços urbanos, sentimos a necessidade de atualizar ferramentas teórico-metodológicas utilizadas em pesquisas na área da Psicologia Social, dedicada à análise dos fenômenos urbanos, que possibilitem uma produção científica menos prescritiva, e mais transgressora e inovadora no que se refere às políticas de pesquisa e de escrita. Como resposta para essas inquietações gestadas pelas transformações na cidade e do próprio campo de conhecimento, propomos neste trabalho a problematização e o tensionamento do cotidiano urbano a partir da experimentação da produção de imagens e montagens textuais-imagéticas como recurso metodológico, registrando com elas a experiência subjetiva de quem transita nas cidades e nos territórios acadêmicos contemporâneos, como o(a) próprio(a) pesquisador(a).

Nas últimas décadas, grande parte dos estudos que buscam construir conhecimento científico sobre diversos objetos em diferentes campos de pesquisa a partir de imagens, se limitam ao uso de abordagens meramente descritivas e representativas da realidade (Medina, 2013). A questão que nos move é como expandir esses limites e construir perspectivas nas quais as imagens atuam como linguagem que tece, com a escrita textual, a própria escrita da pesquisa, e não apenas ocupam um lugar de ilustração ou até mesmo de validação de uma verdade, por uma representação visível.

De acordo com Simone M. Hüning e Carlysson Gomes (2019, p. 103), a complexidade dos territórios urbanos “torna impossível apreender as cidades em todas as suas dimensões e ingênuo pensá-las como unidades coesas. Mais do que cenários de nossas experiências cotidianas, são constituintes de nossas possibilidades

1 O presente trabalho foi realizado com apoio do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq).

de experimentá-las”. Portanto, através dessa abertura criada para a experiência, procuramos “insinuar o acaso e a singularidade dos eventos que presenciamos ou de que participamos” (Mello & Sousa, 2005, p. 61). Nesse exercício de pesquisar no encontro com as materialidades da cidade, seus afetos e tempos, questionamos uma noção de ciência hegemônica, que desconsidera a importância dos sentidos e experiências para a produção de conhecimento científico. Defendemos a necessidade de nos conectarmos diretamente como pesquisador(a) com o que, no campo de pesquisa, nos convoca e convida à reflexão por meio dos afetos, utilizando a experiência subjetiva de quem faz pesquisa e vive na cidade como cidadão(ã) comum para dar espaço aos aspectos políticos, sociais, históricos, culturais e econômicos que caracterizam isso que chamamos de urbano. Acionamos assim, não a dicotomia ‘teoria *versus* senso comum’, mas a corporificação, a localização e a inscrição política e ética da pesquisa e dos(as) pesquisadores(as) nos valendo do registro de imagens que nos olham (Didi-Huberman, 2010), neste cotidiano.

Operamos com um conceito de território que está para além das divisões geográficas da terra e das linhas dos mapas (Santos, 2002), evidenciando também a historicidade dos espaços urbanos e as condições de possibilidade para a produção dos acontecimentos que emergem no campo social, seus desdobramentos e impactos nas formas como as pessoas se relacionam com a cidade (Certeau, 1994). Desse modo, tensionamos não só os territórios por onde passamos e o nosso corpo-pesquisador, mas também o próprio campo da ciência, pela proposição de estratégias metodológicas não-convencionais na produção de conhecimento em Psicologia.

Neste capítulo, buscamos abordar como, pelo contato direto com o cotidiano urbano de Maceió/AL, pela produção de imagens críticas (Didi-Huberman, 2010, 2012, 2017) na cidade e pela atenção ao que elas nos dizem, foi possível elaborar análises sobre a prática de racismo ambiental em territórios da capital, que apontam para o desenvolvimento de violentos processos de territorialização, distribuição desigual de recursos básicos e formas contemporâneas de exclusão e morte de determinadas populações que vivem em espaços marginalizados historicamente.

## **PERCURSOS DA PESQUISA PELA CIDADE**

Para produzir um conhecimento que inscreva na pesquisa a experiência de quem transita nas cidades e nos territórios acadêmicos contemporâneos, trazemos a ideia de pesquisa-experiência (Hüning & Gomes, 2019), que possibilita a articulação entre ciência e aspectos relacionados a vida comum das pessoas, inclusive do(a) próprio(a) pesquisador(a). É a associação entre o cotidiano urbano, questões que podem parecer ordinárias e de caráter irracional, como os afetos e os sentidos, com os instrumentos, ferramentas e táticas teórico-metodológicas utilizadas para sustentar as análises da pesquisa, o que constitui as condições de possibilidade para

a ocupação e expansão tanto dos territórios urbanos como dos espaços acadêmicos. “Trata-se de trazer a tensão dessas experiências ... para primeiro plano, não como contratempo ou estorvo, mas como um analisador do que se produz nos encontros entre certos corpos e territórios” (Hüning & Gomes, 2019, p. 105). Para apoiar nossas análises propomos o estudo dos territórios urbanos por meio de práticas como o caminhar, olhar, sentir e registrar em imagens, seguindo pistas metodológicas da deriva urbana ou deriva situacionista (Gomes, 2017; Fonseca, 2008), que forjam os percursos para os registros imagéticos em nosso cotidiano. Como ferramentas conceituais para analisar essas práticas, tomamos os estudos de Michel de Certeau sobre o cotidiano e Georges Didi-Huberman sobre imagem crítica.

Buscamos no conceito de cotidiano de acordo com Michel de Certeau – ao contrário da noção tradicional evocada por este termo, que o caracteriza como repetitivo, rotineiro e ritualístico, colocando-o no campo de uma certa normatividade –, evidenciar as rupturas, perturbações e disputas que acontecem na vida social comum e abalam a possível existência de normas e regras fixas em seu ordenamento político. Para Certeau (1994), o cotidiano consiste não apenas de regularidades, mas também de acontecimentos inesperados e imprevistos que fogem da ordem dominante e que são realizados, sobretudo, por sujeitos ordinários e comuns que participam ativamente da construção dos espaços urbanos, por meio de suas táticas. Essas práticas são chamadas assim por se contraporem às estratégias (praticadas por sujeitos ou instituições em espaços mais formalizados) e correspondem a procedimentos de guerra, disputas bélicas, jogos de poder, maneiras contra hegemônicas de consumir, usar e fazer os produtos sociais, “modos inventivos de escape e confrontação” (Leite, 2010, p. 747), que são acionados pelo sujeito comum do cotidiano e, muitas vezes, são contrários a determinados processos de urbanização pelos quais as cidades são edificadas.

“Habitar, circular, falar, ler, ir às compras ou cozinhar, todas essas atividades parecem corresponder às características das astúcias e das surpresas táticas” (Certeau, 1994, p. 103). Assim como Certeau, estamos interessados(as) na investigação de pequenas práticas, nos procedimentos usados pelas pessoas para questionar o modelo excludente, mecânico e individualista de cidade, nas ações tomadas pelos sujeitos frente aos jogos de poder de uma sociedade, no aproveitamento das falhas para a insinuação do novo. O sujeito ordinário que se coloca na posição de pesquisador(a) andante, que caminha pelos espaços urbanos fragmentados do cotidiano, tem a possibilidade de inscrever novas táticas de fuga ao fluxo estabelecido pelo sistema hegemônico, de suspeitar daquilo que se apresenta como dado e de deixar-se arriscar em outras territorialidades possíveis.

Por sua vez, seguindo uma perspectiva que não se interessa pela ideia de representação da realidade, Didi-Huberman (2017) define a imagem não como um arquivo ou documento que pode ser usado como prova para validação de uma

suposta verdade sobre as coisas, mas sim como atos coletivos e gestos políticos com o potencial subversivo de interrogar sobre a história, seus espaços e tempos, “apesar da destruição, da supressão de todas as coisas” (p. 61). Para ele,

a imagem é outra coisa que um simples corte praticado no mundo dos aspectos visíveis. É uma impressão, um rastro, um traço visual do tempo que quis tocar, mas também de outros tempos suplementares – fatalmente anacrônicos, heterogêneos entre eles – que não pode, como arte da memória, não pode aglutinar. (Didi-Huberman, 2012, p. 216)

Segundo o autor, devemos olhar e questionar os espaços por onde passamos como um(a) arqueólogo(a), ou seja, estarmos atentos(as) às formas como conduzimos nossos olhares nos percursos para ver onde aparentemente não restou nada, ou quase nada, num exercício de escavação do passado, “é comparar o que vemos no presente, o que sobreviveu, com o que sabemos ter desaparecido” (Didi-Huberman, 2017, p. 41). As imagens produzidas nesse exercício podem ser entendidas, equivocadamente, como defeituosas, incompletas ou insignificantes por fugirem de um determinado referencial claramente visível. Entretanto, Didi-Huberman (2017) reafirma a necessidade de considerarmos e valorizarmos as condições de existência dessas imagens banais, pois elas são registradas, muitas vezes, em meio a impossibilidades, por atos que se dão no momento em que são testemunhadas e capturam o que de fato resiste ao tempo, por mais ordinárias que possam parecer.

A partir desse olhar para os espaços soterrados do passado, podemos colocar em prática o ato de imaginar até mesmo aquilo que poderia ser considerado inimaginável, como foi o extermínio no holocausto ou, podemos acrescentar, a violência da escravidão nas colônias. A imaginação para Didi-Huberman (2017) é também uma ação necessária para que nós não sejamos submetidos(as) e não nos conformemos a certos clichês visuais, no sentido de que é fundamental questionarmos a forma como olhamos, descrevemos e compreendemos as imagens, levando em conta que tais procedimentos são gestos políticos que incidem na própria historicidade dos acontecimentos.

Os estudos de Didi-Huberman (2012, 2017) ainda nos ajudam a pensar outras formas de escrita acadêmica. Para o autor, a fotografia também é palavra e tanto ela como a escrita textual, se tratadas de forma isolada, podem criar falsos regimes de verdade. Defende que é necessário construir um processo de montagem, onde escrita textual e imagens se juntam para formar um relato, onde é possível se colocar em cena, a partir de sentimentos como a própria dor, entendidos não como uma mera capacidade do sujeito de afetar-se, mas sim como bens comuns que devem ser compartilhados com todos numa relação de transmissão da memória. “Porque não está orientada simplesmente, a montagem escapa às

teleologias, torna visíveis as sobrevivências, os anacronismos, os encontros de temporalidades contraditórias que afetam cada objeto, cada acontecimento, cada pessoa, cada gesto” (Didi-Huberman, 2012, p. 212). Em concordância com a proposta de Didi-Huberman de dialetizar o olhar, construímos uma montagem que incorpora escrita textual e imagética na tentativa de produzir análises sobre nossas inquietações de pesquisa.

## **RACISMO AMBIENTAL E PROCESSOS DESIGUAIS DE TERRITORIALIZAÇÃO**

Buscando evidenciar a relação entre produção de degradação ambiental e a reprodução de práticas racistas, surgiu na década de 1970 um movimento popular que, historicamente, ficou mais conhecido como movimento contra o racismo ambiental (Capella, 1996). Esta organização se firmou durante a década de 1980, nos Estados Unidos, mas especificamente após os protestos realizados na cidade de Warren County, na Carolina do Norte, a partir da mobilização e organização popular de moradores da região, expressivamente negros (McGurty, 2000). As manifestações ficaram registradas na história como um marco para a luta contra o racismo ambiental e produziram mudanças na agenda e nas pautas em torno das discussões sobre meio ambiente e sociedade, romperam com a lógica que tratava ambiente e sociedade como elementos separados e fizeram com que questões relacionadas à qualidade de vida de determinadas populações fossem discutidas também no âmbito ambiental, considerando a importância do território para a produção e reprodução do racismo (Silva, 2012).

Apesar do movimento contra o racismo ambiental ainda ser iniciante no Brasil, se comparado com sua história nos Estados Unidos, suas pautas ganharam evidência, principalmente, nas últimas décadas, levando em conta os aspectos históricos, sociais, políticos e econômicos do país, fortemente marcados por práticas racistas. Para discutirmos racismo ambiental no Brasil é fundamental, portanto:

Considerar o regime de escravidão vigente durante séculos e a resistência negra a este regime, o processo colonial, a longa submissão à dominação de determinados grupos étnico-raciais e as especificidades do processo abolicionista, a instauração de uma república que deixou à margem a população negra liberta e que foi marcada por processos autoritários, os longos anos de ditadura militar e o processo de redemocratização construído arduamente através de lutas dos movimentos sociais. (Silva, 2012, p. 92)

Ao negar as medidas de cuidados básicos em saúde, educação e moradia para a população negra após a abolição da escravidão, deixando pessoas escravizadas recém libertas e suas famílias sem nenhum tipo de recurso vindo da colônia e fazendo,

consequentemente, com que fossem obrigadas a recorrer às táticas informais de sobrevivência – que incluem a formação de favelas e a submissão à exploração do corpo para o trabalho pela venda de mão de obra barata –, o governo e as elites dirigentes do Brasil determinaram a distribuição desigual e irregular de pessoas negras e pobres no território, no que diz respeito ao uso do solo, aos padrões habitacionais, ao desenvolvimento de infraestrutura e à exposição a riscos ambientais. Muitas vezes, este processo de distribuição territorial ocorre por meio de despejos, exclusão forçada dos espaços de moradia ou realocação de pessoas em conjuntos habitacionais populares, construídos em locais com pouco ou nenhum acesso a serviços básicos de saúde, educação e trabalho, ou inadequados ao contingente populacional e aos modos de vida de quem os habita.

