

ACENO

REVISTA DE ANTROPOLOGIA DO CENTRO-OESTE

ISSN: 2358-5587

VOLUME 10

NÚMERO 24

(SET./DEZ.2023)

Proposta Editorial

ACENO – Revista de Antropologia do Centro-Oeste é um periódico científico lotado no Departamento de Antropologia e vinculado ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Mato Grosso, que tem como propósito se constituir em um espaço permanente para o debate, a construção do conhecimento e a interlocução entre antropólogos e pesquisadores de áreas afins, do país e do exterior. Apesar de **ACENO** fazer referência ao Centro-Oeste, em seu título, ela não tem como único objetivo dar visibilidade a resultados de pesquisas científicas relativas às populações desta região, mas sim, se tornar um fórum que traduza a pluralidade de perspectivas teóricas e temáticas que caracterizam a antropologia na contemporaneidade. Igualmente, incentiva-se a publicação de artigos de cunho transdisciplinar, resultados de pesquisas que envolvam equipes interdisciplinares que estudam a diversidade da experiência humana.

Catálogo na Fonte. Elaborada por Igor Yure Ramos Matos. Bibliotecário CRB1-2819.

ACENO: Revista de Antropologia do Centro Oeste / Universidade Federal de Mato Grosso, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. V. 10, n. 24, set./dez. 2023 – Cuiabá: ICHS/ Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, 2023.

Quadrimestral.

Início: jan./jul. 2014.

Editores: Prof. Dr. Marcos Aurélio da Silva

Prof. Dr. Moisés Alessandro de Souza Lopes

ISSN: 2358-5587.

1. Ciências Sociais – Periódico. 2. Antropologia Social – Periódico. 3. Teoria Antropológica – Periódico. I. Universidade Federal de Mato Grosso. II. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. IV. Título.

CDU: 39(05)

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MATO GROSSO

Reitor: Evandro Aparecido Soares da Silva

INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS

Diretora: Marluce Souza Silva

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

Coordenador: Moisés Alessandro de Souza Lopes

Vice-Coodenador: Clark Mangabeira Macedo

EDITORIA EXECUTIVA

Marcos Aurélio da Silva

Moisés Alessandro de Souza Lopes

COMITÊ EDITORIAL

Marcos Aurélio da Silva

Moisés Alessandro de Souza Lopes

Sonia Regina Lourenço

Flávia Carolina da Costa

Patricia da Silva Osorio

EDITORIA GRÁFICA

Kesley Gabriel Bezerra Coutinho

Marcos Aurélio da Silva

Jaqueline Mackievicz

Octavio Gama

José Carlos Moraes

COMUNICAÇÃO

Gleisson Roger de Paula

CONSELHO CIENTÍFICO

Aloir Pacini – UFMT
Andréa de Souza Lobo – UnB
Carla Costa Teixeira – UnB
Carlos Emanuel Sautchuk – UnB
Carmen Lucia Silva – UFMT
Clark Mangabeira Macedo – UFMT
Deise Lucy Montardo – UFAM
Edir Pina de Barros
Eliane O’Dwyer – UFF
Érica Renata de Souza – UFMG
Esther Jean Langdon – UFSC
Fabiano Gontijo – UFPA
Flávio Luiz Tarnovski – UFMT
Heloísa Afonso Ariano – UFMT
Izabela Tamasso – UFG
Juliana Braz Dias – UnB
Luciane Ouriques Ferreira – FIOCRUZ/ENSP
Luís Roberto Cardoso de Oliveira – UnB
Márcia Rosato – UFPR
Márcio Goldman – MN/UF RJ
Marcos Aurélio da Silva – UFMT
Maria Luiza Heilborn – IMS/UERJ
Miriam Pillar Grossi – UFSC
Moisés Alessandro de Souza Lopes – UFMT
Patrice Schuch - UFRGS
Patrícia Silva Osório – UFMT
Paulo Rogers Ferreira – UFBA
Paulo Sérgio Delgado – UFMT
Rafael José de Menezes Bastos – UFSC
Sérgio Carrara – IMS/UERJ
Sonia Regina Lourenço – UFMT
Sueli Pereira Castro – UFMT

PROJETO GRÁFICO

Marcos Aurélio da Silva – UFMT
José Sarmento – UCDB
Moisés Alessandro de Souza Lopes – UFMT
Sonia Regina Lourenço – UFMT

CAPA

José Sarmento – UCDB
Marcos Aurélio da Silva – UFMT

SumárioTable of Contents
Tabla de Contenido**Editorial 9****Dossiê Temático*****Feitiços e Encantamentos do Contemporâneo***Thematic Dossier Contemporary Spells and Enchantments
Dossier Temático Hechizos y encantamientos del contemporâneo**Apresentação ao dossiê – Sobre feitiços e encantamentos: exercícios de criação e crítica com os modos de subjetivação no Brasil contemporâneo**Presentacion to the dossier: Listening to voices that come from far away and between: we continue to create education, public policies, training processes and the right to difference
Presentación al dossier: Sobre hechizos y encantamientos: ejercicios de creación y crítica con los modos de subjetivación en el Brasil contemporâneo*Gabriel Resende, Marcelo Ferreira, M. Elizabeth B. de Barros, Pablo C. Roccon (orgs.)***11****Feitiços e fetiches: entre encantamentos ásperos e contraencantamentos belos**
Incantations and fetishes: between rough enchantments and beautiful counter-enchantments
Hechizos y fetiches: entre encantamientos ásperos y hermosos contraencantamientos*Danichi Hausen Mizoguchi, Marcelo Santana Ferreira***17****O que há em ti, o que resta de nós: políticas da imaginação para um país inacabado**What's in you, what's left of us: politics of imagination for an unfinished country
Lo que hay en ti, lo que queda de nosotros: políticas de la imaginación para un país inacabado*Gabriel Lacerda de Resende, Pedro Felipe Moura de Araújo***31****O feiticeiro oculto, a antropologia e a vingança entre os Jamamadi do alto Purus**The hidden sorcerer, anthropology and revenge among the Jamamadi of the upper Purus
El hechicero oculto, la antropología y la venganza entre los Jamamadi del alto Purus*Hugo Ciavatta***47****“Servir como uma semente”: uma transaula em curso de derivação**“Serving as a seed”: a transclass in course of derivation
“Servir como una semilla”: una transclase en curso de derivación*Fernanda Spanier Amador, Maria Carolina de Andrade Freitas***65****Pulsações de luzes tênues: fantasmas e fantasmagorias assombram o presente**Pulsations of faint lights: ghosts and phantasmagorias haunt the present
Pulsaciones de luces tenues: fantasmas y fantasmagorias rondan el presente*Maicon Barbosa***81****Narrando o rolê: encantamentos das festas de rua fazendo ferver a urbe**Narrating the spin: enchantments of street parties making the urbe boil
Narrar la movida: encantos de fiesta en la calle haciendo hervir la urbe*Mariana Gonçalves da Silva, Luis Artur Costa, Gabriel Vargas Bernardo, Nalu Tiburi Rossi***97****Figurações docentes: entre desobediências, sementes e desejos de potência**Teacher figures: between disobedience, seeds and the power desire
Figuras docentes: entre la desobediencia, las semillas y los deseos de poder*Cristiane Bremenkamp, Fabio Hebert, Maria Carolina Freitas, Maria Elizabeth Barros de Barros***113****Desmantelando o lado escuro do “Cidadão de Bem”: contribuições decoloniais em tempos de bolsonarismo**Dismantling the dark side of the “Good Citizen”: decolonial contributions in times of Bolsonaroism
Desmontando el lado oscuro del “Buen Ciudadano”: aportes decoloniales en tiempos del bolsonarismo*Ricardo de Castro, Gabriella Vieira, Willian Ferreira Prates, Claudia Mayorga***131**

Agonísticas cosmológicas: uma genealogia do feitiço capitalista lançado pelos militares aos povos Yanomami

Cosmological agonistics: a genealogy of the capitalist spell cast by the military on the Yanomami peoples
Agonismos cosmológicos: una genealogía del hechizo capitalista lanzado por los militares sobre los pueblos Yanomami

Jésio Zamboni, Pablo Ornelas Rosa, Aknaton Toczek Souza, Pedro Augusto Costa Bordallo

151

Encantamento na escola: a convivência como via de cuidado em saúde mental com jovens

Enchantment at school: the conviviality as a way of mental health care with the youth
Encantamiento en la escuela: la coexistencia como la vía de cuidado en salud mental con los jóvenes

Ariadna Alvarez, Gabrielle Teixeira, Gregorio Albuquerque, Simone Ribeiro, Thaina de Miranda

167

Psicanálise, história, magia e linguagem: insurgências de modos de existir

Psychoanalysis, history, magic and language: insurgences of ways of existing
Psicoanálisis, historia, magia y lenguaje: insurgencias de modos de existir

André da Cunha Prado Correia Pereira, Ivo Maurício Scheffer, Pedro Augusto Papini

187

Impasses na Clínica Transexualizadora? O feitiço da heterocisnormatividade por meio do diagnóstico confessional

The blind alley at the Transsexualizing Clinic? The spell of heterocisnormativity through confessional diagnosis
¿Estancamientos en la Clínica de Transexualización? El hechizo de la heterocisnormatividad a través del diagnóstico confesional

Pablo Cardozo Rocon, Maria Elizabeth Barros de Barro, Heliana de Barros Conde Rodrigues

201

Enfrentamentos e dispersões: agência, força e ação política no Terecô de Codó (MA)

Confrontations and dispersions: agency, power and political action in Codó's Terecô (MA)
Confrontaciones y dispersiones: agencia, poder y acción política en el Terecô de Codó (MA)

Lior Zisman Zalis, Conceição Lima, Martina Ahlert

219

Por entre feras, escutas e encantos: práticas de formar perspectivadas pela invenção

Among beasts, listening, and enchantments: perspectives of formation shaped by invention
Entre fieras, escuchas y encantos: prácticas de formación en perspectiva por la invención

Rosimeri de Oliveira Dias, Liliana Secron Pinto, Ana Luiza Gonçalves Dias Mello

237

Feitiços e contrafeitiços da atenção coletiva: bibliotecas comunitárias e seus dispositivos atencionais para a coemergência de mundos

Spells and counter-spells of collective attention: community libraries and their attentional devices for the coemergence of worlds
Hechizos y contra-hechizos de la atención colectiva: bibliotecas comunitarias y sus dispositivos atencionales para la coemergencia de mundos

Celvio Derbi Casal, Cleci Maraschin

257

Refúgios, ressurgências e entre-possessões da atenção com o Maracatu de baque virado