Na capital alagoana, onde nos localizamos, podemos encontrar diversos casos recentes de processos de distribuição desigual do território a partir da prática de racismo ambiental. A remoção forçada dos moradores da antiga Vila de Pescadores do Jaraguá, ocorrida em junho de 2015, foi um destes. Antes do seu despejo total, o território da Vila, expressivamente ocupado por pessoas negras, passou por um processo de favelização produzido pelo Estado, que não ofertava os serviços básicos para sobrevivência da comunidade e, em conjunto com os aparelhos midiáticos em circulação na cidade, contribuiu para a produção de uma noção sobre o local como um espaço degradado, desconsiderando todo o conhecimento compartilhado e o material cultural e artístico que lá existia (Hüning, 2014; Pereira, 2018). A imagem de que ali era um espaço perigoso, insalubre, onde ocorria tráfico de drogas e prostituição, associada ao discurso de que a remoção supostamente contribuiria para a melhoria das condições de vida de seus residentes, foi usada para justificar o despejo.

Inicialmente, houve a proposição de um projeto de urbanização da região, que previa melhorias na infraestrutura e a permanência das pessoas no seu local de moradia e trabalho. Porém, este logo foi deixado de lado para dar lugar ao projeto de um Centro Pesqueiro que, apesar de ser uma possibilidade de geração de renda para algumas pessoas, é resultado de um processo não dialogado e violento de remoção forçada e está voltado diretamente para o desenvolvimento econômico do próprio Estado pelo do turismo, já que a Vila se localizava próxima a bairros muito procurados por visitantes nacionais e internacionais, como Pajuçara, Ponta Verde e Jatiúca, e a sua remoção, aos olhos dos turistas e da administração pública, embelezou a cidade.

Para abrigar parte dos moradores removidos, foi construído um conjunto residencial popular (ironicamente também chamado de Vila de Pescadores), localizado na Praia do Sobral, distante aproximadamente 4 km da antiga Vila, longe do local de trabalho de pescadores e marisqueiras que viviam no Jaraguá e agora residem perto da Braskem, empresa do ramo petroquímico produtora de gases poluentes. Dessa forma, grande parte dos antigos moradores ficaram impossibilitados de usufruir

também da sua principal forma de produção de renda. Apesar do modo como esta intervenção no espaço urbano afetou a vida das pessoas, as que ali moravam pouco foram escutadas em suas demandas e o projeto de higienização, assim como as máquinas de demolição, passaram por cima de suas casas, sonhos e modos de vida.

Imagem 1 – Escombros na Vila de Pescadores após primeira etapa de remoção de moradores em 2012



Fonte: foto da segunda autora, Simone Maria Hüning, 2012  
(registrada logo após a demolição parcial da Vila).

No livro *Cascas*, Didi-Huberman (2017) reflete sobre como Auschwitz, o grande campo de concentração e extermínio de judeus, mas não apenas desses, perpetuado pelo nazismo durante a Segunda Guerra Mundial, e, portanto, o lugar de uma das maiores barbáries que já aconteceram em todo o mundo, foi transformado em um lugar de cultura, destinado a fazer lembrar deste terrível acontecimento histórico; e o quanto isso, na realidade, nos diz mais sobre um processo de esquecimento da história do que de memória desse passado aterrorizante. O autor faz o importante exercício de nos alertar que um lugar como Auschwitz, onde foi possível acontecer o impensável, existiu, justamente, porque “foi pensado, organizado, sustentado” (p. 20) para possibilitar a morte de determinadas pessoas e sua cultura.

A discussão proposta por Didi-Huberman nos interessa, considerando as especificidades dos acontecimentos analisados por ele e os abordados neste trabalho, na medida em que evidencia o caráter conflituoso da cultura e os atos, muitas vezes violentos, que definem a história. Podemos dizer, então, que a disputa entre Estado e moradores da Vila de Pescadores do Jaraguá se deu neste território da cultura, onde a remoção ocorreu como parte de uma série de decisões que tinham como principal objetivo o apagamento histórico de um determinado modo de vida de uma população. O Centro Pesqueiro é produto da destruição de uma cultura em favor de um projeto de vida eugenista e racista, e se constitui como um lugar fictício daquilo que um dia já existiu.

Imagem 2 - Painel publicitário da Prefeitura de Maceió que divulga as obras do Centro Pesqueiro



Fonte: foto do primeiro autor, Alison Santos da Rocha, 2019 (registrada durante deriva).

Outro caso atual envolve a empresa Braskem, responsável pelo que é considerado o maior desastre em área urbana em andamento no planeta e um dos piores crimes socioambientais da história em todo o mundo. O problema começou silenciosamente há muitos anos com a mineração inadequada de sal-gema, mas só veio à tona em 2018, quando ocorreram frequentes tremores de terra em Maceió e começaram a aparecer grandes rachaduras no solo e nas estruturas de residências, estabelecimentos comerciais e equipamentos de serviços públicos da cidade. O episódio resultou no colapso do solo que atingiu, até o momento, cinco bairros da cidade: Pinheiro, Mutange, Bebedouro, Bom Parto e Farol.



Segundo dados do mapa de risco feito pelas Defesas Cívicas Municipal e Nacional e disponibilizado pela Braskem em documento público<sup>2</sup>, até o momento desta escrita, mais de 14 mil imóveis foram identificados como pertencentes a área de desocupação e monitoramento (destes, 13, 8 mil já foram desocupados) e aproximadamente 55 mil pessoas foram removidas dos seus locais de moradia por conta do risco de desabamento de terra e soterramento de casas. Como tentativa de reparar os danos morais causados pela remoção, a Braskem foi responsabilizada pelo pagamento de indenização aos donos dos imóveis desocupados (um processo que envolve incertezas e conflitos entre empresa e pessoas afetadas). Porém, existem outros danos, estes irreparáveis, sobre a memória, os modos de vida e as práticas sociais de quem vivia nos bairros mencionados, que hoje mais parecem cenários de guerra. Os impactos ambientais também atingem a mobilidade urbana e o patrimônio cultural material e imaterial das regiões desocupadas e arredores, e causam o crescimento populacional repentino nas áreas de realocação, entre outros efeitos danosos.

Este cenário de agravamento do que já é considerado uma catástrofe por conta do afundamento literal de parte da cidade de Maceió pode parecer inimaginável e um problema distante, mas é, infelizmente, um processo em andamento no presente. Mais recentemente foram registrados novos tremores de terra, como os identificados no início do processo de colapso do solo, mostrando que a instabilidade do território ainda é uma realidade que pode custar a vida de pessoas que, sem ter outra alternativa, continuam morando nos limites das áreas de risco. Apesar disso, existe grande invisibilidade e pouca repercussão do problema no cenário nacional e até mesmo local – decorrentes inclusive do poder econômico que envolve a empresa responsável e sua possibilidade de controle de discursos midiáticos –, que fazem com que esses territórios e seus moradores como que ‘magicamente’ desapareçam da realidade urbana da cidade, já que se tornam espaços condenados e impedidos de circulação. Além disso, é frequente que a menção ao afundamento do solo da cidade seja referida como um problema do Bairro Pinheiro, que juntamente com o Farol, abarca uma região com maiores condições socioeconômicas, sem alusão aos demais bairros que constituem partes mais pobres e racializadas da cidade (Mutange, Bebedouro, Bom Parto).

Além de todas essas questões, a população afetada pelo desastre em tela ainda enfrenta a tentativa de impedimento do direito de manifestação, conseguida pela Braskem por meio de ação judicial, que responsabiliza criminalmente manifestantes que buscam denunciar as dificuldades vividas na relação com a empresa, via pagamento de multa e sanção criminal de desobediência, em caso de descumprimento da ordem. Isso mostra que os interesses de grandes corporações

2 O documento - <https://www.braskem.com.br/portal/principal/arquivos/alagoas/Atualizacao-Maceio-Setembro-2021.pdf>

e do Estado são frequentemente colocados acima das vidas das pessoas que são as verdadeiras vítimas destes processos violentos de territorialização e produção de riscos ambientais, num jogo de poderes que descaracteriza e inverte completamente as posições em nome da supremacia econômica capitalista.

Apesar da destruição daquilo que já existiu nos lugares atingidos pelo colapso do solo em Maceió, seja a estrutura física edificada nos bairros ou as relações construídas por moradores(as) no cotidiano, “a destruição dos seres não significaria que eles foram para outro lugar. Eles estão aqui” (Didi-Huberman, 2017, p. 62), em ruínas, entulhos, restos, pedaços de memórias deixadas para trás. E é justamente na possibilidade de transformar o que sobrou do passado em algo mais do que vestígios, torná-los memórias para o futuro, que mora a potência subversiva das imagens e da imaginação como atos políticos.

Imagem 3 - Casa desocupada em área de risco de desabamento no bairro Mutange



Fonte: foto do primeiro autor, Alison Santos da Rocha, 2019 (registrada em seu cotidiano acadêmico, durante atividades de estágio obrigatório).

Por último, trazemos o caso do antigo lixão de Maceió e a construção da Central de Tratamento de Resíduos – CTR da cidade como forma de refletirmos acerca de como este tipo de empreendimento é predominantemente alocado em territórios urbanos mais vulneráveis, onde se acentuam as desigualdades étnico raciais. O lixão se localizava no bairro Jacarecica, num local chamado Vila Emater, comunidade carente de recursos básicos e expressivamente negra do litoral norte da cidade. Devido a sua inadequação à Política nacional de Resíduos Sólidos, o

que permitiu a contaminação do solo e dos lençóis freáticos da região durante o período em que esteve em funcionamento, o lixão foi desativado há 11 anos.

Para receber os rejeitos que antes iam para o lixão, foi inaugurada, em 2010, a CTR de Maceió, localizada no bairro Benedito Bentes. Apesar da CTR ser muito diferente do antigo depósito, no que diz respeito à preocupação com o tratamento dos resíduos, o que chama a atenção é a sua localização próxima a conjuntos residenciais que abrigam famílias também carentes de recursos básicos e em sua maioria negras, como o Conjunto Carminha. A mudança no destino do lixo para a Central no Benedito Bentes produziu condições de possibilidade para o crescimento econômico da região do litoral norte da capital, por meio da construção de empreendimentos como shoppings, lojas de grandes redes de varejo, condomínios e hotéis de alto padrão, evidenciando novamente a relação entre racismo ambiental e a exploração territorial em favor do sistema capitalista. Enquanto isso, pessoas que moram próximas ao aterro sanitário vivem em locais de risco de emissão e vazamento de gases poluentes e inflamáveis e a população da comunidade Vila Emater sofre até os dias atuais com condições de moradia inadequadas.

Imagem 4 - Área de despejo irregular de lixo na Vila Emater



Fonte: foto do primeiro autor, Alison Santos da Rocha, 2019 (registrada em seu cotidiano acadêmico, durante atividades de estágio obrigatório).

## **A MONTAGEM TEXTUAL-IMAGÉTICA COMO GESTO POLÍTICO E EPISTEMOLÓGICO**

O projeto de cidade moderna, desenvolvido no século XVIII, produziu mudanças não somente físicas, mas também nos modos de habitar, usar, sentir e circula na cidade. Seu ideal foi pensado para permitir o movimento ininterrupto de pessoas e objetos, como parte do plano das sociedades ocidentais em busca de progresso e desenvolvimento econômico (Rodrigues & Baptista, 2010). Não havia espaço, nessa lógica racional e positivista de cidade, para as descontinuidades. Tudo precisava funcionar perfeitamente para que os sujeitos não se perdessem fora de trajetos bem definidos. A execução do projeto de cidade moderna produziu, historicamente, determinados processos de exclusão de populações, não incluídas em seu plano. Por isso, acreditamos ser importante a produção de relações sociais no contexto urbano baseadas numa política do comum, não no sentido da homogeneidade de formas de vida, mas sim da “fragmentação das formas, das semelhanças para dar lugar à proeminência transgressora e rebelde de formas de existência que se recusem a se verem reduzidas às categorias e explicações individualizantes e individualistas” (Batista, 2019, p. 10).

A produção de imagens críticas e sua utilização na montagem textual-imagética na pesquisa nos permite potencializar o tensionamento do campo político, desnaturalizar práticas sociais hegemônicas e questionar a construção do modelo de cidade que exclui populações consideradas indesejáveis e produz violentos processos de territorialização baseados na necropolítica, como o racismo ambiental, colocando essas mesmas populações em situações de vulnerabilidade e risco constantes. Como podemos sinalizar pelos recentes casos aqui abordados, que estão longe de contemplar todos os processos em curso na cidade, esse modo de gestão política dos territórios e das pessoas se naturaliza como o único possível. As imagens, neste contexto, produzem ruptura e interrogações sobre essa forma de funcionar marcando a insistente presença das vidas que se tenta exterminar.

A problematização aqui proposta se torna mais pertinente quando pensamos nos diversos retrocessos que vivemos, principalmente, nos últimos anos, em políticas públicas de proteção às populações mais vulneráveis, que sofrem com o agravamento das desigualdades étnico-raciais, em decorrência da atuação ou ausência de um governo que defende e cria condições de possibilidade para a produção e reprodução de práticas capitalistas de apropriação de territórios.

Especialmente nas últimas décadas, muito se fala sobre combater as mudanças climáticas do planeta, que vem sendo agravadas, principalmente, pelos impactos inconsequentes do desenvolvimento econômico capitalista. Porém, pouco se discute a respeito do racismo ambiental, da necessidade de reconhecer as desigualdades

étnico raciais na busca pela justiça ambiental e sobre como a escassez de recursos naturais, uma realidade cada vez mais presente em todo o mundo, pode acentuar ainda mais a distribuição já desigual dos bens dispostos na natureza. Mais do que isso, o racismo ambiental tem sido colocado em prática pelo poder do Estado como uma forte estratégia necropolítica para retirar do projeto de cidade eugenista e racista aqueles considerados incômodos. Acreditamos que esta invisibilidade criada em torno das demandas urgentes reivindicadas pelas populações negra, indígena, quilombola e outras não brancas fazem crescer e fortalecer os processos de colonização territoriais contemporâneos.

As montagens textuais-imagéticas produzidas na circulação por esses espaços e como estratégia de pesquisa, podem ser utilizadas como mais uma ferramenta que permite o gesto político e epistemológico de interrogar as verdades provocando uma partilha do que nos afeta, resiste e permanece como rastro do passado. Escavar imagens e compor com elas o texto, nesse encontro de quem pesquisa com a cidade, é apenas um desses movimentos possíveis e necessários no enfrentamento ao racismo, na luta contra a produção racializada da morte que resulta no genocídio negro, indígena e quilombola, no controle racial dos territórios urbanos e no embranquecimento da sociedade brasileira. A luta contra o racismo ambiental implica, inicialmente, no reconhecimento da existência do fator racial na produção das desigualdades e vulnerabilidades pelos poderes políticos hegemônicos e passa pela construção de espaços onde seja possível a participação política, econômica, social e cultural de sujeitos que fazem parte dos grupos marginalizados, bem como pela importância da branquitude tensionar a própria posição de privilégio que ocupa na cidade e nos espaços de produção de conhecimento.

## REFERÊNCIAS

- Batista, L.** (2019). Cotidiano de uma experiência urbana informe: dilaceramentos, trajetórias e políticas do comum. *Psicologia & Sociedade*, 31, e216914, <https://doi.org/10.1590/1807-0310/2019v31216914>
- Capella, V. B.** (1996). El movimiento por la justicia ambiental: entre ecologismo y los derechos humanos. *Anuário de Filosofia del Derecho*, 13(14), 327-348. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=142361>
- Certeau, M.** (1994). *A invenção do cotidiano: artes de fazer*. Vozes.
- Didi-Huberman, G.** (2010). *O que vemos, o que nos olha*. Editora 34.
- \_\_\_\_ (2012). Quando as imagens tocam o real. *Pós: Belo Horizonte*, 2(4), 204-219. <https://periodicos.ufmg.br/index.php/revistapos/article/view/15454>
- \_\_\_\_ (2017). *Cascas*. Editora 34.
- Fonseca, C. G.** (2008). *A cidade em comunicação: paisagens, conversas e derivas no centro de BH* [Tese de Doutorado, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte/MG]. Repositório Institucional da UFMG. <http://hdl.handle.net/1843/FAFI-7TKPH4>
- Gomes, P.** (2017). Por uma estética radicante: deslocamento, experiência e cidade. *Estudos Avançados*, 31(91), 143-156. <https://doi.org/10.1590/s0103-40142017.3191012>
- Hüning, S. M.** (2014). Encontros e confrontos entre a vida e o direito. *Psicologia em Estudo*, 19(3), 491-501. <https://doi.org/10.1590/1413-73722229312>
- Hüning, S. M. & Gomes, C. A. R.** (2019). A pesquisa-experiência na Psicologia: corpos, afetos e experiências em territórios urbanos. *Psicologia: Ciência e Profissão*, 39 (2), e225540, 100-111. <https://doi.org/10.1590/1982-3703003225540>
- Leite, R. P.** (2010). A inversão do cotidiano: práticas sociais e rupturas na vida urbana contemporânea. *Revista de Ciências Sociais*, 53(3), 737-756. <https://doi.org/10.1590/S0011-52582010000300007>
- McGurty, E. M.** (2000). Warren County, NC, and the emergence of the environmental justice movement: unlikely coalitions and shared meanings in local collective action. *Society & Natural Resources*, 13, 373-387. [https://www.researchgate.net/publication/233032174\\_Warren\\_County\\_NC\\_and\\_the\\_Emergence\\_of\\_the\\_Environmental\\_Justice\\_Movement\\_Unlikely\\_Coalitions\\_and\\_Shared\\_Meanings\\_in\\_Local\\_Collective\\_Action](https://www.researchgate.net/publication/233032174_Warren_County_NC_and_the_Emergence_of_the_Environmental_Justice_Movement_Unlikely_Coalitions_and_Shared_Meanings_in_Local_Collective_Action)
- Medina, A. L.** (2013). Importância das imagens na metodologia de pesquisa em Psicologia Social. *Psicologia & Sociedade*, 25(2), 263-271. <https://www.scielo.br/j/psoc/a/rTBYnGwZ-vRYPzDXQ76bgQkw/abstract/?lang=pt>
- Mello, E. D. & Sousa, E. A. L.** (2005). A experiência como intervalo para novas visibilidades. *Psicologia & Sociedade*, 17(1), 17-28. <https://doi.org/10.1590/S0102-71822005000100009>
- Pereira, P. J.** (2018). *Vila dos Pescadores de Jaraguá: tradição e resistência urbana*. Edufal; Imprensa Oficial Graciliano Ramos.
- Rodrigues, A. C. & Baptista, L. A. S.** (2010). Cidades-imagem: afirmações e enfrentamentos às políticas da subjetividade. *Psicologia & Sociedade*, 22(3), 422-429. <https://doi.org/10.1590/S0102-71822010000300002>
- Santos, M.** (2002). O tempo nas cidades. *Ciência e Cultura*, 54(2), 21-22.
- Silva, L. H. P.** (2012). Ambiente e justiça: sobre a utilidade do conceito de racismo ambiental no contexto brasileiro. *E-cadernos CES*, 17, 85-111. <https://doi.org/10.4000/eces.1123>

# **ENCANTAMIENTOS, COMUNIDADES Y RESISTENCIAS EN NUESTRA AMÉRICA:**

## **UN ENSAYO DE ESCRITURAS POLIFÓNICAS**

*Liliana Parra-Valencia*

*Gloria Baigorrotegui*

*Josemar de Campos Maciel*

*Isaura Benítez*

*Carmelo Márquez*

*Asociación de Campesinos Retornados (Asocares-Colombia)*

*Comunidad San Francisco (Sucre-Colombia)*

O trabalho que segue é um exercício de construção polifônica com diversos ecos, memórias e impressões de experiências de campo, construídas pelas autoras do texto, preservando a língua e a sintaxe de cada uma. Trata-se de uma reflexão tecida por seis mãos acerca da nossa relação com a construção de um campo de investigação sensível, para os tempos atuais, entendendo o campo como uma sinergia entre atores que usam seus corpos e a linguagem para construir reciprocidades. Apresentamos uma reflexão sobre a necessidade de se criar uma escrita a partir de práticas, saberes, escutas e performances, para projetar um espaço acadêmico mais autocrítico e comprometido com a hospitalidade aos sujeitos que participam efetivamente da construção do conhecimento, para além de processos de alienação e de colonização.

O método seguido é a combinação de relatos de experiência e nossas reflexões sobre eles, a partir de ressonâncias com diversas referências de literatura. As partes do texto serão ditadas pela oscilação entre as narrativas e as reflexões. Para isso nos preocuparemos com a tarefa de fazer notar a diferença. Os principais resultados deste trabalho, serão a expressão de uma forma experimental de escritura, a ocupação de espaços dentro do mundo acadêmico e, também, principalmente, a tentativa de trazer para dentro das discussões teóricas as vozes e realidades de comunidades e pessoas afetadas em primeira pessoa com os problemas que são tradicionalmente considerados como objetos de escrita acadêmica.

## A BUSCA E CONSTRUÇÃO DE UMA POLIFONIA DE VOZES.

Os tempos atuais são afetados por diversas crises de aceleração e de padronização. Por aceleração entendemos o uso de padrões avaliativos que alteram o regime de temporalidade das dinâmicas sociais, sobretudo relativas ao trabalho humano, a fim de que os produtos resultantes dessas dinâmicas atendam a expectativas extrínsecas a elas. Um exemplo de pressão gerada pela aceleração é a pressão do mercado de consumo ligado ao turismo sobre as atividades de artesanato de comunidades indígenas. Estas, que veem seu território espoliado, e seu meio ambiente privado de diversos recursos, como sementes, plumagens e mesmo alguns tipos de barro, são constrangidas a substituir diversos materiais para atender a uma demanda gerada por elementos e objetivos estranhos a suas produções e ritmos tradicionais. Não se trata de negar essas tradições, mas o que acontece é que elas devem ir sofrendo alterações e negociações para atender a dinâmicas que apressam e pressionam os seus ritmos. Na Patagônia, por exemplo, quando as pessoas vêm em visita, é comum que se espantem com o dito “*en la Patagonia quien se apura, pierde el tiempo*”. E ficam ainda mais impactadas com um sistema de transporte dependente das condições do tempo climático.

Além da aceleração, de que mencionamos apenas um exemplo, existe a padronização, que é o uso de uma forma gerada a partir de expectativas externas que descaracterizam a diversidade e a reduzem, reduzindo com isso a gama de possibilidades de imaginação a partir das quais as comunidades podem manter uma reserva de patrimônio simbólico que lhes permite criar e recriar objetos e simbolismos que vão sendo necessários ao longo de encontros e mudanças interculturais. Quijano (1992) tematizou a ideia dos traços de colonialidade, que expressa bem esta situação: a pressão para que grupos, comunidades, tradições, tornem-se outras, alterem as suas próprias conveniências para que possam sobreviver num mundo que se altera rapidamente, e que as pressiona e agride.

No texto que segue tentamos realizar um movimento que mostra em painel três diferentes movimentos de construção de sentido, cuja diversidade preservamos, para mostrar três realidades bastante diversas, que se encontram, no entanto, como construção de um trabalho que desafiasse a si mesmo, para desafiar a normalização na linguagem e nas práticas.

A seguir, mostraremos o encontro entre três realidades. Três cenários bastante diversos à primeira vista, mas que mostram a intensidade de negociações e de entevozes. No primeiro caso, trata-se de uma comunidade, na localidade de Poerto Eden, no extremo sul do Chile, que vai se apropriando e desapropriando de processos de produção de energia, pela irrupção de abandonos e rupturas. Neste exercício, a resistência da localidade, a manutenção da técnica civilizatória é frágil, com os ritmos próprios da localidade, que continua persistindo em formas de resgate e sobrevivência criativa.



No segundo caso, visitamos as lembranças e apontamentos de encontros e conversas com comunidades rurais de Montes de María (Sucre e Bolívar), no Caribe colombiano. Ali se vê como saberes locais e tradições ancestrais dialogam, por sua vez, com necessidades e com a invenção de cotidianos diversos.

No terceiro caso, tratamos de tensionamentos típicos de aldeias urbanas do Brasil, falando de uma aldeia específica que não podemos identificar, para preservá-la. São três cenários de uma América que não se encontra nas dinâmicas, mas que busca produzir um encontro a partir da reflexão dos textos. E nos três casos, notamos que a função mais importante da experiência a que denominamos como academia, é sentar-se na presença destas alteridades e escutar. Mais ainda, promover um movimento de apreciação de ritmos, palavras dadas na generosidade de encontros, e de silêncios. Muitos silêncios, sobretudo os que vêm das autoridades. São três movimentos que mostram em posições diferentes e em articulações próprias o mesmo esforço de sobrevivência e de construção de ritmos e linguagens próprias, mesmo em muitos diálogos e negociações.

As línguas e sotaques de cada um dos movimentos foram preservadas, tentando materializar a nossa ideia compartilhada de “polifonia”. As fotos estão referenciadas pela abreviatura dos nomes: GB (Gloria Baigorrotegui) ou LPV (Liliana Parra Valencia).

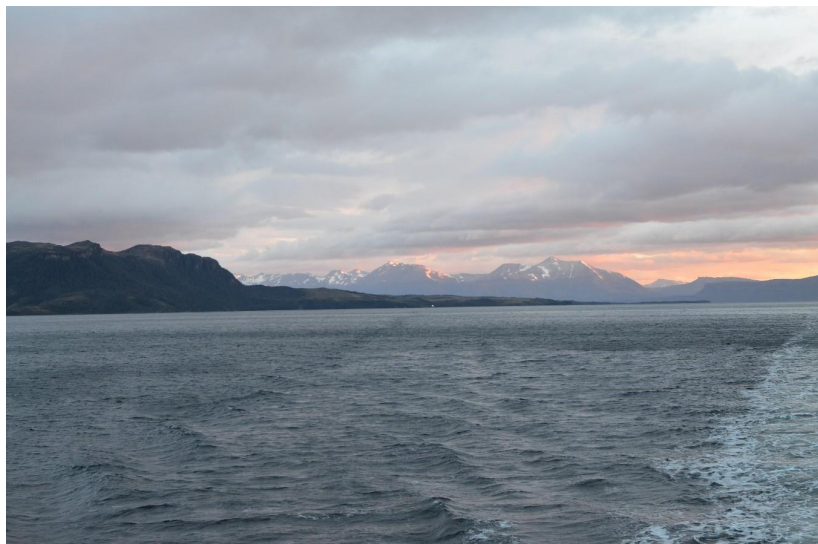
## **ENCANTAMIENTOS TRAS SALIR AL RESCATE COLECTIVO DE QUIEBRES Y ABANDONOS EN PUERTO EDÉN, PATAGONIA CHILENA<sup>1</sup>.**

La localidad de Puerto Edén se destaca en este relato a partir de las entusiastas intervenciones y ejemplos dados por Karla Vidal, quien como estudiante doctoral en el Instituto de Estudios Avanzados de la Universidad de Santiago de Chile nos compartió en la clase que dicté durante 2018. Sus sentipensamientos fueron la inspiración principal para identificar este territorio, a tal punto que me motivaron en febrero de 2019 a visitarlo junto a mi compañero. En aquella oportunidad logramos dialogar sobre Comunidades y Energía en un taller donde las intervenciones de sus participantes enfatizaron la mantención y reparación de sus infraestructuras energéticas. Este acento giró radicalmente mi atención hacia los usos, conocimientos y cuidados requeridos para la existencia de cualquier construcción material en geografías remotas. Había aquí una ética-política ubicada en la prevención y reparación de la rotura antes que la instalación de infraestructuras nuevas, lo cual resultó siendo significativo para comprometerme académicamente con ello. Gracias a esto me fue posible sintonizar con las contribuciones teórico-me-

1 Se agradece la financiación del proyecto FONDECYT regular 1200076 ANID, Chile, y VIME-USACH “Prácticas de reparación, mantención y energías renovables en Puerto Edén

todológicas y especulativas que presentan las prácticas de reparación como vías que se articulan entre un orden inestable en un caos predominante (Jackson, 2014).