Refuges, resurgences and between-possessiones of attention with the Maracatu de baque virado
Refugios, resurgimientos y entre-posesiones de la atención con el Maracatu de baque virado

Mariana Avillez, Virgínia Kastrup

273

Contracolonialismo digital como método psicanalítico: conversações, escrevivências e mídias populares

Digital counter-colonialism as a psychoanalytic method: conversations, *escrevivências* and popular media
Contracolonialismo digital como método psicoanalítico: conversaciones, *escrevivências* y medios populares

Mariana Mollica, Fábio Santos Bispo

291

Entre “membranças”, goles e sonhos: Tateando fissuras destes tempos

Between “membrances”, sips and dreams: groping fissures of these times
Entre “recuerdos”, sorbos y sueños: fisuras a tientas de estos tiempos

Bruno Cerqueira Gama, Edileuza Santos do Nascimento Cruz

309

O mundo onírico e o fetiche do consumo: dimensões simbólicas e dispositivos culturais do capitalismo

The oneiric world and the fetish of consumption: symbolic dimensions and cultural devices of capitalism
El mundo onírico y el fetiche del consumo: dimensiones simbólicas y dispositivos culturales del capitalismo

Rogéria Briglia Canuto, Gláucia Briglia Canuto, Roque Pinto

325

Gingar nas encruzilhadas: a nação Zambêracatu (re) encantando a cidade de bits e tijolos

To jiggle at the crossroads: the nação Zambêracatu (re) enchanting the city of bits and bricks
Gingar en las encrucijadas: la nação Zambêracatu (re) encantando la ciudad de los bits y los ladrillos

Matheus Barbosa da Rocha, Maria Teresa Nobre

337

Silêncios que assombram: encantamentos de dois corpos nos limiares da cidade

Silences that astonish: enchantments of two bodies on the thresholds of the city
Silencios que asombran: encantamientos de dos cuerpos en los umbrales de la ciudad

Elton Silva Ribeiro, Lázaro Batista, Luis Antonio dos Santos Baptista

353

Entre atos, performances e identidades: a produção de modos de vida em dissidências em uma penitenciária de segurança média do Espírito Santo

Between acts, performances and identities: The production of dissident ways of life in a medium security penitentiary in Espírito Santo

Entre actos, performances e identidades: La producción de formas de vida en las disidencias de una penitenciaría de media seguridad en Espírito Santo

Ramon Pinto Valim, Alexandro Rodrigues, Ana Paula Figueiredo Louzada

367

Artigos Livres

Free Articles
Artículos Libres

Medicalização e violação de direitos: uma cartografia sobre as diferenças nas infâncias

Medicalization and violation of rights: a cartography about differences in children
Medicalización y violación de derechos: una cartografía sobre las diferencias en la infancia

Simone Vieira de Souza, Lygia de Sousa Viégas

381

Por uma corporalidade da escrita e do fazer etnográfico: a construção da subjetividade em terapias holísticas

For a corporality of writing and ethnographic doing: the construction of subjectivity in holistic therapies

Por una corporalidad de la escritura y el hacer etnográfico: la construcción de la subjetividad en las terapias holísticas

Cristina Dias da Silva

399

No auditório com Georges Canguilhem: o que é a Psicologia?

In the auditorium with Georges Canguilhem: what is Psychology?
En el auditorio con Georges Canguilhem: ¿qué es la Psicología?

Janaina Madeira Brito Maria Elizabeth Barros de Barros

415

“Para nós foi feitiço, para vocês foi diabetes”: a feitiçaria no Guaporé contra a “feitiçaria capitalista”

“For us, it was a spell, for you, it was diabetes”: the sorcery in Guaporé against the “capitalist sorcery”
Para nosotros era un hechizo, para ustedes era diabetes”: la hechicería en Guaporé contra la “brujería del capitalismo”

Breno Duarte Castro

431

Educação, cidadania, democracia e desenvolvimento: reflexões em tempos de Covid-19 na educação básica do artigo

Education, citizenship, democracy and development: reflections in the times of Covid-19 in basic education
Educación, ciudadanía, democracia y desarrollo: reflexiones en tiempos del Covid-19 en la educación básica

Paula Keiko Iwamoto Poloni

445

Entre o feitiço e a oração na fronteira da ordem: “terríveis mulheres” amazônicas?

Between spell and prayer on the frontier of order: Amazonian “terrible women”?
Entre hechizos y oraciones en la frontera del orden: ¿“mujeres terribles” amazónicas?

Majin Bootte Silva dos Santos, Katiane Silva

467

“Nossa luta é pela vida”: relato de experiência de pesquisa em ambiente virtual sobre a atuação de movimentos sociais no contexto da pandemia de Covid-19 em países da América Latina

“Our fight is for life”: report of research experience in a virtual environment about the performance of social movements in the context of the Covid-19 pandemic in Latin American countries
“Nuestra lucha es por la vida”: relato de experiencia de investigación en entorno virtual sobre la actuación de movimientos sociales en el contexto de la pandemia de Covid-19 en países de América Latina

Juliana Kabad, Flávia Bueno, Gustavo Matta, May-ek Querales, Cristina Arroyo, Nidilaine Xavier, Priscila Petra

479

Por uma docência menor: escritas e escritos na produção de um lugar chamado “professor”

For minor teaching: writings in the production of a place called “teacher”
Para una enseñanza menor: escritos en la producción de un lugar llamado “profesor”

Mateus Pedrini Dias, Maria Elizabeth Barros de Barros

495

Candomblé Escola: uma episteme do Egbé Onigbadamu para uma pedagogia de terreiro
Candomblé School: an episteme of Egbe Onigbadamu for a terreiro pedagogy
Escuela de Candomblé: una episteme de Egbe Onigbadamu para una pedagogía terreiro

Júlio Cesar de Souza Moronari, Adeir Ferreira Alves, Cátia Candido da Silva

507

Do fascismo histórico ao microfascismo tropical: um giro conceitual
From historical fascism to tropical microfascism: a conceptual turn
Del fascismo histórico al microfascismo tropical: un giro conceptual

Lucas Donhauser, Danichi Mizoguchi

525

Um feitiço sem farofa e sem vela: a insegurança alimentar como analisadora da clínica psicossocial
A spell without farofa and without a candle: food insecurity in the psychosocial clinic as a care analyzer
Un hechizo sin farofa y sin vela: la inseguridad alimentaria como analizador del cuidado en la clínica psicossocial

Chenya Coutinho, Michele Vasconcelos, Ana Karenina Amorim

541

Marguerite Duras e a espessura de bruma: produção de sensíveis e memórias sem lembrança
Marguerite Duras and the thickness of a haze: sensitives production and memories without remembrance
Marguerite Duras y la espesura de la niebla: producción de sensibilidades y memorias sin rememoración

Priscila Vescovi, Fabio Hebert

557

Cruzadas antigênero: uma descrição das políticas anti-trans nos discursos conservadores contemporâneos
Anti-gender crusades: a description to anti-trans politics on the current conservative discourses
Cruzadas antigênero: una descripción de las políticas anti-trans nos discursos conservadores contemporâneos

Keo Silva, Carmen Rial

569

Banhar-se em águas limpas sem mudar a essência: uma perspectiva sobre a antropologia
Bathing in clean waters without changing the essence: a perspective on anthropology
Bañarse en aguas limpias sin cambiar la esencia: una perspectiva de la antropología

Itélio Joana Muchisse

585

Ensaio Fotográficos

Photography Essays
Ensayos Fotográficos

Umbandas matenses: espaços e lideranças umbandistas na Microrregião de Cataguases
Umbandas matenses: umbanda spaces and leaders in the microregion of Cataguases
Umbanda Matenses: espacios y líderes de la Umbanda en la microrregión de Cataguases

Inácio Manoel Neves Frade da Cruz

597

Arte e cultura afro-brasileira no território do Centro Espírita Pai Jeremias
Afro-Brazilian art and culture in the territory of the Pai Jeremias Spiritist Center
Arte y cultura afrobrasileña en el territorio del Centro Espírita Pai Jeremías

Gilda Portella Rocha, Victor Melo

609

Resenhas

Reviews
Revisións

Homens justos: do patriarcado às novas masculinidades

Moisés Lopes

623

Editorial

Aceno, 10 (24), set./dez. 2023

A terceira edição de 2023 da *Aceno – Revista de Antropologia do Centro-Oeste* está no ar e é a maior edição de nosso periódico em dez anos. Nada menos que 40 trabalhos foram publicados neste número, sendo 37 artigos, dois ensaios fotográficos e uma resenha. Além da confiança e da visibilidade que a *Aceno* tem conquistado nos últimos anos, esse grande número de trabalho se explica pelo dossiê temático que faz parte desta edição: *Feitiços e Encantamentos do Contemporâneo*, coordenado pelos professores Gabriel Lacerda de Resende (UFF), Marcelo Santana Ferreira (UFF), Maria Elizabeth Barros de Barros (UFES) e Pablo Cardozo Roccon (UFMT), a quem agradecemos pelo trabalho de organização. Cerca de 40 submissões foram feitas ao dossiê, sendo que 22 foram escolhidas por se enquadrarem mais no escopo pretendido pelos coordenadores. Pela qualidade das submissões, outros 12 trabalhos foram remanejados para a seção de *Artigos Livres*.

Assim, estamos entregando aos nossos leitores uma edição com muitos encantos e feitiços que puderam ser resgatados por trabalhos que extrapolam a área da Antropologia e nos colocam em diálogos com pesquisadores da Educação, da Psicologia, entre outros, que se debruçam sobre esse tema tão amplo que vai do marxismo e seu conceito de fetiche às cosmologias afro-brasileiras e indígenas, passando por consultórios, salas de aula e seus encantamentos ou relações entre pesquisadores e pesquisados em que eventos e situações produzem mais do que seus efeitos práticos e suas pragmáticas. Nas palavras dos coordenadores do dossiê, no artigo de apresentação:

o que moveu o desejo de pensar coletivamente a espessura de nosso presente foi uma estranha sensação: uma espécie de aturdimento e desorientação, paralelas à percepção

- difusa, mas inequívoca - de que era preciso se colocar, urgentemente, à altura do que nos acontecia, para dar passagem ao que nos fortalecia e diferir do que nos violentava. Convocar a escrita e o pensamento desde a heterogeneidade de perspectivas que conforma a experiência brasileira se colocou, então, como uma espécie de exigência: pensando e escrevendo, poderíamos dar contorno ao que nos acometia e esboçar caminhos em meio às ruínas.

Além dos textos migrados do dossiê, a seção de *Artigos Livres* traz duas discussões de extrema importância no cenário atual. *Medicalização e violação de direitos: uma cartografia sobre as diferenças nas infâncias*, de Simone Vieira de Souza e Lygia de Sousa Viégas, aborda o lado deletério da medicalização das crianças que não se encaixam num ideal de sujeito projetado em políticas de educação e saúde, convertendo-se em violação de direitos e das múltiplas possibilidades de ser criança.

Já *Banhar-se em águas limpas sem mudar a essência: uma perspectiva sobre a antropologia*, de Itélio Joana Muchisse, antropólogo de Moçambique, traz um debate necessário para a filosofia, para a teoria antropológica e para os povos africanos, qual seja a necessidade de produção de um pensamento que tomem os seres humanos para além dos cânones ocidentais, sem abdicar de falar de dentro dessas disciplinas que contribuíram para a negação da humanidade desses sujeitos na Modernidade.

Na seção *Ensaio Fotográfico*, contamos com dois lindos trabalhos que se coadunam com os feitiços e encantamentos desta edição da Aceno. *Umbandistas matenses: espaços e lideranças umbandistas na microrregião de Cataguases*, de Inácio Manoel Neves Frade da Cruz, e *Arte e cultura afro-brasileira no território do Centro Espírita Pai Jeremias*, de Gilda Portella Rocha e Victor Melo, dão visibilidade a dois contextos da umbanda, no interior de Minas Gerais e na capital cuiabana.

Finalizando, temos a seção de *Resenhas* com o livro *Homens justos: do patriarcado às novas masculinidades*, de Ivan Jablonka, resenhado por Moisés Lopes, numa viagem histórica e antropológica pelas masculinidades “com o objetivo político e acadêmico de apontar como o modelo de masculinidade que experienciamos hoje está ultrapassado”.

A Aceno se sente honrada por contribuir no fortalecimento das ciências humanas no Brasil e agradece a todos os colaboradores que fazem parte deste número e de todos que contribuíram com nosso trabalho neste ano de 2023. Esperamos que 2024 continue sendo um novo tempo de respeito e incentivo à ciência brasileira e que a Aceno possa continuar contribuindo com parcerias valiosas como as que ocuparam nossas páginas.

Boa leitura!

Os Editores

Dossiê Temático

Feitiços e Encantamentos do Contemporâneo

Gabriel Lacerda de Resende (org.)¹
Universidade Federal Fluminense

Marcelo Santana Ferreira (org.)²
Universidade Federal Fluminense

Maria Elizabeth Barros de Barros (org.)³
Universidade Federal do Espírito Santo

Pablo Cardozo Roccon (org.)⁴
Universidade Federal de Mato Grosso

LACERDA DE RESENDE, Gabriel; FERREIRA, Marcelo Santana; BARROS DE BARROS, Maria Elizabeth; ROCCON, Pablo Cardozo. **Feitiços e Encantamentos do Contemporâneo: apresentação ao dossiê.** *Aceno – Revista de Antropologia do Centro-Oeste*, 10 (24): 11-16, setembro a dezembro de 2023. ISSN: 2358-

¹ Professor do Departamento de Psicologia da Universidade Federal Fluminense. É autor de "Incendiar a tempestuosa noite: imagens da verdade, imagens da coragem" (7Letras, 2022, finalista do Prêmio Uirapuru).

² Mestre e doutor e Psicologia pela PUC/RJ, Professor de Psicologia Social do Instituto de Psicologia da UFF e do Programa de pós-graduação em Psicologia: Estudos da Subjetividade/UFF-Niterói.

³ Professora Titular do Departamento de Psicologia da UFES.

⁴ Doutor em Educação pela Universidade Federal do Espírito Santo (UFES). Professor do Instituto de Saúde Coletiva e da Pós-graduação em Saúde Coletiva da Universidade Federal do Mato Grosso (UFMT).

APRESENTAÇÃO AO DOSSIÊ

Sobre feitiços e encantamentos: exercícios de criação e crítica com os modos de subjetivação no Brasil contemporâneo

Então fizeram o papel do dinheiro proliferar por toda parte, assim como as panelas e as caixas de metal, os facões e os machados, facas e tesouras, motores e rádios, espingardas, roupas e telhas de metal. Eles também capturaram a luz dos raios que caem sobre a terra. Ficaram muito satisfeitos consigo mesmos. Visitando uns aos outros em suas cidades, todos os brancos acabaram por imitar o mesmo jeito. E assim as palavras das mercadorias e do dinheiro se espalharam por toda a terra dos seus ancestrais. É o meu pensamento. Por quererem possuir todas as mercadorias, foram tomados de um desejo desmedido. Seu pensamento se esfumou e foi invadido pela noite.

(Davi Kopenawa Yanomami e Bruce Albert, *A Queda do Céu*)

A proposição de um dossiê temático pode atender, via de regra, aos mais variados anseios: sistematizar as produções de um grupo de pesquisa, apresentar o pensamento de um autor ou reunir artigos abordando um mesmo campo problemático, dentre outras possibilidades. No caso do conjunto de textos que agora nos cabe apresentar, o que moveu o desejo de pensar coletivamente a espessura de nosso presente foi uma estranha sensação: uma espécie de aturdimento e desorientação, paralelas à percepção - difusa, mas inequívoca - de que era preciso se colocar, urgentemente, à altura do que nos acontecia, para dar passagem ao que nos fortalecia e diferir do que nos violentava. Convocar a escrita e o pensamento desde a heterogeneidade de perspectivas que conforma a experiência brasileira se colocou, então, como uma espécie de exigência: pensando e escrevendo, poderíamos dar contorno ao que nos acometia e esboçar caminhos em meio às ruínas.

Estávamos a cerca de um mês da eleição mais importante do país desde a redemocratização; estávamos às vésperas da necessária e inequívoca vitória eleitoral que já vinha, que não podia deixar de vir, impulso fundamental, mas sabidamente insuficiente, para romper a redoma de horror que asfixiava o país. Mas também era inescapável cogitarmos que isto de que ansiávamos escapar pudesse ser apenas a antessala de uma noite mais profunda e perene, na qual afundaríamos de vez se a maioria da população brasileira chancelasse, já sem a desculpa da ignorância, o prolongamento de um projeto político fundado na morte e na destruição.

A possibilidade de que isso se concretizasse passou a nos assombrar mais insistentemente a partir dos resultados do primeiro turno das eleições, quando a euforia por uma possível vitória acachapante foi substituída pelo choque diante do amplo apoio eleitoral aos representantes de modos de vida violentos e intole-

rantes às diferenças. À medida que passavam os dias, percebíamos que essa aprovação não fora enunciada apenas na forma discreta do voto; ela tornava-se cada vez mais vocal, o brado vitaminado pela conquista da maioria das cadeiras do Congresso Nacional ecoando nas fileiras cada vez maiores do que parecia ser um exército marchando apaixonado rumo à própria morte.

Foi em meio a esse turbilhão que uma de nós, em conversa casual com um taxista, escutou dele que as pessoas que apoiavam a continuidade de um projeto comprovadamente genocida pareciam estar enfeitiçadas. A assertiva colhida ao acaso no cotidiano da cidade indicava uma chave de leitura; não se tratava, evidentemente, de recorrer a qualquer explicação mística, mas de compreender o que nos aturdiava como efeito de uma produção desejante muito específica, um certo regime afetivo capaz de criar e sustentar a crença em uma realidade periodicamente desmentida pelo jornalismo profissional, pelas instituições de Estado e pelas ciências. Nesse sentido, pensar em termos de feitiçaria poderia ajudar a elucidar o fenômeno das *fake news*, por exemplo, não em termos de uma oposição entre a fantasia e o factual, ou de um déficit de conhecimento ou consciência, mas como um processo de produção de subjetividade em que verdade, crença e desejo se agenciam de maneira muito particular.

Que forças, no Brasil contemporâneo, estariam entrando em convergência para produzir um desejo de destruição - inclusive dos próprios agentes desta destruição -, apesar de todos os esforços e demonstrações em contrário? De que modos - mais ou menos institucionalizados, mais ou menos inusuais - se articulava a feitiçaria que ameaçava tomar a subjetividade brasileira em sequestro rumo ao abismo?

O tema do feitiço, ou da feitiçaria, não é estranho ao exercício da crítica dos modos de subjetivação. Não seria exagero situar sob a chave do feitiço um dos gestos fundantes da subjetividade no capitalismo; afinal, de que outro modo pode-se compreender a personificação das coisas e a reificação das pessoas, senão como um feitiço? Num processo que vai da alienação ao fetichismo da mercadoria, Marx aproveitou a vizinhança etimológica para designar a magia dessa inversão que conferia ao capitalismo exatamente o aspecto de uma "religião da vida cotidiana" (MARX, 1985: 280).

Antunes (2019) retoma a investigação etimológica de "fetiche", empreendida pelo iluminista Charles de Brosses a meados do século XVIII, para demonstrar o afrancesamento da palavra de origem portuguesa *fetisso* - "coisa feita, encantada, divina" -, por sua vez oriunda da forma passiva do latim *facticius*, "feito pela arte, artificial, e aplicado provavelmente a amuletos, imagens e ídolos" (ANTUNES, 2019: 175). Se acrescentamos a isto os dois sentidos mais recorrentes nos dicionários de língua portuguesa - objeto mágico ou sobrenatural ao qual se presta culto, objeto ou parte do corpo investido de qualidades eróticas, numa estrutura psicopatológica -, temos uma transversal que vai da capacidade de produzir atos e realidades mágicas e sobrenaturais ao caráter de culto de objetos e ídolos, ambas atravessadas pela dimensão do *pathos* - a paixão e o desejo, portanto.

O aspecto mágico-religioso do capitalismo detectado por Marx será posteriormente desdobrado por Walter Benjamin, numa escrita que não se furta a sondar a magia do mundo a partir das fantasmagorias que emergem na experiência urbana, no cinema, na literatura, na história. Para este crítico, tratava-se tanto de decifrar o aspecto enfeitiçador do capital quanto de reabilitar a imaginação estética e política com vistas a "implodir os cárceres do real" (BENJAMIN, 2015: 29).