**Figura 1:** La estela que deja el trasbordador en la navegación de los atardeceres entre los canales y fiordos magallánicos.



Fuente: Registro de René Garrido noviembre 2021 (GB).

Dentro de los relatos sobre la electricidad de sus habitantes Juan Navero y Víctor Zúñiga, quienes llegaron en los setenta a Puerto Edén, es recordado aquel hecho acontecido en los ochenta que implicó esfuerzos corporales importantes de habitantes, familiares y especialmente de mujeres a la hora de trabajar talando árboles, construyendo e instalando los postes que supuestamente iluminarían cada casa de la vecindad, pero que finalmente terminaron siendo útiles exclusivamente para el arribo y el discurso ofrecido por el dictador Augusto Pinochet. Después de aquel evento oficial el pueblo volvería a estar a oscuras al retornar su comitiva militar, junto al generador eléctrico.

Pasada más de una década de aquello me gustaría destacar cómo este evento insatisfactorio no opaca, sino que se suma a los recuerdos de otras iniciativas importantes como la construcción de la primera hidroeléctrica en el río Eba, de la mano de sus mantenciones enrevesadas, reparaciones postergadas y otras inexistentes. Los relatos de la localidad están plagados de saberes, intuiciones, penurias, logros, irresponsabilidades, complicidades y colaboraciones entre personas particulares y acuerdos colectivos para salvarla del colapso en condiciones

críticas. Los abismos que se abren tras la mantención y reparación de la turbina eléctrica en Puerto Edén se acompañan de un repertorio rico en actrices, actores, coincidencias y juicios acerca de las causas y las prácticas que la convirtieron en un vestigio en esas inmensidades. Gracias a una mirada atenta a los claroscuros de sus memorias, irreductibles a una historia oficial exclusiva, sobresale todo un entramado comunitario (Gutiérrez, 2020), acostumbrado a salir al rescate de quiebres, roturas, emergencias y abandonos.

Caminamos acompañados con María Isabel Tonko, profesional del Jardín Infantil Centollita, habitante Kaweskar de Puerto Edén, hacia la turbina hidroeléctrica abandonada. Lugar requerido de autorización para la visita de cualquier persona afuerina y que es mencionado en los relatos orales sobre el trabajo arduo, dificultoso y ambiguo, especialmente en lo que concierne a sus responsables municipales, para rescatar la caída de lo que por ese entonces era su fuente de electricidad.

Llegamos al fin a la sala de máquinas luego de caminar entre bosques, senderos menos explorados y decisiones acerca de cuál dirección emprender. Después de refugiarnos del viento persistente y la lluvia, retomamos aliento para seguir a María Isabel, quien comenzó a caminar ascendentemente desde aquella construcción.

**Figura 2.** Caminando sobre la tubería, quedando atrás del ritmo de María Isabel.



Fuente: Archivo personal. febrero 2019 (GB).

Nosotros seguimos sus pasos a veces al lado otras veces sobre esa superficie cilíndrica, azul, descolorida, tan distinta a la turba verde, agarrada a un suelo donde nuestro andar podía ser difícil y lento en determinados tramos. Este ejercicio que en un inicio me pareció simple, con el propio andar fue transformándose en una experiencia distinta; una que iba requiriendo cada vez más de concentración y donde la opción de caminar sobre suelo firme iba desapareciendo.

El paisaje que dejábamos atrás nos mostraba los fiordos, en su sinuoso encuentro con el mar, sus cielos, nubes e inmensidades. Existen sectores donde la tubería se alejaba de la tundra, en partes fangosas, en partes insospechadamente profundas. Mis bastones se convirtieron en contrapesos para mantener el equilibrio sobre lo que parecía un andar sobre una cuerda floja. En algunos tramos quedé definitivamente rezagada de María Isabel, quien caminaba con una destreza inusual para mí. Su caminar era uno sin miedo a fallar, a resbalar sobre la humedad de aquellas gotas posadas sobre el plástico. Al reparar en ello María Isabel me contestó: “esto para mí es como andar a la orilla de la canoa, andamos así, es más fácil”.

Fue allí cuando los fiordos y las largas travesías de los Kawèsqar se presenciaron en ese caminar sobre este tubo posado, supuestamente sustentado con remiendos de tela con nudos y amarres en ramas, troncos de bosques resistentes a la humedad y las inclemencias. A pesar de los remiendos dispuestos para evitar las roturas, era evidente que la tubería había cedido, quebrándose, mostrando su fragilidad en esos parajes.

**Figura 3.** Rotura de la tubería alimentadora de la turbina hidroeléctrica.



Fuente: Archivo personal, noviembre 2021 (GB).

Codos, conectores y trozos, unos más otros menos blanqueados por el sol, yacían sobre la tundra, tal como esqueletos de lo que algún día fueron metros de tubos, promesas modernas de progreso, capaces de entregar luz eléctrica y desarrollo a sus habitantes a costa de surcar los parajes de la isla Wellington (Viñeta etnográfica, 5 de febrero de 2019).

Cristian Contreras, ex mantenedor de la turbina, recuerda cuando solicitó ayuda para resolver uno de los problemas en la baja de potencia que hacía peligrar la turbina. Su diagnóstico era claro: encauzar el caudal de río para lograr que más agua ingresara a la tubería. Los relatos reproducen el trabajo colectivo, emprendido por personas edeninas y sus residentes, para transportar cuesta arriba planchas, telas, maderos en medio de la tundra magallánica ascendente. Allí al final del caminar sobre la tubería me sobrecogió encontrar los restos de este trabajo comunitario.

**Figura 4.** En el río Eba se observan restos de la represa realizada voluntariamente por los edeninos a la izquierda de la fotografía para conducir agua hacia la tubería por el filtro a la derecha debajo de la fotografía.



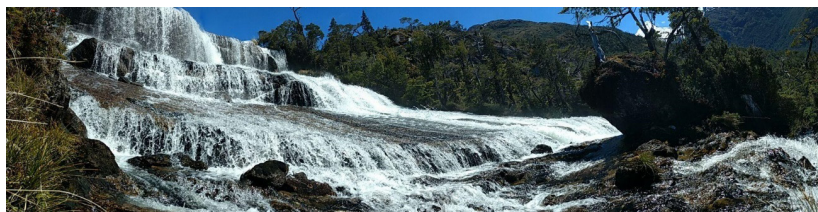
Fuente: Registro Personal, noviembre 2021 (GB).

El extrañamiento provocado al caminar detrás de María Isabel sobre la tubería me retrotrajo todo aquel presente-pasado que también me habita, plagado de imágenes reproducidas por colonos blancos que no deja de ser constitutiva de mi

identidad manchada y contenciosa (Rivera-Cusicanqui, 2015), donde la blanquitud no se niega (Bernardes, Hüning, & Soares, 2022<sup>2</sup>). Las máquinas fotográficas y cámaras de filmación que muestran al mundo Kawésqar se dirigen hacia abajo, hacia quienes llamaban alacalufes, es decir, apuntando a quienes estaban “aquí abajo”, bajo el nivel del mar y la superficie (Aguilera, 2017). Familias enteras son representadas navegando, conformadas por mujeres desnudas o semidesnudas, cubiertas con pieles de lobos marinos dentro de sus canoas junto sus familias, perros, instrumentos de pesca y navegación. La mirada que refleja la colonización es aquella de seres extraordinarios, salvajes, especies capaces de transportarse como animales en ferias de exposición, exterminables o a lo sumo interesantes como experimentos de civilización (Harambour & Barrena, 2019).

Al volver sobre nuestros pasos, la guía de María Isabel nos conduce hacia otra sorpresa que brotaba divergiendo del cauce hacia la represa comunitaria previa. Se trata de una de las cascadas más sobrecogedoras de la que tenga memoria. Sin duda, la contemplación de María Isabel frente a ella me alertó sobre su existencia ontológica ancestral, claramente insuficiente para describirla bajo calificativos paisajísticos moderno-occidentales.

**Figura 5.** A partir de esta hermosa caída de agua es posible contemplar los fiordos y la laguna situada en las faldas del cerro conocido como Panchote.



Fuente: Registro personal, noviembre 2021 (GB).

Asimismo, los vestigios de la tubería me alertaron sobre los modos de resistir que resuenan, se avivan y proyectan toda vez que se movilizan los cuerpos, narrando historias, contando cuentos y reproduciendo saberes ancestrales. Es decir, mientras se transita, se camina o se navega por sectores específicos, se mantienen la cultura viva (Aguilera & Tonko, 2013; Vidal, 2021)

En este entendido, la contemporaneidad Kawésqar residente en Puerto Edén sigue navegando más allá de este territorio, recopilando alianzas para dar a

2 Bernardes, A, Hüning, S., & Soares, É. (2022) Catimbar a branquitude: palavras-vivências de pesquisadoras brancas. In L. Moreira, S. Hüning, & L. Parra-Valencia, L. (Orgs.), *Políticas de pesquisa em Psicologia: precarizações, incertezas e interseções*. Abrapso Editora. (Em Prensa)

conocer su existencia, idioma, su biodiversidad, sus modos de consensuar con sus vecinas/os, conformadas por los mapuche-huilliche, la asociación de pescadores artesanales y con todas las personas residentes, actuales, eventuales, venideras, como la de científicas/os nacionales, extranjeros y nosotras mismas. En síntesis, reconozco en Puerto Edén un entramado comunitario que extrapola lo puramente ancestral, el cual conlleva tensiones y conflictos pero que se mantiene atento a los movimientos nómada para hacer visible sus existencias humanas y más-que-humanas en geografías remotas y por tanto tendiente a los quiebres y fragilidades.

**Figura 6.** Fin de la actividad “Cuerdas y Más” organizada por Natalia Morata del Centre Terre el 3 de diciembre de 2021, la cual finalizó con otro trabajo colectivo voluntario dirigido hacia la comunidad escolar, quienes simularon el rescate de un cuerpo en las inmediaciones del pueblo.



Fuente: Leonardo Díaz. [https://www.espeleopatagonia.cl/post/el-glaciar-puede-esperar-primera-parte-ven-a-conocer-puerto-ed%C3%A9n?fbclid=IwAR1cxRgWAEAFvd1DWPtGa-P0hsWZO9H-Gust1GBOJqLNa\\_N6yn42RMah0](https://www.espeleopatagonia.cl/post/el-glaciar-puede-esperar-primera-parte-ven-a-conocer-puerto-ed%C3%A9n?fbclid=IwAR1cxRgWAEAFvd1DWPtGa-P0hsWZO9H-Gust1GBOJqLNa_N6yn42RMah0) (25/02/22) (GB).

Actualmente los movimientos de energía ciudadana abogan por que en sus territorios se diseñen e instalen fuentes limpias, accesibles, democráticas y autogestionadas. La comunidad de Puerto Edén, reducida en la actualidad a menos de cien personas, también sintoniza con estas aspiraciones energéticas locales. En el taller que compartimos en 2019 sus habitantes esperan retornar a la hidroelectricidad. Cada vez que las personas alzan la voz frente a las autoridades visitantes, también lo hacen para recordarles el rezago que vive su infraestructura

en general y su suministro eléctrico, en particular. Si bien el servicio eléctrico actual es gratuito existe consenso en que preservándolo tal como está, se arriesga contaminar su ecología sinigual y se preserva su mala calidad y carestía, la cual, supuestamente, debería ser importante para las arcas de su administración pública municipal, alojada a más de 24 horas de navegación marítima.

Ahora bien, los rescates comunitarios proyectan otros tiempos chilenos, posteriores a octubre de 2019 en Chile, Puerto Edén se vincula con sus autoridades y su rezago. Las autoridades representativas nacionales y regionales conocen cercanamente sus demandas históricas.

En lo personal, la escritura de este texto colectivo me impulsa a seguir alerta a la importancia del trabajo interdisciplinar entre ciencias sociales e ingeniería, escuchando los crujidos y salvando las roturas de las infraestructuras públicas en esas latitudes, las que requieren de remendar los conocimientos de reparación y mantención situadas.

## **ENCANTAMIENTOS, INVESTIGACIÓN Y COMUNIDAD. BATE-PAPO: ISAURA, CARMELO Y LILIANA**

**Figura 7.** Conversa con las mujeres campesinas de San Francisco.



Fuente: Archivo Personal (Liliana Parra-Valencia)

Revisitar las conversaciones con las comunidades rurales de Montes de María (Sucre y Bolívar/Colombia) me permite integrar otro bucle en el movimiento de la espiral del proceso investigativo sobre prácticas y saberes de cura afroindígenas y campesinas; en el contexto del conflicto armado, la restitución de tierras, la



reparación colectiva y las lógicas extractivistas y capitalistas de los megaproyectos agroindustriales de monocultivos de teca y palma aceitera, que vive esta región del Caribe colombiano. Mi relación directa con el territorio montemariano inició en 2014, con el Colectivo de Comunicaciones de Montes de María (CCMM) y la Asociación de Campesinos Retornados (Asocares); luego, con las comunidades rurales San Francisco, Medellín y Villa Colombia, y más adelante con San Basilio de Palenque, el resguardo Indígena Monroy y San Cristóbal, en particular con el Consejo Comunitario de comunidades negras Eladio Ariza. Los encuentros privilegiaron el diálogo con los líderes, las mujeres campesinas, niñas, niños, jóvenes, sabedoras y sabedores de las comunidades.

Fluyen los ecos, las memorias, los relatos, las voces, las reflexiones, resonancias y la escritura en este *bate-papo* con Isaura mujer y lideresa campesina, Carmelo líder campesino y yo, y con el material revisitado de los encuentros, en particular el del momento de la socialización/devolución pública, en Montes de María, de la investigación doctoral sobre *grupalidad curadora*. (Parra-Valencia, 2022), el 31 de octubre de 2019.