Em outra chave, Silvia Federici (2017) também pensa a gênese do capitalismo como um processo intimamente relacionado ao campo da feitiçaria. A autora demonstra que os cercamentos que permitiram a privatização de terras antes comuns ocorreram coetaneamente à perseguição das bruxas na Europa, naquilo que pode ser considerado um cercamento de práticas e saberes populares associados ao universo feminino. A princípio, essa tese sugere um alinhamento com a hipótese do desencantamento do mundo vaticinado por Max Weber: a erradicação da bruxaria daria lugar ao estabelecimento de saberes e práticas especializadas, pretensamente técnicas e objetivas, ao passo que às mulheres, agora destituídas de sua magia, restaria o trabalho reprodutivo não pago.

Isabelle Stengers e Philippe Pignarre (2011) acrescentam uma camada à hipótese de Federici: não se trataria de desencantamento, mas mais exatamente de uma captura da feitiçaria no curso do processo de consolidação do capitalismo, esta forma muito particular de feitiçaria sem feiticeiros. No maquinário político, subjetivo e epistemológico do capital, o caráter enfeitiçante fica submetido a um aparelho centralizador, que se arroga a tarefa de codificar a verdade, as relações e os modos de existência a partir de sua própria axiomática. Daí que a paixão desmedida pela mercadoria, de que nos falamos tão agudamente Davi Kopenawa Yanomami e Bruce Albert (2015), seja condição permanentemente reforçada pelo capitalismo, ao passo que as paixões que desviam das normas sexuais e de gênero sejam condenadas, por pastores, médicos e psicólogos, como obra do demônio ou efeito de uma psique desorganizada, para ficar num exemplo quase óbvio da precisão dos dicionários.

Do marxismo heterodoxo de Walter Benjamin à cosmopolítica de Isabelle Stengers, vislumbra-se uma estranha tradição que recusa a hipótese de que o mundo tenha se desencantado; trata-se justamente de compreender os processos pelos quais o caráter enfeitiçante das coisas e das práticas foi posto a serviço do capital e de suas tristes paixões, para evocar um velho bruxo excomungado; trata-se de lançar mão de mandingas e encantamentos que ajudem a forjar escapes desse regime de captura e desestabilizá-lo. Se é verdade que o capital precisou esconjurar os feiticeiros para se estabelecer, não bastaria aqui evocar o velho ditado popular: em vez de "virar o feitiço", adotando a mesma gramática em sentido contrário, interessa-nos especular alianças com os seres e saberes, humanos e não-humanos, que sofreram e sofrem o bruto quebranto do capital, na aposta de que assim se possa conjurar outros mundos.

É nesse diapasão que a dimensão do encantamento nos interessou, como alegoria das práticas que foram violentadas, ignoradas e suprimidas em nome da representação, da unidade, da coerência, da coerção e da técnica que marcam a consolidação da tradição política e científica moderna. Saberes subalternizados, práticas menores, experimentações estéticas, devires minoritários: trata-se de convocar tudo isso que teria o condão de encantar ou contraenfeitiçar nosso presente, retomando nele a heterogeneidade, a multiplicidade e a força do pensamento especulativo. É precisamente esse o sentido evocado por Luiz Antônio Simas e Luiz Rufino (2020), quando afirmam que o contrário da vida não é a morte, mas o desencantamento, operado nestas bandas ao longo de mais de 500 anos de violência colonial. Contra a aniquilação, a tarefa do encantamento consistiria em

afirmar a vida neste e nos outros mundos - múltiplos feito as folhas - como pássaros capazes de bailar acima das fogueiras, com a coragem para desafiar o incêndio e o cuidado para não queimar as asas. Chamuscados, feridos, mas plenos e intensos, cantando por saber que a vida é voo. (SIMAS e RUFINO, 2020: 18)

A malha densa e porosa de que são compostas as coisas a serem pensadas, impregnada de tempo histórico, nos convida a uma imersão no tempo em que vivemos, de forma a não abdicarmos de nossa própria época, por mais que sejam assustadores os seus signos. Pois o presente não está à nossa espera; nos surpreende, nos escapa. Escorrega, foge, é intempestivo. Seu destino? A imprevisibilidade. Pesquisar o presente foi o desafio dos autores e autoras que compõem esse dossiê. Como articular alianças com diversos saberes de modo a nos lançarmos na tecedura de mundos outros? Percursos foram traçados, assumindo uma postura que nos impele a lembrar do que nunca soubemos (ROSA, 1993), à espreita dos acontecimentos.

Realizamos uma deambulação entre campos teóricos específicos e a complexidade do tempo que os viabilizou, apresentando, assim, um dossiê com espessura argumentativa múltipla e dialógica, de forma que o pensamento possa parar bruscamente a fim de exercitar uma atividade de leitura sobre as coisas passageiras, ou aquelas que, de forma arrogante, nos são rerepresentadas como perenes, como é o caso do fascismo, incrustado no cerne de um país que costumávamos afirmar que conhecíamos. Ao tecer em palavras experiências e entrelaçar linhas e textos variados, buscamos dar visibilidade a uma miríade de gestos atualizados por pesquisadoras e pesquisadores, cuja expressão se dá mais nos modos de pesquisar e menos no resultado da pesquisa, numa processualidade ininterrupta; pesquisas em transformação, em franca dimensão impessoal, fabricando uma experiência mutante, com desvios, forjando estratégias narrativas cujo objetivo não é a sujeição, mas a “trapaça salutar, essa esquiva, esse logro magnífico que permite ouvir a língua fora do poder, no esplendor de uma revolução permanente da linguagem” (BARTHES, 2013: 27). Na indissociabilidade entre forma e conteúdo, os trabalhos aqui apresentados encontram esteio em um exercício ético permanente, que toma o ato do pensamento como prática transformadora daquele que pensa (FOUCAULT, 2007).

Trata-se de um dossiê de caráter assumidamente ético-político, forjado a partir de um exercício interpretativo ativo sobre fragmentos do tempo presente. Tais fragmentos são como grãos com os quais semeamos o exercício da crítica, nunca realizado de forma distanciada em relação ao burburinho da cidade e ao acaso dos acontecimentos históricos. Ainda não refeitos da violência institucional do neofascismo no Brasil, insistimos na responsabilidade com os campos em que nos encontramos, imersos na época tensa em que se pensa e faz ciências humanas no Brasil. Um leque de questões heterogêneas é aqui apresentado, mas a ausência de um ponto de ancoragem não dispersa os objetos através dos quais inauguramos textos e intervenções. Para seguir enfrentando as sórdidas estratégias publicitárias e mercadológicas em curso até mesmo no espaço universitário, ousamos requerer leitores atentos: uma atenção importante às mutações da política, espaço e experiência em que o lento e hesitante exercício do pensamento retoma seu lugar diante de palavras ocas e jargões sedutores. Para não sermos enfeitados como intelectuais desprovidos de compreensão histórica, buscamos revidar a caracterização dos quadros fantasmagóricos da urbe com análises atentas à amplitude do feitiço neoliberal sobre nossas existências: feitiço e encantamento não são correspondentes pontuais do fetichismo da mercadoria. O inusual exercício crítico de pensadores e pensadoras aqui citados nos ajuda a fabular diásporas, exílios e presenças cambiantes na cidade e na história, afirmando, como contrapartida aos feitiços empobrecedores, os encantamentos engendrados com a devida

preocupação materialista; uma atitude ética de cultivar o mal estar com o presente a fim de dar vazão a modos de vida disruptivos ante as prisões cishetero-normativas, da branquitude, coloniais, fascistas e capitalistas que nos cercam. Magia do pensamento que convida a compreendermos a dignidade do nosso tempo, sem deixar de lado os enfrentamentos institucionais e históricos que são necessários para que a reflexão híbrida, com a experimentação de novas racionalidades e sensibilidades, restitua o desejo de continuar pensando, intervindo, multiplicando ações pedagógicas feitas no calor do momento, sempre lançadas à luta irretocável contra o fascismo.

Os artigos aqui apresentados são oriundos de investigações debruçadas em livros, atentas à politização da existência de minorias, preocupadas com a densidade de categorias passíveis de serem pensadas com o auxílio de distintas cosmologias, e revelam problematizações realizadas num amplo diálogo com campos do conhecimento, tensionadas com temas incontornáveis do campo da educação, da saúde, das artes e dos movimentos sociais; eles constituem um convite para pensar o presente rumo à coprodução de outros mundos e modos de existência que rompam com as feitiçarias que tentam capturar nossas vidas. Lançamo-los ao mundo para que se aliem aos movimentos mais interessados em dissipar a fumaça que se ergue diante de nosso pensamento, na aposta de que possam ajudar a abrir caminhos para fora de nossa longa noite.

Referências

- ANTUNES, P. F. R. Marx e o “caráter de fetiche/feitiço”: omissões e equívocos. De uma tripla definição a uma crítica a Adorno. *Problemata: Revista Internacional de Filosofia*, 10 (1): 171-193, 2019.
- BARTHES, Roland. *O prazer do texto*. São Paulo: Perspectiva, 2013
- BENJAMIN, W. “A obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica”. In: CAPISTRANO, T. (org.). *Benjamin e a obra de arte: técnica, imagem, percepção*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2015. pp. 9-40.
- FEDERICI, Silvia. *Calibã e a bruxa: mulheres, corpo e acumulação primitiva*. São Paulo: Editora Elefante, 2017.
- FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2007.
- KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.
- MARX, Karl. *O Capital: crítica da economia política*. Livro III. Tomo II. São Paulo: Nova Cultural, 1985.
- PIGNARRE, Philippe; STENGERS, Isabelle. *Capitalist Sorcery: Breaking the Spell*. Palgrave Macmillan, 2011.
- ROSA, Guimarães. *Magma*. SP: Editora Nova Fronteira, 1997 (póstumo)
- SIMAS, Luiz Antonio; RUFINO, Luiz. *Encantamento: sobre política de vida*. Rio de Janeiro: Mórula Editorial, 2020.

Feitiços e fetiches: entre encantamentos ásperos e contraencantamentos belos

*Danichi Hausen Mizoguchi*¹
*Marcelo Santana Ferreira*²
Universidade Federal Fluminense

Resumo: O presente artigo toma como plano analítico a dimensão de encantamento do fascismo, do racismo e do capitalismo. Entre feitiços e fetiches, trata de atravessar o aspecto quase mágico destas experiências econômicas e políticas que, de algum modo, insistem em habitar nosso espaço-tempo. Todavia, diante da aspe-reza deste maquinário, busca também insinuar a presença de outros feitiços – con-traencantamentos belos que nos fazem apostar em mundos e vidas outras.

Palavras-chave: fetiche; Brasil; subjetividade.

¹ Mestre e doutor em Psicologia pela UFF, PPG Estudos da Subjetividade, Professor de Psicologia Social do Instituto de Psicologia da UFF e do Programa de pós-graduação em Psicologia: Estudos da Subjetividade/UFF-Niterói.

² Mestre e doutor e Psicologia pela PUC/RJ, Professor de Psicologia Social do Instituto de Psicologia da UFF e do Programa de pós-graduação em Psicologia: Estudos da Subjetividade/UFF-Niterói.

Incantations and fetishes: between rough enchantments and beautiful counter-enchantments

Abstract: This article takes the enchantment dimension of fascism, racism and capitalism as an analytical plan. Between incantations and fetishes, it tries to traverse the almost magical aspect of these economic and political experiences that, somehow, insist on inhabiting our space-time. However, given the roughness of this machinery, it also seeks to insinuate the presence of other spells – beautiful counter-enchantments that make us bet on other worlds and lives.

Keywords: fetish; Brazil; subjectivity.

Hechizos y fetiches: entre encantamientos ásperos y hermosos contraencantamientos

Resumen: Este artículo toma como plan de análisis la dimensión encantada del fascismo, el racismo y el capitalismo. Entre hechizos y fetiches, intenta recorrer el aspecto casi mágico de estas experiencias económicas y políticas que, de alguna manera, insisten en habitar nuestro espacio-tiempo. Sin embargo, dada la rudeza de esta maquinaria, también busca insinuar la presencia de otros hechizos, bellos contraencantamientos que nos hacen apostar por otros mundos y vidas.

Palabras clave: fetiche; Brasil; subjetividad.

Feitiço e fetiche são termos advindos de uma mesma raiz etimológica. Ambas têm origem nos termos latino *facticius*, que indica algo artificial ou sobrenatural, e *facere*, que significa fazer. Trata-se, sempre, portanto, de fazer algo além da natureza. A palavra feitiço, já pertencente à última flor do Lácio, foi levada para a África pelos colonizadores, e de lá voltou para a Europa com os colonizadores franceses já como *fétiche* – que, aqui, na língua portuguesa, tornou-se fetiche. São, evidentemente, termos que indicam um encantamento do mundo – termos que sinalizam a possível presença, entre nós, de algo supostamente sobre ou supranatural, místico, escondido, mágico – e que no presente artigo gostaríamos de tomar como categorias analíticas que nos ajudam a perceber aquilo que somos e as ultrapassagens possíveis.

Diante dos avanços relativamente recentes do maquinário subjetivo agressivo explicitado e vitaminado pelos despudores globais da extrema-direita, pelo paroxismo neoliberal, pela insistência dos machismos, das transfobias, das homofobias, dos racismos, dos capacitismos e de todo tipo de cisão binária medíocre e mortífera na superfície comum de existência, não são poucos os pesquisadores que indicam que vivemos um espaço-tempo de desencantamento – do concreto, do mundo, da vida. Para esta chave de compreensão política, reencantar as coisas seria a tarefa militante e ética de um mundo por vir.

Desde Max Weber, passando por Theodor Adorno, Max Horkheimer, Edgar Morin, Ilya Prigogine, Isabelle Stengers, Pierre Bordieu e Silvia Federici, entre outros, há a detecção de tal desencantamento, que, no mais das vezes, seria provocado pela junção insossa e hiper-material entre o capital explorador, a religião protestante e a ciência positivista. Talvez bastasse citar um excerto breve de Weber, datado do começo do século passado, como ponto genético do fio, para que entendamos a visada:

Quanto mais o pensamento sobre o ‘sentido’ do mundo se tornou sistemático, quanto mais o próprio mundo passou a ser racionalizado na sua organização exterior, quanto mais se sublimou a experiência consciente dos seus conteúdos irracionais, tanto mais – num exato paralelismo com tudo isso – aquilo que constituía o conteúdo específico do religioso começou a tornar-se mais alheio ao mundo, mais estranho à vida organizada. E não foi só o pensamento teórico que desencantou o mundo, ao conduzir por essa via, mas também, precisamente, a tentativa empreendida pela ética religiosa para racionalizar o mundo em termos éticos práticos. (WEBER, 2006: 355)

Porém, avancemos cronologicamente um pouco mais e encontremos Prigogine e Stengers, já no final do século XX:

Fizemo-nos eco do lamento segundo o qual a ciência, e a física em particular, desencanta o mundo. Mas ela desencanta precisamente por que o diviniza e nega a diversidade e o devir naturais [...] em nome de uma eternidade incorruptível, única de ser pensada com verdade. O mundo da dinâmica é um mundo “divino” no qual o tempo não ataca e o nascimento e morte das coisas estão definitivamente excluídos. (PRIGOGINE; STENGERS, 1997: 204)

Por mais que entendamos a tese e em alguma medida a acompanhemos, gostaríamos de insistir em uma outra vereda. Seguindo a curiosa tradição marxista inventada por Walter Benjamin, gostaríamos de pensar uma diagramática – ou, no limite, uma analítica – da magia para forjar grades de compreensão da experiência espessa do contemporâneo. Em outros termos, gostaríamos de pensar que a miséria do nosso mundo não abdica de todo de um aspecto mágico, e que talvez seja importante pensar em contrafeitiços como estratégias de enfrentamento aos enfeitiçamentos por demais duradouros que nos fazem ser o que somos. Assim, diagnosticar a dupla face do fetichismo se torna uma tarefa urgente, sem a qual permaneceremos sob o encanto desencantado do mundo que nos foi legado por um ilusionismo desinteressado pela vitalidade expressa nos pequenos e grandes gestos revolucionários e estéticos que apostaram e apostam em vidas outras.

O feitiço de lá

No dia 30 de janeiro de 1933, ocorreu o *Machtergreifung* – a ascensão do Partido Nazista alemão ao poder. Evento assombroso, dentre outros motivos, por, ao menos em um primeiro momento, ter se efetivado a partir das regras da institucionalidade clássica da democracia representativa: era a força do povo, manifestada através do parlamento, que elevava Hitler à condição de chanceler. Não era golpe, não era tanque, não era arma: era outra coisa, uma coisa inédita e surpreendente – e essa outra coisa, não menos violenta e real do que a guerra em que culminou, precisava ser compreendida.

Poucos meses depois, assombrado com o fenômeno político que ganhava terreno na Europa, Wilhelm Reich (2019) publicou *Psicologia de massas do fascismo*. Para ele, em suma, o que ocorria na Alemanha era a expressão da estrutura irracional do caráter do homem médio, cujos impulsos estariam reprimidos há tempos, e que naquele momento ganhavam passabilidade pública. O recado analítico explícito que Reich dava, especialmente a seus companheiros marxistas que acreditavam estar diante de um fenômeno gigantesco de alienação popular, era que as massas não haviam sido enganadas: as massas desejaram o fascismo – e não haveria modo de enfrenta-lo se essa máquina desejante não fosse compreendida e desviada.

Algumas décadas depois, em 1976, inspirado especialmente pelo telegrama 71, o último enviado por Hitler a seus generais, em que o *Führer* dizia que se a guerra estava perdida, a nação deveria perecer, Paul Virilio irá definir o fascismo como o estabelecimento de um estado suicidário – o que, definitivamente, não é sinônimo de um estado totalitário. Essa era a maneira do pensador francês evidenciar que as experiências lideradas por Hitler e Mussolini, evidentemente genocidas e *holocásticas*, não conduziam apenas à morte de grupos específicos – por mais que, evidentemente, tivessem alvos privilegiados e primeiros. Em outros termos, o que Virilio (1976) indicava era que o fascismo gestava e gerenciava continuamente não apenas a catástrofe alheia, mas também sua própria catástrofe – e que gestar e gerenciar essa catástrofe total era seu gesto ininterrupto.

Em *Origens do totalitarismo: antissemitismo, imperialismo, totalitarismo*, Hannah Arendt implicará os elementos desejantes daquilo que chamou de banalidade do mal a uma espécie de magia carismática – ou, em outros termos, a um estranho feitiço.

O “feitiço” com que Hitler dominava os seus ouvintes foi reconhecido muitas vezes. O estranho magnetismo que Hitler irradiava com força era devido a crença fanática que ele tinha em si mesmo, em sua competência sobre qualquer assunto, e no fato de que

qualquer parecer que emitisse – fosse a respeito dos efeitos nocivos do fumo ou sobre a política de Napoleão – sempre podia ser incluído numa ideologia que pretendia abranger todas as coisas do mundo. (ARENDDT, 2012: 355)

Se as massas desejaram o fascismo e o fascismo, mais do que totalitário, era suicidário, era, então, um estranho desejo pela aniquilação da vida – da vida de grupos específicos, certamente, mas também da própria vida, da vida em geral, da vida nua – que ganhava terreno na Europa. Cumpriria, assim, a destinação que nossos esforços analíticos não redundem na dicotômica psicopatologia dos líderes do nazifascismo e nem na consideração de um caráter inamovível das massas. Era algo limiar, uma zona cinzenta, como costumava afirmar Primo Levi sobre as questões éticas oriundas do estudo dos campos de concentração, como *Auschwitz*. Se havia ali um feitiço, era necessariamente um feitiço mortífero, um feitiço antiféiço, um feitiço que desencantava o mundo: um feitiço que, por princípio, se voltava contra o feiticeiro – e que, ao se voltar contra o feiticeiro, paradoxalmente, cumpriria seu estranho fim ao levar tudo e todos ao fim.

O feitiço de cá

Em outubro de 1933, acompanhado pela orquestra Diabos do Céu, conduzida pela batuta de Pixinguinha, Sylvio Caldas gravou “Lenço no pescoço”, um samba composto por um autor desconhecido chamado Mário Santoro. Neste samba, cantava-se, em primeira pessoa do singular, o autorretrato de um típico malandro carioca: “Meu chapéu do lado / Tamanco arrastando / Lenço no pescoço / Navalha no bolso / Eu passo gingando / Provoco e desafio / Eu tenho orgulho em ser tão vadio”.

Apesar de vez que outra serem enquadrados pela Lei da Vadiagem, os malandros, evidentemente, circulavam com certa tranquilidade pela capital brasileira em meados da década de 1930. “Lenço no pescoço”, evidentemente, não foi o primeiro samba a tomar este modo astucioso de vida, característico das regiões centrais da capital fluminense, como inspiração – e sequer era o mais enfático ou violento na louvação, o que se percebe na comparação, apenas para citar dois exemplos de machismo radical, com “Amor de malandro”³, de Francisco Alves, Freire Júnior e Ismael Silva ou com “Mulher de malandro”⁴, de Heitor dos Prazeres. Todavia, foi o primeiro a ter a exibição pública vetada pela Confederação Brasileira de Radiodifusão – uma instituição criada por empresários a fim de defender os intentos das emissoras de rádio e que designara uma comissão de censura com plenos poderes para vetar a publicização de canções “em nome da moralidade e do respeito às autoridades constituídas” e que no dia 10 de outubro de 1933, fez sua vítima inaugural: o samba de Santoro, que teve sua veiculação proibida em todas as rádios do país.