**Isaura:** Voy a compartir la experiencia que hemos tenido desde que la Dra. Liliana llegó a nuestro territorio. Ha sido muy bonita la experiencia. Porque cuando ella llegó nosotros en nuestra comunidad no nos integrábamos mucho, no compartíamos mucho, se había perdido la confianza, no sólo en nuestra comunidad, sino también en todo el territorio. No nos integrábamos mucho, no sabíamos si confiar en nuestro vecino o en nuestro familiar, no sabíamos si podíamos expresarnos o no, porque no sabíamos qué consecuencias podía traer esto, porque estábamos saliendo, como todos sabemos, de un conflicto muy duro que había en Montes de María.

Llegó la señora Liliana y comenzamos a integrarnos y a compartir conocimientos. Hay señores que también compartieron con nosotros, hay muchas mujeres, niños; todos compartíamos cuando la Dra. Liliana llegaba. Comenzamos a compartir mucho. Compartíamos conocimientos ancestrales sobre los remedios que nosotros podíamos hacer cuando estábamos prácticamente presos en nuestra comunidad, por los grupos armados. Comenzamos a compartir cómo hacíamos para curarnos nosotros mismos, en nuestra comunidad, utilizando lo que la naturaleza nos brinda.

Nosotros como montemarianos, o costeños, es rara la persona que no sabe cómo utilizar una planta de las que tenemos en nuestro territorio. Casi todos sabemos para qué sirve algo. Y eso, nosotros lo utilizamos cuando el conflicto, para curarnos. Hasta para el más fuerte de la familia, o el que se las daba de más fuerte, para darle ánimo a los demás, cuando estaban asustados o algo, utilizábamos ciertas plantas con las que hacíamos aromáticas. Eso sirve para controlar los nervios, para calmarse. Son plantas que tenemos en nuestro territorio. Y son conocimientos que compartimos con la señora Liliana y con médicos tradicionales en nuestra región, donde

tenemos curanderos de culebras; a quienes les pican las serpientes, ellos los curan. Ellos también compartieron ese conocimiento. Claro, no nos dijeron la fórmula. Pero, sí ha sido una experiencia muy linda. Hemos aprendido a comunicarnos entre nosotros, más que todo las mujeres.

No es un secreto que los hombres costeños son un poco rígidos, y que a veces no les dan participación a las mujeres. Y entonces, nos decían “ay, pero tal cosa”. “No. Yo voy y tú te quedas en la casa”. Nosotras las mujeres nos hemos empoderado y hemos dicho: “no, tú no vas, voy yo”. Entonces, con esto de la señora Liliana, hemos ido más mujeres que hombres. Hemos compartido el conocimiento con la señora Liliana. Hemos aprendido de ellos y ellos también se han llevado un poquito de nosotros. Entonces, agradecida con la señora Liliana, con los estudiantes de la Universidad Cooperativa de Colombia, con todos los estudiantes que han venido. Entonces, agradecida con ellos, con la señora Liliana, con Asocares, con Carmelo que también ha estado. Agradecerles a ustedes por escucharme, porque yo no hablo mucho. ¡Gracias!

**Liliana:** Con las reflexiones de la señora Isaura comprendo que el proceso de la investigación se configura en un espacio-tiempo para las mujeres, donde sentir y participar. Para enfrentar los embates y las consecuencias del sistema de dominación patriarcal. También provee un lugar, no sólo para compartir e intercambiar experiencias, sino también, para reafirmar cómo la comunidad integra en su cotidianidad lo que tiene a su alcance para curar “los dolores de la guerra”. Así lo expresan y de ello da cuenta la *grupalidad curadora* (Parra-Valencia, 2022) apuntalada en saberes de cura de la ancestralidad afroindígena, como la capacidad comunitaria para tramitar la experiencia emocional. El estudio nos llevó a las prácticas cotidianas de cura comunitaria, y además, aportó a diferentes procesos que no advertimos en un inicio, como la integración, la confianza, el empoderamiento de las mujeres, el intercambio y la reciprocidad de conocimientos dentro de la comunidad y con nosotras/nosotros. Todo un escenario de posibilidades y formas de construcción de conocimiento que circulan más allá de los márgenes de la episteme moderna/colonial; favoreciendo en las comunidades el carácter emancipatorio, cosmogónico-espiritual, antipatriarcal, contracolonial y descolonial.

Ante las latentes y manifiestas vicisitudes del conflicto armado, la configuración del espacio (Ospina, 2014) que supuso el desplazamiento forzado y el retorno al territorio, y el despojo cotidiano que implicó el acaparamiento de la tierra y el agua (Ojeda et al., 2015) en la región, la reciprocidad y el apoyo mutuo que han sostenido las mujeres ha sido vitales. Como en la práctica cotidiana de *grupalidad curadora* de curar y cuidar con plantas medicinales. Tarea que las mujeres campesinas han asumido con familiares y comunidades (Parra-Valencia et al., 2021).

**Figura 8.** Integración de tres comunidades de Ovejas-Sucre. 2019.



Fuente: Archivo Personal (Liliana Parra-Valencia)

**Carmelo:** Ha sido interesante, todos estos amigos que han llegado al territorio para fortalecer y engrandecer los procesos. Asocares, creo que ha sido una de las organizaciones que ha tenido más acompañamiento dentro del territorio: por las universidades, ONG, acompañamiento internacional ... Por medio de Soraya llega la profesora Liliana al territorio. Yo creo que era un momento crucial para nosotros ... Si a una persona no se le cura la enfermedad mental, le pueden dar el proceso que sea y no va a salir adelante. Y en eso, es interesante el proceso que han venido haciendo las universidades en el territorio. Y más la profesora Liliana con este proceso.

Nosotros sabemos que quienes vivieron con el peso del conflicto fueron las mujeres. Ellas fueron quienes se pusieron frente al conflicto, porque fueron quienes tuvieron que recoger a sus esposos, sus hijos. Y fueron el trofeo de los grupos armados y quienes sufrieron las violaciones. Así que, merecen un capítulo aparte. Y el Estado, que fue responsable y quien tiene la responsabilidad de atender esto, no lo ha hecho. Entonces, agradecido con todas la ONG y las universidades que han querido trabajar en el territorio.

**Liliana:** En el contexto del conflicto armado ha sido un reto investigar y trabajar en el acompañamiento psicosocial, con las comunidades montemarianas. La construcción de conocimiento participativa se configuró a la vez en una forma de acompañamiento; y a partir de este proceso construimos conocimiento entre la comunidad y la universidad. Se trata de dos procesos imbricados, que se nutren en el tiempo de manera simultánea, y que venimos adelantando al lado de las comunidades, episte-metodológicamente de manera circular, en espiral y de idas y vueltas al territorio

por 8 años. Con las ideas que expresa Carmelo, puedo decir que, en nuestro caso, la investigación ha sido considerada, a la vez, como acompañamiento.

Más aún, las comunidades en proceso de reparación colectiva (en el marco de la Ley 1448 de 2011) tienen claras las responsabilidades del Estado colombiano; aquellas que tienen que ver con los hechos de violencia a los que fueron sometidas por acción u omisión del Estado, y aquellas del orden legal en el marco de la reparación; amparadas bajo los derechos de las víctimas y de una amplia jurisprudencia nacional, regional e internacional. En el contexto de la reparación, la atención psicosocial es uno de los derechos. Aquí entramos en un terreno que nos invita al análisis y nos enfrenta al dilema de si las universidades que trabajamos en el acompañamiento psicosocial estamos asumiendo el papel del Estado. También nos exhorta a pensar la relación entre Estado/academia/comunidad, si es que existe y cómo se da.

Al respecto, las comunidades si bien valoran el rol de las universidades y de las ONG que se han acercado e interesado por trabajar en el territorio, no dejan de requerirle al Estado sus responsabilidades. Como es el caso de la demanda de reparación colectiva que encabezó Asocares y que el 30 de agosto de 2013 logró el reconocimiento como sujeto de la misma, no solo para la organización sino también para 6 comunidades de Ovejas - Sucre: Villa Colombia, Medellín, San Francisco, El Palmar, La Coquera y Borrachera. Un logro que nos evoca la fuerza organizativa y de autodeterminación del territorio ancestral, durante la recuperación de tierras de la década del sesenta y de los palenques como escenarios de resistencia contracolonial de los siglos XVII y XVIII.

En una alternativa al pensamiento moderno dualista, que concibe esto o aquello e introduce jerarquías epistémicas y ontológicas, una vez más las comunidades amplían y descolonizan las formas de pensar la reparación y el acompañamiento; al concebir esto y aquello, sin que un saber se sobreponga sobre otro, en una suerte de coexistencia. Es el caso de los saberes de cura para los dolores de la guerra que nos recuerda la episteme *ch'ixi* (Rivera-Cusicanqui, 2010), al participar y mantener, al mismo tiempo, el vínculo con las universidades, las ONG, el Estado y sus propias prácticas comunitarias.

A esta conclusión llegué con la investigación de la *grupalidad curadora*, definida por la coexistencia de diferentes formas de cura que integra saberes ancestrales, campesinos y afroindígenas de la comunidad y saberes modernos; lo que nos permite pensar en las múltiples expresiones y prácticas cotidianas de los saberes de cura. Sin ser excluyentes ni caer en hibridaciones o en acaparamientos que reproducen el sesgo dominante del modelo epistémico moderno/colonial (Castro-Gómez, 2007). En lo *ch'ixi* conviven diferentes elementos, como en la polifonía de voces, pero no niega las tensiones entre ellos. Como tampoco

rehusamos las divergencias surgidas en la relación Estado/academia/comunidad, desde una mirada crítica.

Si bien, al igual que los líderes campesinos y las comunidades, no desconocemos las responsabilidades del Estado, tampoco desde una academia comprometida y militante, evadimos nuestra responsabilidad social, intelectual y ético-política, de sumarnos a las iniciativas de construcción de paz, reparación y transformación social en los territorios. Tan necesaria, ante las violencias y las desigualdades que la guerra, las políticas neoliberales, capitalistas, patriarcales y coloniales reproducen, aún hoy. Nuestro compromiso es con las comunidades, con quienes caminamos a su lado. En la apuesta de aportar a la esperanza.

**Carmelo:** Nosotros empezamos un trabajo con la Dra. Liliana, como organización, como Asocares. Para nosotros este proceso fue muy importante como organización. Y también como comunidad.

Figura 9. Sede de Asocares. Villa-Colombia (Sucre-Colombia), 2014.



Fuente: Archivo Personal (Liliana Parra-Valencia)

**Liliana:** Otro desafío del acompañamiento psicosocial y la investigación, fue transitar del trabajo colaborativo con una organización de líderes campesinos, Asocares, a trabajar con sus comunidades, en particular con las mujeres, las/los

jóvenes, las/los niños. Requerí de un tiempo de reflexión y decisión, como psicóloga comunitaria e investigadora, para hacerme a la idea de que era plausible asumir la demanda de Asocares, el acompañamiento a sus familiares. ¿Cómo trabajar, cuáles estrategias implementar con las familias, las comunidades, cuando no contaba con un equipo de profesionales robusto ni los recursos técnicos y financieros suficientes, y ante la distancia geográfica? Eran algunas de las cuestiones que me planteaba desde una perspectiva de la cura moderna y lineal, ante la magnitud de las problemáticas y consecuencias en el territorio de una violenta guerra de larga duración, por un lado; y, de otra parte, ante el número de posibles participantes.

Como lo expresé en una publicación anterior (Parra-Valencia, 2020) este desafío implicó un movimiento episte-metodológico de la forma de construcción de conocimiento, y ahora puedo decir que también fue ontológico; en el reconocimiento y diálogo con otras formas de concebir el mundo, de ser y existir, desde las mujeres campesinas, sus comunidades y las prácticas afroindígenas. Pues no solo la Psicología sana, ni únicamente en este ámbito disciplinar se hallan las herramientas y estrategias de la cura. Esta apertura significó el acercamiento a prácticas descoloniales, cuya aprehensión no es posible en el modelo y la racionalidad moderna/colonial. Dado el centramiento en la razón y la ontología dualista que encarna; incapaz de advertir otras formas de cura, la interrelación y participación de lo humano, no humano y otras entidades en los procesos de cura; cercanas a las ontologías relacionales (Escobar, 2014) y diferente a la separación moderna entre naturaleza y cultura. Más aún, en este registro, nos acercamos a una redefinición de lo que comprendemos por comunidad, valga decir, transitamos por terrenos para descolonizar la definición de comunidad construida desde las ciencias sociales positivas, modernas y dualistas.

Gracias a la demanda de los líderes campesinos, el acercamiento a las prácticas comunitarias y al diálogo con otras corrientes del pensamiento crítico, fue posible ampliar los horizontes de comprensión de la cura en la comunidad. Y asumir el desafío, ya que desde la perspectiva de una psicología moderna centrada en la/el experto y condicionado en unas particularidades técnicas y financieras, no hubiera sido loable. La apertura hizo viable el encuentro con las comunidades, las mujeres, y las prácticas de *grupalidad curadora*, aquella que les ha permitido permanecer en el territorio, tramitar los dolores de la guerra, con lo que tienen a su alcance, como formas de cura de la propia comunidad.