O que poucos sabiam é que o desconhecido Mario Santoro, que assinava oficialmente a música, era o codinome de Wilson Batista – um sambista que, àquela altura, já gozava de razoável fama. Diz-se que ele e Noel Rosa dividiam o coração de uma dançarina de uma boate na Lapa. Talvez por isso, Noel, que à época já era

³ Vem, vem / Que eu dou tudo a você / Menos vaidade / Tenho vontade / Mas é que não pode ser / O amor é o do malandro / Oh, meu bem / Melhor do que ele ninguém / Se ele te bate / É porque gosta de ti / Pois bater-se em quem / Não se gosta / Eu nunca vi.

⁴ Mulher de malandro sabe ser / Carinhosa de verdade / Ela vive com tanto prazer / Quanto mais apanha a ele tem amizade / Longe dele tem saudade / Longe dele tem saudade / Ela briga com o malandro / Enraivecida, manda ele andar / Ele se aborrece e desaparece / Ela sente saudade / E vai procurar / Longe dele tem saudade / Muitas vezes / Ela chora / Mas não despreza o amor que tem / Sempre apanhando e se lastimando / E perto do malandro / Se sente bem.

uma celebridade, se juntou à grita crítica em relação à canção de elegia à malandragem, e, como resposta, compôs o samba “Rapaz folgado”, em que se contrapunha, verso por verso e detalhadamente, inclusive fazendo uso dos mesmos vocábulos, à música do rival amoroso: “E tira do pescoço o lenço branco / Compra sapato e gravata / Joga fora essa navalha / Que te atrapalha”.

Era o início de uma das mais célebres tretas da conversa infinita que a música popular brasileira mantém consigo mesma – citando-se ininterruptamente, em uma endogamia por vezes doce e por vezes ácida, mas, no mais das vezes, rica e prolífica na linha evolutiva do nosso cancionário. Entre a galhofa e a hostilidade, o troco de Wilson Batista não poderia tardar, e veio com “Mocinho da Vila” – título que, identificando de modo jocoso o adversário, talvez já bastasse por si só no ringue erótico e criativo: “Você que é mocinho da Vila / Fala muito em violão, barracão e outros fricotes mais / Se não quiser perder o nome / Cuide do seu microfone e deixe / Quem é malandro em paz”.

A resposta de Noel, talvez a mais famosa dentre as canções da polêmica, foi “Feitiço da Vila” – e é justamente ela que, de modo explícito, demonstra uma de nossas magias mais duradouras e hediondas: a raça e o racismo. É nela que a tensão existencial identitária e excludente entre os dois compositores – ou, dito de outro modo, a mônada que através do samba explicita a tensão existencial identitária e excludente que estrutura o Brasil – chega ao paroxismo, forçando o aparecimento da entonação racista na lírica de um de nossos maiores e mais importantes compositores:

*Quem nasce lá na Vila
Nem sequer vacila
Ao abraçar o samba
Que faz dançar os galhos
Do arvoredo e faz a Lua
Nascer mais cedo*

*Lá em Vila Isabel
Quem é bacharel
Não tem medo de bamba
São Paulo dá café
Minas dá leite
E a Vila Isabel dá samba*

*A vila tem um feitiço sem farofa
Sem vela e sem vintém
Que nos faz bem
Tendo nome de princesa
Transformou o samba
Num feitiço decente
Que prende a gente*

*O Sol da Vila é triste
Samba não assiste
Porque a gente implora
Sol, pelo amor de Deus
Não vem agora
Que as morenas
Vão logo embora*

*Eu sei por onde passo
Sei tudo o que faço
Paixão não me aniquila
Mas tenho que dizer
Modéstia à parte
Meus senhores
Eu sou da Vila!*

*A zona mais tranquila
É a nossa vila!
O berço dos folgados
Não há um cadeado no portão
Pois, lá na vila, não há ladrão.*

Era, em suma, uma canção de afirmação e de apropriação da classe média letrada carioca em relação ao samba – o que se fazia, ali, como negação identitária de suas antíteses. Noel Rosa – mais branco do que preto, de classe média, estudante de Medicina – simultaneamente defende-se e ataca Wilson Batista – mais preto do que branco, de origem pobre, meio ladrão – ao fazer a defesa de uma certa conceituação de samba – sem farofa, sem vela e sem vintém, logo, distante de suas origens próximas ao candomblé e às amplas matrizes africanas. Era, enfim, a defesa política de um feitiço idealmente asséptico e puro – no limite, um feitiço eugenista e higienista que, envolvendo por dentro o próprio samba, uma das soluções mais belas do longo acervo que o Brasil criou para enfrentar a miséria do legado racista e escravocrata que, ainda assim, o estrutura eternamente, como uma forma imanente, poderia se virar contra o próprio feiticeiro: um feitiço que, como tantos outros, se prendia à tarefa de prender a gente – um feitiço que, reiterado, repetido e redivivo, nos enclausura há mais de 500 anos e do qual temos uma enorme dificuldade de escapar. E, diante deste feitiço insistente, entramado inclusive nas redes finas da resistência, como, por exemplo, o samba, só nos resta perguntar: que outros feitiços podem nos tornar outros?

Fetiches da mercadoria

O capitalismo como religião é um texto curto, escrito ainda na juventude de Walter Benjamin (2013). Com prospecções ainda em rascunho, é um conjunto de notas que aponta para um exercício mais amplo a ser feito pelo próprio pensador ou, quem sabe, tardiamente pelos leitores interessados em seus ensaios híbridos. Na crítica ao capitalismo feita pelo pensador alemão, os princípios ordenadores da experiência religiosa estão dispersos na necessidade de uma realidade cultural interminável, sem possibilidade de se realizar a expiação da culpa – o que, contemporaneamente, Maurizio Lazzarato (2014) tem chamado de um governo do homem endividado. Em outros termos, Benjamin insinua que a culpa – ou a dívida – é parte integrante da experiência de si no cerne do capitalismo – e o índice de 80 % de famílias endividadas no Brasil em 2022, após seis anos do mais intenso neoliberalismo conduzido pelo ministro Paulo Guedes, é um atestado incontornável disso.

Na definição de Benjamin (2013: 21),

o capitalismo é uma religião puramente cultural, talvez a mais extremada que já existiu. Nele, todas as coisas só adquirem significado na relação imediata com o culto; ele não possui nenhuma dogmática, nenhuma teologia. Sob esse aspecto, o utilitarismo obtém sua coloração religiosa. Ligado a essa concreção do culto está um segundo traço do capitalismo: a duração permanente do culto”.

O culto interminável lança coisas e pessoas em uma pragmática da descartabilidade, e, assim, por exemplo, uma tentativa de golpe de Estado pode ser rapidamente esquecida pela supremacia de notícias correlatas e sua gestão eficiente ou pelo fascismo do interesse massivo.

Na abordagem teórica articulada por Walter Benjamin em sua análise da religião capitalista, aura, fantasmagoria e fetiche, com sentidos simultaneamente próximos e divergentes, são termos fundamentais, que lançam os leitores a uma

transdiscursividade, sem que uma expressão prevaleça necessariamente sobre a outra. Essas conceituações, porém, só se tornam úteis se conseguirmos reconhecer a inconclusividade imanente das categorias apenas aparentemente transcendentem em curso no pensamento de Benjamin. De todo modo, recorreremos a tais conceitos para, diante da catástrofe e do tempo – leia-se, da nossa catástrofe e do nosso tempo –, insistir de modo materialista histórico no resgate de um encantamento específico do mundo em ruínas imposto pelo encantamento ardiloso e brutal do capitalismo contemporâneo.

De acordo com as indicações anteriores, há em Benjamin o uso insistente de palavras e conceitos com sentidos paradoxais e com contradições que sustentam uma dialética em suspenso. De todo modo, não é usual uma teoria materialista que não renuncie a conceitos tão próximos de uma magia. Walter Benjamin não entende essas categorias de forma dicotômica ou substancialista. Assim se dá com o conceito de aura, perceptível a partir de uma distância que não é absoluta em relação à coisa vista e nem apreensível a partir de uma proximidade não crítica em relação à própria coisa, distância e proximidade são termos em curso na dialética em suspenso de Walter Benjamin, uma forma de pensar que se realiza como projeto crítico. A crítica é parte indissociável da arquitetura do pensamento de Benjamin, testemunha de vida e de morte do exemplar do perigo que todos corremos sob a égide do nazifascismo – aqui e acolá, ontem e hoje.

Tomemos, por exemplo, o caso do conceito de fantasmagoria. Do ponto de vista urbano, ela implica numa labilidade das construções e em sua impermanência, podendo ser recuperada por intermédio da duração breve das construções arquitetônicas, além da importância que a modernidade urbana teve para a centralidade da dominação burguesa, expandindo uma visada doméstica sobre os espaços urbanos em Paris do século XIX, palco de uma ampla reconfiguração baseada no uso do ferro, concreto e vidro, servindo de referência para a urbanização em diversos lugares do mundo, como o Rio de Janeiro do século XIX, tornada metrópole que ainda hoje escamoteia aspectos de sua história em espaços obliterados ou ocluídos pela visibilidade empresarial e estatal. Que, no entanto, insistem em serem regurgitados pela intermitente reforma urbana, que reivindica, a cada repetição, a continuidade da modernidade pela via da exasperação dos cidadãos e pela inconclusividade da exclusão de quem vive e faz a cidade em nome da sobreposição de uma racionalidade voraz que avança para a frente, destituindo o passado de sua força de expressão. Qualquer brecha histórica exige do passado um aparecimento não canônico – e do intérprete do passado uma paradoxal atenção ao presente, contexto em que aquele exige, mais uma vez, ser visto e narrado.

A fantasmagoria se coaduna ao conceito de fetiche, usado de forma idiossincrática por Walter Benjamin. Em carta enviada a seu amigo Gershom Scholem no dia 20 de maio de 1935, Benjamin conta que estava trabalhando mais uma vez em sua obra das *Passagens*, composição monumental e eternamente inconclusa, iniciada ainda na década de 1920, cujo ponto nodal era o desenvolvimento de um conceito clássico: o caráter de fetiche da mercadoria. Ele considerava que a noção ofertava condições teóricas aptas a revelar a origem histórica das passagens parisienses e de toda imagética do século XIX, gênese dos modos de controle postos em prática pelo capitalismo no século vindouro.