**Carmelo:** Hay dos cosas fundamentales que se han ido perdiendo en este movimiento [campesino]: los jóvenes y el proceso de las mujeres. A veces uno entiende el proceso de las mujeres cómo está. Dentro de la Anuc [Asociación Nacional de Usuarios Campesinos] fue muy importante el papel que jugó la mujer. Pero, como tal, la mujer no ha sido reconocida. La Anuc no le dio el valor, no tuvo la intención de darle valor en la posesión de la tierra, ni reconocer su traba-

jo, pues la mujer fue quien puso el pecho frente a la lucha. La mujer era quien purgaba a los hijos cuando el marido estaba preso. Los llevaba a la Inspección de Policía. Fueron estrategias lindas las que hacían, y ellas eran quienes se inventaban todo eso. Luego vimos el alejamiento de las compañeras de los procesos; y más cuando se viene el conflicto. Por todo eso, la mujer se merece un capítulo aparte. Creo que, este proceso que ha venido trabajando Liliana con las compañeras de las comunidades, ha sido interesante. Y hoy, los jóvenes y las mujeres son los más agradecidos. Y nosotros como compañeros, padres nos sentimos también muy agradecidos con usted por ese trabajo.

**Liliana:** La falta de reconocimiento de las mujeres, de su papel, sus formas de resistencia, organización y gestión han sido las constantes en nuestras sociedades patriarcales; como también lo relativo al cuidado, poco a casi nada valorado como un trabajo y aporte a la familia, a la comunidad y al sistema de salud en el nivel de la prevención y atención primaria. A pesar de la fuerza y el potencial que entrañan sus acciones en el ámbito familiar, en el apoyo mutuo en las comunidades, en contextos de violencia (Martín-Beristain & Riera, 1993), en la reciprocidad y la *grupalidad curadora* (Parra-Valencia, 2022) para tramitar las experiencias dolorosas, como las de la guerra, las mujeres no reciben los créditos o no se le hace justicia a su nivel de implicación. Tampoco en lo legal, ni en la posesión/tenencia de la tierra, a pesar del vínculo ancestral de la mujer campesina con la naturaleza, las plantas, la tierra y el territorio. Advertimos en las fortalezas femeninas otras formas de resistir en lo cotidiano. Aún hay mucho por reconocerles en las transformaciones sociales. Se trata de un pendiente que carga la historia, mientras las mujeres sigamos en condición de opresión y silenciamiento; pues los cambios y el lugar de las mujeres dan cuenta del nivel de democracia de una sociedad, de ahí que “la revolución será feminista o no será” (Bidaseca, 2018, p. 33).

Las mujeres campesinas de San Francisco, Medellín y Villa Colombia me enseñaron la importancia de las prácticas cotidianas, en particular las del cuidado como: preparar los alimentos para sus hijas, hijos, esposos y familiares; administrar la limpieza de la casa, la ropa de la familia; sembrar el patio trasero, las huertas caseras; cuidar la salud con plantas medicinales. Allí, está el primer escenario de reconocimiento. Con ellas también advertí la necesidad de la propia valoración y de los diversos saberes de cura campesinos y afroindígenas con que cuentan en la cotidianidad, en el territorio. De allí que, acciones como visitarlas en sus casas, recorrer la vereda y las huertas caseras en su compañía, estar en la preparación de los alimentos, interesarnos por los conocimientos de las plantas medicinales, se configuraron en las principales estrategias episte-metodológicas que particularmente el estudio de la cura en comunidad requería y que la cercanía a las mujeres campesinas me permitió.

Al acompañar y hacer visible los saberes de las mujeres, sus hijas e hijos, no sólo estábamos construyendo un método de investigación novedoso. Sino también,

asistiendo a un giro epistemológico de gran magnitud, para la historicidad de una psicología afincada en el modelo epistémico moderno/colonial.

Por su parte, facilitar la convocatoria de las mujeres en sus comunidades, en el marco de la investigación, favoreció la apertura de espacios de encuentro, integración, comunicación entre ellas y de reconocimiento de las mujeres campesinas. Como decía la seño Isaura, ahora somos nosotras las mujeres las que vamos a las reuniones, no tanto los hombres, quienes se quedan en la casa. Expresión de autonomía y emancipación que reconoce en la reciprocidad, el apoyo mutuo y la *grupalidad curadora*, alternativas de vida al alcance de las propias mujeres y las comunidades.

El ejercicio de este texto me permitió no solo ser consciente, sino también, consecuente con la apuesta que aquí hemos definimos como la polifonía de voces, en las elecciones realizadas en la escritura. ¿Quién tiene voz, a quién invito para dialogar? ¿Cuál autora o autor citar, que se acerque a reflexiones y apuestas ético-políticas que conllevan la investigación y el trabajo intelectual con comunidades? Todo ello, no está separado de la propia biografía, pues como dicen los feminismos negros: lo personal es político (Hull et al., 1982).

Figura 10. Devolución/socialización con las comunidades de Montes de María. Museo Itinerante de la Memoria (CCMM). San Juan Nepomuceno (Bolívar). 29 de Octubre de 2019.



Fuente: Archivo Personal (Liliana Parra-Valencia)

## **UMA NOTA EPISTEMO-METODOLÓGICA: A RELAÇÃO DO NOSSO ENCANTAMENTO COM UMA EPISTEMOLOGIA DO ENCANTAMENTO E DA ANCESTRALIDADE**

A experiência pessoal de encantamento é uma porta interessante de entrada para novas perspectivas epistemológicas, que respeitam as diferenças.

Mas a experiência pessoal deve estar colocada em um contexto que não a esgote em si mesma. Ao invés, a experiência de encantamento, do encantar-se,



deve criar novas possibilidades de conexão, a partir das quais seja possível repensar as realidades. Muitos autores e autoras indígenas, negras e latino-americanas tem refletido sobre o assunto, e me interessa sublinhar a conexão entre a potência crítica da relação entre encantamento e ancestralidade.

Encontrar essa conexão é importante neste momento, em que se nota uma profunda crise na epistemologia ocidental: o Velho Continente insiste ainda, em alguns pontos, na ideia da objetividade, que combateria as subjetividades, ao mesmo tempo em que vai sendo invadida por novas ondas de manipulação criada a partir de Think tanks, que continuam o trabalho de fornecer aparência objetiva àquilo que são na verdade opiniões importantes para manter o *status quo* de algumas minorias. Por outro lado, na mesma Europa, existe uma corrente que insiste na redescoberta da experiência humana, como fonte para uma perspectiva compreensiva sobre o mundo. Talvez mais, ou tanto quanto a experiência, seria então uma redescoberta da escuta.

Mas nosso ponto de ubicação no discurso científico não é a Europa, mas uma posição a partir de lugares periféricos - América hispanófono e lusófono, no encontro com populações indígenas, sobretudo mulheres. Essa experiência é histórica, e se move a partir de encontros e de escutas, na tentativa de criar explicitamente uma polifonia de vozes que podem ter sido parcialmente silenciadas, em nossos processos de ocupação, mas continuam potentes, quando articuladas a partir do discurso. Não se trata de um resgate, é importante frisar, porque essas vozes estavam sempre ali, inventando formas de expressão e realinhando prioridades, para construir sobrevivências. Trata-se, muito mais, de aprender algumas coisas, com essas populações, que são mestras do bem viver e, quem sabe, do bem pensar. De todo modo, trata-se de redescobertas, em que vozes da Academia redescobrem corpos desejantes e vozes em desalinho, para recompor a agenda dos próprios programas de busca, pesquisa, investigação.

Um dos lugares mais potentes de qualquer redescoberta será, pois, o encontro com realidades vivas. O encantamento aparece como propriedade que se encontra na fala que, por sua vez, embala o movimento das trocas, dos silêncios propiciadores e acolhedores, emoldurando a dinâmica das experiências.

## **RESISTÊNCIA, ENCANTAMENTO E ANCESTRALIDADE**

As anotações que faço a seguir são descaracterizadas para preservar a identidade das indígenas envolvidas em um interessante diálogo. A razão para proteger as suas identidades, neste momento, é a encruzilhada política em que a sua comunidade se encontra. A seu tempo elas poderão revelar-se, falando mais por si mesmas.

Trago um relato de descoberta muito pessoal, a partir de uma situação de aula e de entrevistas, de camadas de estratégia em um encontro com artesãs indígenas. Eu e um grupo de co-investigadoras realizamos entrevistas em uma comunidade

urbana, numa cidade do Centro-Oeste brasileiro, e encontramos, em geral, uma realidade comum a diversas comunidades indígenas em centros urbanos do Centro-Oeste brasileiro - aqui, no caso, falo do Estado de Mato Grosso do Sul, em que predominam etnias como os Terena, Kadiwéu, Guarani (Kaiowá, Nhandeva Verá), Kinikinau e outras populações.

Um traço comum dessas nações, que foram se rearticulando e ressignificando a partir dos encontros com sucessivas ondas de não-indígenas, é a sua grande inventividade. Nesta região, apesar de muitas dificuldades, discriminação, silenciamento institucional e outros problemas graves, as comunidades Indígenas vêm se inserindo nos tecidos de reprodução social não-indígenas, apropriando-se de mecanismos e ressignificando suas formas de fazer.

O território no qual entabulei a minha conversa foi uma aldeia indígena em contexto urbano, em uma capital do Centro-Oeste. Nesta cidade, mais ou menos oficializadas, já existem cinco aldeias urbanas. O simples fato, para um brasileiro, de haver aldeias urbanas, já é um dado extraordinário. A forma predominante de habitar das populações nativas brasileiras não é a das grandes aglomerações urbanas, mas um contato mais profundo com a floresta - o cerrado local - em grupamentos modestos em tamanho, não compactados do ponto de vista das acomodações. São populações com mobilidade, com fortes relações solidárias entre troncos familiares, a partir dos quais tecem também suas sofisticadas redes institucionais.

Na cidade grande, o que é uma aldeia é visto, oficialmente, como um pequeno loteamento, um conjunto de lotes conseguido com negociações políticas que envolvem o chamado das redes familiares, para que os lotes fossem ocupados, e também a sensibilização de autoridades políticas representantes da prefeitura local, mostrando que o pequeno bairro estava desocupado, e que a necessidade de construir uma “inabitación” indígena seria vantajoso para a comunidade, mas também para os não-indígenas.

Legalizou-se o pequeno loteamento. Foram aprovadas leis que impedem a ocupação do lugar por não-indígenas que não fossem moradores desde antes da vigência da lei. A comunidade congrega diversas etnias, mas sobretudo a etnia Terena. No centro, um edifício, um “memorial da cultura indígena”, que serve para reuniões, em um espaço considerado confortável pela população - nas vezes em que estive no local, bastava que fosse aberto pela responsável, para que fosse imediatamente ocupado por ruidosas crianças Terena. Significativamente, o nome da aldeia, reconhecida como predominantemente Terena, homenageia um líder Guarani, por sua extrema importância na divulgação da importância da luta indígena pela posse de suas terras ancestrais, no Brasil.

Quero enfatizar a potência da improvisação de sobrevivência das populações indígenas, ao mencionar estes fortes contrastes entre um líder do que era um ovimento considerado “rural”, por um lado, e uma Aldeia urbana, por outro;

entre duas etnias que foram aproximadas pela necessidade de oferecer resistência aos processos de ocupação urbana e de assimilação cultural.

No seio dessa comunidade, o Memorial funciona como um lugar para a divulgação do artesanato indígena, e há uma regra clara que é aplicada: quaisquer indígenas, artesãos, artesãs ou artistas, que moram nessa cidade - não necessariamente nessa Aldeia urbana, podem vender seus trabalhos, que consistem em cerâmicas, cestarias, artesanato feito com plumagens de aves, sementes e, em alguns casos, miçangas, colares de reza, objetos tradicionais e objetos de decoração. Há até abanicos trançados com palha de coqueiros.

## CONSIDERACIONES FINALES

En el contexto actual las políticas de escritura están siendo predeterminadas, institucionalizadas las indexaciones, las mediciones y categorizaciones académicas de lo que se ha denominado la producción; en una lógica de reproducción del lenguaje y del hacer neoliberal del mercado capitalista. Estas políticas penetran las dinámicas de trabajo, contratación y reconocimiento, como también las formas de investigar y los temas a estudiar. En una suerte de validación del conocimiento que actualiza la emergencia de la universidad occidentalizada (Grosfoguel, 2013) y los epistemicidios que promueve, al dejar por fuera de los rígidos márgenes del conocimiento, saberes ancestrales. Nos recuerdan las críticas de Rivera-Cusicanqui (2010) al referirse a la recolonización, aquella en la que cae cierta intelectualidad que, como la clase política, hace parte de las élites y se asienta en privilegios que reproducen estructuras coloniales. Un mundo de privilegios que construye pirámides de poder y capital simbólico a costa de los conocimientos de pueblos latinoamericanos, desligado de sentido, compromiso y diálogo “con las fuerzas sociales insurgentes” (p. 58).

Este sistema, de la productividad académica, nos aleja de las posibilidades de escrituras polifónicas, de carácter participativo y local, que incluyen a los sujetos que efectivamente construyen conocimiento. También limita la reciprocidad, entendida como el intercambio, en este caso de conocimiento, de su apropiación social y de los procesos de devolución, tan necesarios para no caer en extractivismos epistémicos y ontológicos (Grosfoguel, 2016); en las investigaciones que vinculan la participación de comunidades. Siguiendo la idea de la fertilidad mutua (Lugones, 2018), se trata además de una fertilización circular, recíproca, de ida y vuelta.

De allí que, el texto procura la articulación de las voces, que son las ideas y sentipensares de las comunidades, como una apuesta de políticas de escritura contrahegemónicas. Que por un lado atiende a las exigencias de las comunidades académicas que nos validan y nos permiten estar en circulación en este ámbito; y, por otro lado, responde al compromiso y a la confianza que las comunidades nos brindan, al abrir sus puertas a la universidad. Con la esperanza de encontrar en

ella un aliado, verdaderas alianzas y coaliciones complejas (Lugones, 2018) para fortalecer sus procesos y reivindicaciones. En palabras de Carmelo para que, “la ciudad sepa cuál es la situación y la resistencia ante el conflicto”, que las comunidades emprenden desde el territorio en sus formas organizativas y de resistencia.