O fetichismo da mercadoria é apresentado por Benjamin(2018) nas *Passagens* a partir do fenômeno descrito por Karl Marx em seus *Manuscritos Econômico-Filosóficos*, datados de 1844, como *alienação de si*, processo que chega ao paroxismo ao transformar tudo – ou quase tudo – em mercadoria. Na leitura

marxista, o processo inicia-se com a alienação do indivíduo em relação ao seu próprio trabalho e culmina na reificação do humano e do mundo.

Toda mercadoria eclipsa as relações de trabalho nela impressas, sem as quais jamais chegaria a circular comercialmente. Ou seja, toda mercadoria brilha como um objeto supostamente inanimado, porém, carregando consigo relações vivas e ocultas: em outros termos, toda mercadoria traz consigo uma espécie de estranha fantasmagoria cujo tom fetichista origina-se do ocultamento do caráter inescapavelmente sóciopolítico do trabalho. O fulgor fascinante de seu brilho misterioso oblitera as desigualdades e opressões envolvidas em sua confecção supostamente autônoma e separada dos trabalhadores que a produziram.

Na já citada obra das *Passagens*, Walter Benjamin (2018) narra a cena de uma Exposição Universal, onde o feitiço do capital se apresenta nas máquinas de fiar e tecer que trabalhavam ensandecidamente, enquanto milhares de pessoas observavam tranquila e passivamente, sem pressentir que o reino do humano sobre este planeta havia terminado. Sob o feitiço do capital, as condições de possibilidade para a experiência crítica ficam distorcidas, já que, nele, a alienação e a subordinação tornam-se dissimuladas, diferentemente do caráter explícito – no limite, pornográfico – dos regimes institucionalmente escravagistas ou feudais. Em uma sociedade em que a divisão do trabalho forjou duas classes, imagens enfeitiçadas e enfeitiçadoras dissimulam a tensão entre o desejo de não ser mercadoria própria da classe proletária – e o desejo de levar a exploração ao ápice por parte da burguesia.

O fetiche da mercadoria, por exemplo, se explica pelo fascínio exercido pelas mercadorias sobre as massas convidadas ao delírio da participação passiva no projeto maquínico e espetacular da dominação burguesa. Nesse jogo econômico, social e político, o conceito de fetiche se presta a tentar explicar o poder das mercadorias. Em *O capital*, Marx (ANO) demonstrou com clareza a ambiguidade do capitalismo – ambiguidade perceptível, por exemplo, nas máquinas mencionadas por Benjamin, que intensificam a exploração em vez de produzirem o que amplamente podemos chamar de um bem viver. Ciente teórica e existencialmente do caráter ilusionista deste processo, Walter Benjamin indica, ainda no livro das *Passagens*, que o elemento nodal na instauração do processo de dominação, junto, evidentemente, da acumulação primitiva, é o fetiche da mercadoria – ou o feitiço das mercadorias que nos encantam, transtornam e transformam até que nós mesmos, mais uma vez entre o feitiço e o feiticeiro, tornemo-nos a nós mesmos mercadorias.

O feitiço do tempo

No dia 8 de janeiro de 2023, o Brasil viveu uma tentativa de golpe de Estado simultaneamente inusitada e óbvia pelos praticantes daquilo que chamamos de um fascismo tropical (MIZOGUCHI; FERREIRA; BARROS, 2022). A impossibilidade de aceitação da derrota eleitoral dos herdeiros de Hitler e Mussolini, ocorrida cerca de dois meses antes, precipitou a movimentação alopurada em que as sedes dos três poderes federais foram atacadas, invadidas e vandalizadas diante das câmeras que irradiaram as imagens excessivamente simbólicas para o mundo todo.

Dentre muitas outras coisas, as hordas conservadoras profanaram objetos ganhos pelo Brasil em idos tempos, como, por exemplo, um relógio raro dado de presente por Dom João VI em 1808. É sintomático que um objeto de valor histórico, que se prestava a marcação cronológica do tempo, tenha sido alvo da turba

golpista. Em última análise, talvez se trate, ali, de uma questão eminentemente temporal – de um triste feitiço que não se faz sem a presença de uma determinada direção temporal, já que, ao fim e ao cabo, tratava-se da imposição da continuidade temporal catastrófica e colonial do fascismo e sua aliança explícita com o capitalismo neoliberal.

São curiosas as imagens de um pensamento, em seu cerne mais ativo, que aparecem na estranha formulação filosófica temporal de Walter Benjamin: anjos assustados premidos pelo acúmulo de corpos e despojos do passado e empurrados pela tempestade do progresso; anjos imperfeitos que se apresentam a Deus e desaparecem para sempre (BENJAMIN, 2008). Se o tempo não é uma linha reta repleta de pulsações quantitativa e qualitativamente equivalentes, mas comporta cesuras, ranhuras, porosidades e pervivências que podem se apresentar de infinitas formas ao presente, isso permite que reconheçamos a sua provisoriedade – a provisoriedade do instante, certamente, mas também a provisoriedade maleável do passado. Desde essa acepção conceitual de tempo e de história, o passado estaria submetido a um ininterrupto processo de construção que somente seria legível a partir da destruição dos falsos continuísmos e das abstrações, e destruí-los em nome de outros passados e outros presentes seria uma das tarefas que Benjamin lega aos historiadores. Se a repetição só se dá uma vez, é justamente a essa vez que se agarram as tendências revolucionárias que entendem que a espantosa conexão entre passado e presente requer um desdobramento interpretativo sem o qual o mundo não se tornará outro – outro do feitiço do fascismo, outro do feitiço do racismo, outro do feitiço do capital.

O presente histórico não pode usar as suas melhores forças para recuperar de forma monolítica e uníssona o passado, já que, em relação ao passado, só podemos estabelecer um tipo de experiência ética e criativa. Se a interrupção temporal revolucionária deve permitir que os vivos e os mortos sejamos honrados, é preciso que o conceito de tempo entre na disputa de sentidos à esquerda do campo político – esquerda necessariamente antifascista, antirracista e anticapitalista. No conjunto de notas organizado por Gustavo Racy, eis a definição que Walter Benjamin (2020: 78) faz: “O conceito de tempo histórico forma uma antítese à ideia de contínuo temporal”.

A crítica benjaminiana aos modelos historiográficos se dá em *Teses sobre o conceito de história*, texto escrito próximo ao ponto mais alto do desespero vivido por ele em 1940, ano que leva a cabo o suicídio já projetado em anos anteriores, à medida que o vulto do nazismo encobre a Europa. Trata-se de um texto fragmentário e fulgurante, um palimpsesto expressivo da admiração de Walter Benjamin por autores iconoclastas, como, por exemplo, Karl Kraus, o resmungão (ou, em alemão, *der Nögler*) – dramaturgo, poeta e crítico feroz do jornalismo nas primeiras décadas do século XX.

O artista demolidor homenageado em uma das edições de *Rua de mão única*, (BENJAMIN, 2012) especialmente no célebre aforisma intitulado *Monumento ao guerreiro*, inspirou Benjamin na proposição da imagem do caráter destrutivo – um caráter, em suma, atento às possibilidades imanentes de se forjar caminhos por entre as ruínas, proposição micrológica da implosão das pretensões hegemônicas no campo do conhecimento e da cultura que talvez nos seja útil para pensar a atualidade histórica brasileira tão próxima ainda de seus fascismo, de seu racismo e de seu capitalismo.

Walter Benjamin faz uma rápida e importante homenagem a Karl Kraus:

Em uma armadura antiquíssima, sorrindo ferozmente, um ídolo chinês, brandindo nas duas mãos a espada desembainhada, ele dança a dança de guerra diante do mausoléu da língua alemã. (BENJAMIN, 2012: 45)

A grande preocupação com a decadência da língua alemã não despistou Kraus de sua guerra com seus contemporâneos, substrato inspirador para a crítica destrutiva do continuísmo histórico em Walter Benjamin.

Para fazer valer um desdobramento revolucionário do tempo, é preciso lançar mão das forças da rememoração e do esquecimento. Benjamin (2005) faz a seguinte afirmação na Tese XV sobre o conceito de história: “A consciência de fazer explodir o contínuo da história é própria das classes revolucionárias no instante de sua ação” (BENJAMIN apud LOWY, 2005: 123). Destruição é parte do repertório crítico diante de um mundo em acelerada destinação a catástrofe. Romper a hermenêutica do passado viabiliza que as gerações atuais e as futuras se comprometam a compreender as gerações precedentes, espezinhas pelo triunfo que forjou alguns documentos de cultura que são, simultaneamente, documentos de barbárie.

A crítica destruidora pode restituir ao tempo a possibilidade de um desdobramento crítico. Para tanto, a representação do eu não pode ser um balcão de negócios no jogo universitário. Sofrimentos alheios duram pouco no mercado de ações das mídias contemporâneas, já que certamente um sofrimento ainda maior objetivará nossa atenção, uma violação ainda mais grave fragilizará as minorias e o uso não crítico das mesmas ferramentas de sustentação do culto capitalista eliminará a intelectualidade de seus postos mais dignos, reservando aos *influencers* e aos comediantes seduzidos pelo fascismo a cátedra frágil que durará o tempo de algumas postagens. A palavra pública foi arrancada do intelectual que exercia parte significativa de seu itinerário na resposta a demanda de diálogos provocativos e formativos, restando a presumível condição de estrela que se propaganda a si mesma, proclamando a importância das coisas fáceis, lançando ao túmulo o exercício amplo e inconcluso do pensamento.

Cada geração é dotada, de acordo com a perspectiva benjaminiana, de uma “fraca força messiânica” (BENJAMIN, 2008: 223), uma débil habilidade para captar a convergência de tempos, o apelo inacabado do passado que tenderá, assim, a ser eticamente narrado, conforme o tempo continue a passar. Abordamos dois sentidos de messianismo que são amplamente concorrentes: o messianismo mitigado do capitalismo como regime do desespero – notas de dinheiro com menções a personagens históricos ou a apelos religiosos, a renovação ininterrupta do que é velho pelo faro mordaz da moda – e o messianismo como regime complementar ao exercício ativo, a partir de uma reminiscência, de persistir na heterogeneidade do passado, de continuar escavando o que foi enterrado e silenciado.