Sentipensamos que al final lo importante en las ciencias sociales y las psicologías comprometidas, no es tanto quién lo dice, sino qué se dice y para qué se dice o se publica. El mérito no sería sumar cuartiles, percentiles a las publicaciones o escalafón a las y los investigadores; sino, ampliar alternativas frente a las problemáticas sociales, de cara a las formas de re-existencia y de resistencia contracolonial, antipatriarcal, anticapitalista y antirracista.

Ante los desafíos de un mundo cambiante y de incertidumbres, para las ciencias sociales, como la psicología, también está en juego la habilidad de construir con creatividad, conceptualizaciones y metodologías capaces de dar cuenta de diversas sabidurías y ontologías como formas de ser y entender el mundo. Sería una contribución de la ciencia a aquellas voces y comunidades que, desde el territorio, en primera persona y en su cotidianidad, asumen el desafío de la vida.

En la línea de traer al frente voces y ontologías que mencionan Isaura, Carmelo y Liliana previamente, los relatos edeninos vibraron críticamente en la experiencia vivida por Gloria, considerada una que participa en un mundo tendiente a la desintegración provocada por una forma de vida hegemónica, intensiva en extractivismo, consumo y sobreconsumo energético (Baigorrotegui, Parker y Estensoro, 2014). En esta guisa, la reparación y mantención de tecnologías energéticas ya no podrían considerarse como técnicamente sabidas, de sentido común, sino como alicientes para pensar y seguir persistiendo en su importancia como prácticas situadas, concretas y que sin ellas la tecnología se torna residuo. En otras palabras, las prácticas de cuidado concentradas en las reparaciones aparecen como una vía ético-política (Puig de la Bellacasa, 2017) hacia la descolonización y despatriarcalización de la energía.

Este olvido consideramos volvería a ocultar los entramados comunitarios y los respectivos encantamientos que nos movilizan y que son cruciales en las propias comunidades para salir al rescate de desastres críticos, olvidos, haciéndolo en uno inimaginable (Nixon, 2011) frente a una mirada colonial de la tecnología, patriarcal de la energía, que oculta las comunidades de sus relatos académicos, preferentemente técnicos y económicos.

Depois de algumas visitas a um centro de memória e cultura indígena, podemos observar uma potente manifestação de experiência de “mercado” como resistência, e como atividade nada neutra. Por detrás da aparente inocência de um lugar que se dedica ao artesanato, a estratégia de sobrevivência e a força da ancestralidade se revelam. Não basta, para a comunidade, vender artesanato indígena. Em todas as obras pude observar um forte tensionamento. Por um

lado, por exemplo, há obras e objetos que atendem às expectativas de turistas, visitantes, potenciais compradores de fora da comunidade. O uso de miçangas de plástico, vidro, fios de nylon, e outros materiais, bem como as peças pintadas com cores vistosas e chamativas, contrasta com as peças elaboradas com materiais considerados portadores de propriedades especiais, como sementes que recebem um tratamento especial, para serem usadas em cerimônias de oração e de encantamento; com colares e brincos menos atrativos, mas que impressionam pela delicadeza das formas e da construção.

De um lado, sobretudo as mulheres da comunidade aparecem, aqui, como artesãs, inventivas e em busca de olhares e interessados em comprar, usar, veicular seus objetos, por sua beleza e leveza. Doutro lado, porém, é possível notar que há um esforço de integrar o lugar de vendas, com o movimento de educação das jovens indígenas, de proteção de mulheres que sofreram perdas em suas vidas e, assim, através do movimento catalisado por comércio e por reuniões coletivas, em que trocam ideias e aprendem técnicas tradicionais, vai se cultivando a ancestralidade, e não apenas preservando alguns núcleos do sistema de vida e da cultura, mas ele vai sendo redesenhado, no contato com as redes de projeção mais forte e acelerada, típicas dos movimentos trazidos pela urbanização.

Nessa comunidade, como em muitas outras, há um conflito entre a introdução de formas de culto não indígena e a ancestralidade, os rituais e práticas mais antigas da comunidade. Essa tensão encontra uma resposta importante no envolvimento das mulheres com o artesanato, que é usado como veículo para a manutenção de um modo de vida, ao mesmo tempo em que as mulheres ganham tempo para remodelar e repropor, às mais jovens, a originalidade do modo indígena de ser, de pensar e de habitar.

O artesanato, que opera em dois registros muito claros, um dialogando com as demandas do “mercado local”; outro dialogando com as raízes profundas e as demandas sociais das comunidades, mostra também um vetor de saída criativa para que uma tensão não se transforme em um esgarçamento ou em asfixia das vias de negociação, tão típicas entre os indígenas.

A comunidade encontra ainda uma estratégia importante de sobrevivência, na medida em que articula as suas formas de se articular em linhagens familiares, que possuem grande influência, com a busca de apoio nos sistemas políticos não-indígenas. Essa parece que tem sido uma saída na proteção entre as etnias (Terena, Guarani, Kinikinau, Kadiwéu).

## REFERÊNCIAS

- Aguilera, O.** (2017). El nombre Kawéqar, un problema no solo lingüístico. *Magallania* 45(1). <http://dx.doi.org/10.4067/S0718-22442017000100075>
- \_\_\_\_ & **Tonko, J.** (2013). *Relatos de viaje kawésqar*. Nómadas canoeros de la Patagonia Occidental. Ofqui.
- Baigorrotegui, G., Parker, C., & Estens-  
soro, F.** (2014). Visiones sobre los tránsitos socio-técnicos hacia patrones de consumo sustentable en agua y energía en la minería sudamericana – dos controversias argentinas. *Sociologías* 16(37), 72-111. <https://doi.org/10.1590/15174522-016003704>
- Bidaseca, K.** (2018). La revolución será feminista o no será. In Karina Bidaseca (Coord.), *Poética de los feminismos decoloniales desde el sur* (pp. 13-34). Red de Pensamiento Decolonial.
- Castro-Gómez, S.** (2007). *Decolonizar la universidad. La hybris del punto cero y el diálogo de saberes*. In S. Castro-Gómez & R. Grosfoguel (Eds.), *El giro decolonial*. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global (pp. 79-92). Siglo del Hombre.
- Escobar, A.** (2014). *Sentipensar con la tierra*. Nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia. Ediciones Unaua.
- Grosfoguel, R.** (2013). Racismo/sexismo epistémico, universidades occidentalizadas y los cuatro genocidios/ epistemicidios del largo siglo XVI. *Tabula Rasa*, 19, 31-58.
- \_\_\_\_ (2016). Del “extractivismo económico” al “extractivismo epistémico” y al “extractivismo ontológico”: una forma destructiva de conocer, ser y estar en el mundo. *Tabula Rasa*, 24, 123-143.
- Gutiérrez, R.** (2020). *Producir lo común*. Entramados comunitarios y formas de lo político. #Re-visiones 10.
- Harambour, A. & Barrena, J.** (2019) Barbarie o justicia en la Patagonia occidental: las violencias coloniales en el ocaso del pueblo kawésqar, finales del siglo XIX e inicios del siglo XX. *Historia Crítica* 71. <https://doi.org/10.7440/histcrit71.2019.02>
- Hull, G., Bell, P. & Smith, B.** (1982). *All the women are white, all the blacks are men, but some of us are brave*. Black women's studies. The Feminist Press.
- Jackson, S.** (2014). “Rethinking Repair”. In G. Tarleton, Pablo Boczkowski, & Kirsten Foot (Eds.), *Media Technologies: Essays on Communication, Materiality, and Society* (pp. 221-239). MIT Press. Doi:10.7551/mitpress/9780262525374.003.0011
- Lugones, M.** (2018). Hacia metodologías de la decolonialidad. In X. Leyva, J. Alonso, A. Hernández, A. Escobar, A. Köhler et al. (Orgs.), *Prácticas otras de conocimiento(s)*. Entre crisis, entre guerras. Tomo III (pp. 75-92). CLACSO.
- Martín-Beristain, C. & Riera, F.** (1993). *Afirmación y resistencia: la comunidad como apoyo*. Virus.
- Nixon, R.** (2011) *Slow violence and the environmentalism of the poor*. Harvard University Press.
- Ojeda, D., Petzl, J., Quiroga, C., Rodríguez, A., & Rojas, J.** (2015). Paisajes del despojo cotidiano: acaparamiento de tierra y agua en Montes de María, Colombia. *Revista de Estudios Sociales*, 54, 107-119.
- Ospina, B.** (2014). Reconfiguración de prácticas espaciales: análisis socioespacial a los procesos de desplazamiento y retorno campesino. *Revista Ánfora, Universidad Autónoma de Manizales*, 21(37), 151-177.

**Parra-Valencia, L.** (2022). *Grupalidad curadora: descolonialidad en prácticas cotidianas campesinas-afroindígenas*. Athenea Digital, 22(3), e2992. <https://doi.org/10.5565/rev/athenea.2992>

\_\_\_ (2020). *Clínica PsicoSocial*. Una propuesta crítica y alternativa para América Ladina. Cátedra Libre.

\_\_\_ **Galindo, D., & Fernandes, S.** (2021). Plantas que curan y descolonialidad. Prácticas cotidianas comunitarias de las mujeres, en Montes de María. *Psicología Em Estudo*, 26, e45454. <https://www.scielo.br/pe/a/88HzhwFyJtHS5mDkNJfV5gf/>

**Puig de la Bellacasa, M.** (2017) *Matter of Care*. Speculative Ethics in More Than Human Worlds. University of Minnesota Press.

**Quijano, A.** (1992) Colonialidad y modernidad/racionalidad. *Perú Indígena*, 13(29),11-20.

**Rivera-Cusicanqui, S.** (2010). *Ch'ixinakax utxiwa*. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores. Tinta Limón.

\_\_\_ (2015) *Sociología de la Imagen: Miradas ch'ixi desde la historia andina*. Tinta Limón.

**Vidal, K.** (2021). Uso y ocupación territorial en la reflexión hacia una aproximación formal del territorio Kawésqar. *Magallania* 49. <http://www.magallania.cl/index.php/magallania/article/view/986>

# UM GUERREIRO FALA DO SEU TEKOKA

Conheço essa terra  
Meus pais cresceram aqui  
Caçaram  
Pescaram  
Tiravam remédio desse mato  
E tem mais mano, escuta aí  
Esta terra aqui  
Por aqui passaram meus ancestrais  
Dançaram, cantaram e lutaram  
E hoje vou em busca daquilo que me tomaram  
A retomada faz parte de mim e parte dos meus ancestrais  
Por isso aqui vou ficar  
Por aqui vou lutar  
Eu com meu Mbaraká  
Mais cedo ou mais tarde  
A gente vai cantar ainda nosso Tekoha  
Tekoha é nossa vida  
E nossa vida a gente conquista

**Fabio Turibo**



# ÍNDICE DOS AUTORES

## **ALINE DA SILVEIRA MUNIZ**

Mestranda no Programa de Pós-graduação em Psicologia Social e Institucional da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). Integrante do Núcleo de Estudos em Políticas e Tecnologias Contemporâneas de Subjetivação (E-Politics) e do projeto Ocupas: cidades, resistências e produção de subjetividade.

*E-mail: alines\_muniz@hotmail.com*

## **ALISON SANTOS DA ROCHA**

Psicólogo graduado pelo Instituto de Psicologia da Universidade Federal de Alagoas – UFAL. Integra o grupo de pesquisa Processos Culturais, Políticas e Modos de Subjetivação (CNPq), onde desenvolve atividades na área da Psicologia Social. Tem interesse nos estudos sobre processos de subjetivação e urbanização, territorialidades, necropolíticas e biopolíticas, produção de conhecimento e metodologias contra-coloniais de pesquisa, imagem e cotidiano.

*E-mail: alison.rocha@ip.ufal.br*

## **ANITA GUAZZELLI BERNARDES**

Doutora em Psicologia pela PUC/RS. Pós-doutorado no Centro de Estudos Sociais da Universidade de Coimbra. Docente e Pesquisadora de Pós-graduação em Psicologia da UCDB. Coordenadora do Laboratório “Psicologia da Saúde, Políticas da Cognição e da Subjetividade” (UCDB). Pesquisadora PQ/CNPq.

*E-mail: anitabernardes1909@gmail.com*

## **ASOCIACIÓN DE CAMPESINOS RETORNADOS (ASOCARES)**

La Asociación se conforma en el año 2004 por lideresas y líderes de comunidades campesinas del municipio de Ovejas – Sucre (Colombia): San Francisco, Villa Colombia, Medellín, Borrachera, El Palmar y La Coquera. Ante la situación de desplazamiento forzado, decidieron organizarse para retornar al territorio, aún sin el acompañamiento y las garantías del Estado. Asocares gestionó el reconocimiento como sujeto de reparación colectiva, según la Ley 1448 de víctimas y restitución de tierras, no sólo para la asociación, sino también para las seis veredas.

## **CAMILLA FERNANDES MARQUES**

Doutora e Mestre em Psicologia, com ênfase em Saúde, pela Universidade Católica Dom Bosco (UCDB), com período de estágio doutoral na Universitat Autònoma de Barcelona (UAB).

*E-mail: camilla.fmt@hotmail.com*

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1305-9709>

## **CARLA CRISTINA DE SOUZA**

Antropóloga. Doutoranda em Psicologia pela Universidade Católica Dom Bosco (UCDB). Bolsista da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - CAPES. É integrante do grupo de pesquisa: Psicologia da Saúde, Políticas da Cognição e da Subjetividade (UCDB).

*E-mail: carlinhacdsouza@gmail.com.*

### **CARMELO MÁRQUEZ**

Líder social de los Montes de María, fundador de la Asociación de Campesinos Retornados (Asocares). He venido trabajando en procesos como el de Asocares, Organizaciones de Población Desplazada étnica y campesina (OPDs), y varios procesos de retorno de las comunidades. También en el proceso de reparación colectiva.

*E-mail: carmelo.villacol@gmail.com*

### **CAROLINA DOS REIS**

Doutora em Psicologia Social e Institucional pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). Professora do Programa de Pós-Graduação em Psicologia Social e Institucional da UFRGS. Integrante do Núcleo de Estudos em Políticas e Tecnologias Contemporâneas de Subjetivação (E-Politics). Coordenadora do projeto Ocupas: cidades, resistências e produção de subjetividade.

*E-mail: carolinadosreis@gmail.com*

### **COMUNIDAD SAN FRANCISCO**

Es una de las comunidades que fueron reconocidas por el Estado colombiano como sujeto de reparación colectiva, bajo la figura de seis veredas. Se ubica en una de las fincas adjudicadas por el Estado, en el marco de la movilización campesina de la Asociación Nacional de Usuarios Campesinos (Anuc), de los sesenta y setenta. De esta movilización son herederas y herederos las/los líderes de Asocares.

### **FABIO TURIBO KAIOWÁ**

Poeta Kaiowá. Professor da rede estadual Acadêmico Teko Arandu - FAIND UFGD, Comunidade Te'yikue, Caarapó – MS

*E-mail: fabioturiboft@gmail.com*

### **FERNANDA BYWATERS-COLLADO**

Profesora Ayudante en la Escuela de Psicología, Universidad de Santiago de Chile. Psicóloga clínica interesada en los estudios de ciencia y tecnología, psicoanálisis y estudios sociales de la medicina.

*E-mail: fernanda.bywaters@usach.cl*

### **GABRIEL LUIS PEREIRA NOLASCO**

Psicólogo. Doutorando em Psicologia pela Universidade Católica Dom Bosco (UCDB). Bolsista da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - CAPES. Integrante do Laboratório de “Psicologia da Saúde, Políticas da Cognição e da Subjetividade” (UCDB).

*E-mail: nolasco.gabriel@gmail.com*

### **GIOVANA BARBIERI GALEANO**

Doutora em Psicologia Social e Institucional pelo Programa de Pós-Graduação da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, com período Sanduíche no Centro de Estudos Sociais da Universidade de Coimbra. Mestra em Psicologia, área de concentração Psicologia da Saúde, pela Universidade Católica Dom Bosco. Tem Graduação em Psicologia pela Universidade Católica Dom Bosco (UCDB).

*E-mail: giovanagaleano@hotmail.com*

*ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5293-6439>*

### **GILLIANO MAZZETTO DE CASTRO**

Graduado em filosofia pela Universidade Católica Dom Bosco, Estudos em Teologia pela Pontifícia Universidade Salesiana (Itália), Mestre e Doutor em Psicologia pela Universidade Católica Dom Bosco, com estágio Doutoral na Universidade da Califórnia- Berkeley (EUA), Pós-dou-

torado em Filosofia (PUC-RS), Pós-doutorando em Psicologia pelo IPUSP, Curso de formação em líderes educacionais pela Universidade de Harvard (EUA), Pós-graduação em Growth Hacking & Agile Mindset pela HSM University. Membro do círculo Fenomenológico da Vida e da Clínica - USP; Membro do grupo de pesquisa Fenomenologia, Psicologia e Pensamento Decolonial: ações clínicas, educacionais e institucionais no contexto latinoamericano. UFTM. Pesquisador na Cátedra Unesco das Juventudes, UCB. Avaliador permanente da revista Psicologia de Saúde - UCDB; Revista de Educação da ANEC. Atualmente pesquiso nas áreas de Psicologia, Fenomenologia, Linguística, principalmente em assuntos relacionado as práticas de hábito de vida em grupos humanos.

*E-mail: gilliano@gmail.com*

### **GLORIA BAIGORROTEGUI**

Santiaguina, hija de tío y sobrina, heredera de la cultura de Los Andes, ciudadina en segunda generación. Después de titularse de ingeniera civil industrial sigue los pasos de su maestra María Teresa Santander para doctorarse en filosofía (UPV/EHU, País Vasco, España) y trabajar en los estudios sociales y políticos de la ciencia y la tecnología. Actualmente como académica adjunta del Instituto de Estudios Avanzados de la Universidad de Santiago de Chile, trabaja en las articulaciones, colonialidad, infraestructuras, conflictos entre las acciones colectivas, la tecnología, las ecologías y la energía desde nuestra América.

*E-mail: gloria.baigorrotegui@usach.cl*

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8381-5728>.

### **ISAURA BENÍTEZ**

Isaura Patricia Benítez Domínguez es mi nombre. Tengo 42 años, soy casada y tengo cuatro hermosos hijos, dos hombres y dos mujeres. Soy una mujer con capacidad de resiliencia, capaz de sobreponerse a las dificultades. A pesar de las pocas oportunidades, he podido estudiar y capacitarme, he sido líder en mi comunidad San Francisco, la cual se encuentra ubicada en los Montes de María, en la costa Caribe colombiana. Soy vocera de las mujeres de mi comunidad.

*E-mail: benitezisaura52@gmail.com*

### **JACINTA ANTONIOLLI TESTA**

Graduanda em Psicologia pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). Bolsista de Iniciação Científica (PIBIC CNPq) no Núcleo de Estudos em Políticas e Tecnologias Contemporâneas de Subjetivação (E-Politcs). Extensionista voluntária no projeto Ocupas: cidades, resistências e produção de subjetividade.

*E-mail: j.antoniolli testa@gmail.com*

### **JORGE CASTILLO-SEPÚLVEDA**

Académico en la Escuela de Psicología, Universidad de Santiago de Chile. Doctor en Psicología Social y Máster en Investigación en Psicología Social, por la Universitat Autònoma de Barcelona. Su campo de interés se asocia a los estudios de ciencia y la tecnología, y los estudios sociales de la medicina.

*E-mail: jorge.castillo.s@usach.cl*

**JOSEMAR DE CAMPOS MACIEL**

Filho de uma Maria e de um José. Neto de um fazendeiro e um quilombola e duas avós muito aguerridas. Graduado em Filosofia pelas Faculdades Unidas Católicas do Mato Grosso (1987); em Teologia pela Pontifícia Universidade Gregoriana de Roma (1991); mestre em Psicologia pela Universidade Católica Dom Bosco (1999); mestre em Teologia Sistemática pela Pontifícia Universidade Gregoriana de Roma (1993) e doutor em Psicologia pela Pontifícia Universidade Católica de Campinas (2004). Atualmente, professor na Universidade Católica Dom Bosco: Mestrado em Desenvolvimento Local e Licenciatura em Filosofia. Estágio pós-doutoral concluído (Estudos Culturais, EACH-USP) com o projeto “Hospitalidade e Desenvolvimento: Por uma pequena conversação”.

*E-mail: maciel50334@yahoo.com.br*  
*ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8277-9422>*

**JOSÉ FRANCISCO SARMENTO NOGUEIRA**

Graduado e Mestre em Design pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio). Doutor em Educação pela Universidade Católica Dom Bosco UCDB. Graduado em Filosofia pela UCDB. Professor da Universidade Católica Dom Bosco (UCDB) nos cursos de Design, Arquitetura e Filosofia. Pesquisador do Núcleo de Estudos e Pesquisas das Populações Indígenas (NEPPI/UCDB). Professor colaborador do programa de Mestrado e Doutorado em Psicologia da UCDB.

*E-mail: josefsarmento@gmail.com*

**LILIANA PARRA-VALENCIA**

Mujer, heredera del Caribe, nieta de indígenas Quimbaya, Aburrá, Calima, afrodescendientes, campesinas y arrieros. Hija de José Édgar y Ligia, hermana de Martha, tía de María José y sobrina de Inés. Posdoctoranda USP/UFAL. Doctora en Ciencias Sociales y Humanas (Universidad Javeriana), Maestría Psicología Social y Violencia Política (USAC Guatemala), Maestría en Humanidades (UB). Docente-investigadora Universidad Cooperativa de Colombia. Estudio la grupalidad curadora y las prácticas/saberes de cura afroindígenas (Colombia-Brasil).

*E-mail: lilianaparrav@gmail.com*  
*ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9411-4513>*

**LUIS HENRIQUE DA SILVA SOUZA**

Doutorando no Programa de Pós-graduação em Psicologia Social e Institucional da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). Integrante do Núcleo de Estudos em Políticas e Tecnologias Contemporâneas de Subjetivação (E-Politics) e do projeto Grupo Ocupas: cidade, resistência e subjetividade.

*E-mail: luis.henri.que@hotmail.com*

**MÁRCIO LUÍS COSTA**

Graduado em Filosofia (1988) na FUCMT, hoje UCDB. Mestre (1996) e Doutor (2000) em Filosofia pela “Universidad Nacional Autónoma de México - UNAM”, México, DF. Atua como Professor de Ética e Ontologia na Graduação em Filosofia da UCDB e integra o NDE. Coordena o Grupo de Pesquisa GP LABEC - Laboratório de Ética e Cuidado nas políticas sociais. Desenvolve pesquisas e orienta em Ética aplicada ao cuidado nas políticas sociais no PPG

Psi da UCDB. Colabora como Professor de Epistemologia no Doutorado em Educação da UCDB desde 2011. Integra, como Assessor Externo, o Colegiado do CAPS-ESCOLA AFRODITE/SUS/ no Município de Campo Grande, MS. Coordena o Programa de Mestrado e Doutorado em Psicologia da UCDB desde 04 fevereiro de 2020. Integra o GT Lévinas da ANPOF e o CEBEL - Centro Brasileiro de Estudos Levinasianos.

*E-mail: marcius1962@gmail.com*

### **MARIANA GÁLVEZ-RAMÍREZ**

Profesora Ayudante en la Escuela de Psicología, Universidad de Santiago de Chile. Psicóloga clínica en la Unidad de Salud Mental Mujer, Hospital San José, Santiago. Interesada en los estudios de ciencia y tecnología, psicoanálisis, estudios sociales de la medicina y estudios sobre violencia.

*E-mail: mariana.galvez@usach.cl*

### **MAURICIO CARREÑO HERNÁNDEZ**

Psicólogo Clínico. Doutorando em Antropologia e Comunicação pela Universidade Rovira i Virgili (Espanha) e mestre em Psicologia Clínica de Adultos com especialização em psicanálise pela Universidade do Chile (Chile). Mauricio é membro do Medical Anthropology Research Centre (MARC) da Universitat Rovira i Virgili (Espanha) e pesquisador associado do Laboratório Transdisciplinar em Práticas Sociais y Subjetividad (LaPSoS) da Universidade do Chile (Chile). Sua pesquisa concentra-se na interseção entre transgressão da lei, discursos e tecnologias psi, experiência

moral e vida cotidiana de jovens em conflito com a lei. Tem sido docente e supervisor clínico da Universidade de Santiago do Chile (Chile), além de pesquisador convidado no Programa do Pós-Graduação do Departamento de Psicologia Social na Universidade Católica de São Paulo (PUC/SP) (Brasil). É membro do coletivo de experimentação política Vitrina Dystópica.

*E-mail: mauricioalexis.carreno@estudiants.urv.cat*

### **NEUZA MARIA DE FÁTIMA GUARESCHI**

Professora adjunta do Programa de Pós-Graduação em Psicologia Social e Institucional do Instituto de Psicologia da Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Doutora em Educação pela University of Wisconsin, nos Estados Unidos. Mestre e psicóloga pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul.

*E-mail: nmguares@gmail.com*

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5892-188X>

### **PATRICIO AZÓCAR DONOSO**

Professor de Filosofia. Maestro em estudos do Gênero e Cultura, menção Ciências Sociais pela Universidad de Chile. Académico do Programa de Políticas de inclusión-exclusión educativas dela Escuela de Filosofia dela Universidad Metropolitana de Ciencias de la Educación (Chile), investigador associado ao Laboratorio Transdisciplinar de Prácticas Sociales y de la Subjetividad (LaPSoS) dela Universidad de Chile e do Laboratorio de Cronobiología e Sono dela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (Brasil). Sua pesquisa emerge do desenho e execução de dispositivos críticos de intervenção educativa em

contextos de alta complexidade, violências sociais e institucionais tais como prisões, “barrios críticos” ou “Poblaciones” (favelas) e escolas prioritárias. É professor em os deptos. De Psicologia na Universidad Estatal de O’higgins (Chile) e dela Escola de Trabajo Social do Instituto Profesional de Chile. É membro do coletivo de experimentação política Vitrina Dystópica.

*E-mail: patricio.azocar@umce.cl*

### **PAULO EDUARDO BENITES DE MORAES**

Doutor em Estudos Literários (UFMS). Pós-Doutorado pela Universidade Católica Dom Bosco (UCDB). Docente do Departamento de Línguas Estrangeiras e do Programa de Pós-Graduação em Estudos Literários da Universidade Federal de Rondônia. Líder do Grupo de Pesquisa em Poéticas Moderna e Contemporânea (UNIR/CNPq).

*E-mail: benitespaulo7@gmail.com*

### **SIMONE MARIA HÜNING**

Docente e pesquisadora do Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Universidade Federal de Alagoas – UFAL, onde coordena o grupo de pesquisa Processos Culturais, Políticas e Modos de Subjetivação (CNPq). Suas pesquisas propõem interlocuções da psicologia social com os processos de subjetivação, territorialidades, branquitude, governamentalidade, biopolíticas e necropolíticas, produção de conhecimento, ética e pesquisa em psicologia. Bolsista Produtividade do CNPq.

*E-mail: simone.huning@ip.ufal.br*

### **WESLEY GOMES PINHEIRO**

Mestrando em Psicologia na Universidade Católica Dom Bosco (UCDB). Bacharel em Design (UCDB). Ilustrador digital e Designer. Pesquisador de temas como Interações sociais, demanda e psicologia em obras de entretenimento. Autor independente de quadrinhos e conteúdos voltados ao público Queer. Colaborador do evento POCCon (evento de cultura Geek voltado ao público Queer organizado em São Paulo).

*E-mail: wesley.gp@hotmail.com*