Trata-se, aqui, de um messianismo como o exercício ativo de continuar escavando o que foi enterrado e silenciado: salvar o passado do esquecimento para poder continuarmos vivos – retirar a tradição das mãos dos vencedores que não permitem nem que os mortos estejam em paz. Destruir a falsa finalização, ampliar o espaço de jogo e atentar-se para as fulgurantes conexões entre os tempos históricos é uma forma de defender uma dialética em suspensão, que, distintamente da clássica dialética hegeliana, nunca se resolve – ou seja, a tensão que não se encaminha a um destino necessário, ou, por outra, que se encaminha para um destino não necessário.

A comunidade de leitores composta pelos estudantes e pelos críticos não destitui a grandiosidade da tarefa infinita do pensamento e nem decompõe a pre-

sença das obras que nos inquietam e nos mobilizam. A crítica é um exercício afinado com as ruínas do presente, mas procura recolocar em jogo o que se considerava já terminado. Os adoradores de lugares enunciativos substancialistas jamais poderão entender a força demolidora de uma rememoração, que não é confirmação do já dado, mas abertura para o imprevisível. Interrompendo a marcha continuísta do tempo histórico, o passado deixa de ser “coisa” e passa a ser parte do trabalho que se realiza com a tradição, que necessita ser arrancada das mãos dos conformistas, já que “leva consigo um índice secreto pelo qual ele é remetido à redenção” (BENJAMIN *apud* LOWY, 2005: 48).

Contra a eloquente defesa da demagogia e da impostura acadêmica e política diante da crescente produção de vítimas, o conceito de aura pode ser um importante antídoto. Pensar inclui um exercício que não se esvai na proximidade absoluta e nem no distanciamento radical. A aura de um objeto artístico viabilizava que seu fascínio jamais fosse diluído por uma extorsão faminta, em jogo na reprodutibilidade de obras de arte, como é o caso paradoxal do cinema, usado de forma eficaz pelo fascismo, mas dotado de uma força explosiva, ainda capaz de acolher o trauma das massas a partir da estética do choque. Nem totalmente perto, nem transcendente.

Os artistas e teóricos que influenciaram a escrita de Walter Benjamin se recusaram a abandonar suas próprias épocas. A pertença a tal *phyllum* faz com que o feitiço do reconhecimento apressado não deve interromper a crítica ao fetichismo da mercadoria no culto intermitente do capitalismo. Uma tese é uma imagem, que encontra na linguagem a possibilidade de desdobramento de seus possíveis sentidos. A teologia citada por Walter Benjamin em textos esparsos e, de forma mais concentrada, o supracitado testemunho intitulado *Teses sobre o conceito de história* encaminha uma conceituação espessa do tempo e uma preocupação política com os apelos dos vencidos e com a continuidade da vitória dos inimigos: salvar o passado do esquecimento para recolhermos do presente, uma feição “do presente que se dirige [ao próprio] presente” (BENJAMIN, 2008: 224, parcialmente modificado por nós) – impor, diante do tempo, outros feitiços.

Outros feitiços

Em 2002, no álbum *Eu não peço desculpas*, gravado conjuntamente com seu amigo Jorge Mautner, Caetano Veloso apresentou a canção “Feitiço” (2002). Insistindo na duração benjaminiana da dialética entre Noel Rosa e Wilson Batista, e nela adentrando sem pedir licença, o compositor baiano impõe poeticamente um conceito de samba – aquele que ele chama de “nosso samba” – cujo feitiço, além das origens ancestrais das religiões de matriz africana que nele colocam a farofa, a vela e o vintém, contém também todo o acervo estético que o efeito de nossa mestiçagem trágica fez com que sejamos. Na conceituação cantada, não podemos nos esquecer que o “nosso samba” tem guitarra de *rock’n’roll*, batuque de candomblé, mangue beat, berimbau, hip-hop, vigário geral, reggae pop, fundo de quintal, Capão Redondo, Candeal, Muquiço, Largo do Tanque – tudo aquilo que, em sua ponta mais contemporânea, se contrai na batida do funk e faz do samba um feitiço que solta a gente.

Se há todo um feitiço que inevitavelmente prende a gente a uma reiteração de nossa estrutura suicidária fascista, racista e capitalista – a gente, leia-se, o Brasil e os brasileiros, mas não só –, é preciso pensarmos nas veredas que, por entre nossas ruínas, buscam em nossas mais belas manifestações os contrafeitiços que

estejam aptos a soltar-nos da repetição reiterada e violenta de nossa áspera genealogia. De Wilson Batista a Noel Rosa, de Caetano Veloso a Walter Benjamin, de Hitler a Bolsonaro, de Max Weber a Karl Marx, talvez o que nos caiba seja valorizar e abrir espaço seja a extração diferenciante das magias que há tanto nos atravessam. Dito de outro modo, talvez devamos nos lembrar, sem trégua e sem paz, do erotismo de nosso fetiche e das belas confusões e harmonias que, distantes dos feitiços genocidas, raciais e exploradores, nos enfeitiçam com a vida que ainda sonhamos para nós que insistimos em nos dizer brasileiros – e que, sobretudo, ainda insistimos em dizer nós.

Recebido em 30 de maio de 2023.

Aprovado em 30 de novembro de 2023.

Referências

ARENDDT, Hannah. *Origens do totalitarismo: antissemitismo, imperialismo, totalitarismo*. São Paulo: Ed. Companhia de Bolso, 2012.

BENJAMIN, Walter. *Magia e técnica, arte e política*. São Paulo: Brasiliense, 2008.

BENJAMIN, Walter. *Rua de mão única*. São Paulo: Brasiliense, 2012.

BENJAMIN, Walter. *O capitalismo como religião*. São Paulo: Boitempo, 2013.

BENJAMIN, Walter. *Passagens*. Belo Horizonte: UFMG, 2018.

LAZZARATO, Maurizio. *O governo do homem endividado*. São Paulo: n-1 edições, 2014.

LOWY, Michael. *Walter Benjamin: aviso de incêndio: uma leitura das teses sobre o “Conceito de História”*. São Paulo: Boitempo, 2005.

MARX, Karl. *O capital: crítica da economia política: Livro 1*. São Paulo: Boitempo, 2013.

MIZOGUCHI, Danichi Hausen; FERREIRA, Marcelo Santana; BARROS, Maria Elizabeth Barros de. Subjetividades e sujeições no fascismo tropical? *Mnemosine*, 18 (2): 7-23, 2022.

PRIGOGINE, Ilya; STENGERS, Isabelle. *A nova aliança: a metamorfose da ciência*. Brasília: UNB, 1997.

RACY, Gustavo. *Walter Benjamin está morto*. São Paulo: Sobinfluência, 2020.

REICH, Wilhelm. *Psicologia de massas do fascismo*. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2019.

VELOSO, Caetano. Feitiço. In: *Eu não peço desculpa*. Caetano Veloso & Jorge Mautner. Gravadora: Universal Music, 2002. 1 CD (49 min.)

VIRILIO, Paul. *L'insécurité du territoire*. Paris: Galilée, 1976.

WEBER, Max. “Consideração Intermediária: teoria dos graus e orientações da rejeição religiosa do mundo”. In: WEBER, Max. *Sociologia das religiões e consideração intermediária*. Trad. Paulo Osório de Castro. Lisboa: Relógio D’água, 2006. pp. 317-358.

O que há em ti, o que resta de nós: políticas da imaginação para um país inacabado

Gabriel Lacerda de Resende¹
Universidade Federal Fluminense

Pedro Felipe Moura de Araújo²
Universidade Estadual da Paraíba

Resumo: O artigo indaga o uso político e dialético das imagens no presente brasileiro. Através de um diálogo com Hito Steyerl, Walter Benjamin e com o filme *O Que Há em Ti*, de Carlos Adriano (2020), procura contrapor, ao uso enfeitiçante das imagens pelo fascismo, a montagem como gesto de reencantamento de nossa imaginação histórica e política.

Palavras-chave: políticas da imaginação; montagem; estetização da política; imagem dialética; fascismo.

¹ Professor do Departamento de Psicologia da Universidade Federal Fluminense. É autor de "Incendiar a tempestuosa noite: imagens da verdade, imagens da coragem" (7Letras, 2022, finalista do Prêmio Uirapuru).

² Doutor em Psicologia pela Universidade Federal Fluminense. Atualmente é Professor no Departamento de Letras da Universidade Estadual da Paraíba (Campus VI). Em 2023 publicou o livro "Agonística do olhar, agonística das imagens: um espectador de filmes entre a montagem, o documental e a história", pela editora Multifoco, na coleção "Cinemas & Educações".

What's in you, what's left of us: politics of imagination for an unfinished country

Abstract: The article investigates the political and dialectical use of images in the Brazilian present. Through a dialogue with Hito Steyerl, Walter Benjamin and with the film *O Que Há em Ti*, by Carlos Adriano (2020), it seeks to oppose, to the bewitching use of images by fascism, montage as a gesture of re-enchantment of our historical and political imagination.

Keywords: politics of imagination; montage; aestheticization of politics; dialectical image; fascism.

Lo que hay en ti, lo que queda de nosotros: políticas de la imaginación para un país inacabado

Resumen: El artículo investiga el uso político y dialéctico de las imágenes en el presente brasileño. A través de un diálogo con Hito Steyerl, Walter Benjamin y con la película *O Que Há em Ti*, de Carlos Adriano (2020), busca oponer, al hechizante uso de las imágenes por parte del fascismo, el montaje como gesto de reencantamiento de nuestra imaginación histórica y política.

Palabras clave: políticas de la imaginación; montaje; estetización de la política; imagen dialéctica; fascismo.

Num barraco de madeira pintado de verde claro, uma jovem mulher faz seu trabalho. Ela calça sandálias com meias e veste uma calça comprida e uma camiseta colorida, ilustrada e com alguns escritos. O amassado da roupa e o enquadramento da foto não nos deixam ver integralmente a mensagem do uniforme, mas é possível vislumbrar o logo do Sistema Único de Saúde (SUS), as figuras estilizadas de um adulto e de uma criança de feições indígenas e as palavras “Vacinação dos Pov[...]”. Em primeiro plano na fotografia, outro elemento impede a visão total do uniforme da trabalhadora da saúde: à sua frente, ela segura uma mulher indígena idosa, de tez murcha e enrugada, sobre uma balança. Uma tanga vermelha é sua única veste, suficiente para cobrir as partes íntimas, mas há muito à mostra: todos os seus ossos - as costelas, o fêmur, a tíbia, o antebraço - saltam aos olhos diante da fraqueza dos músculos e da parca gordura; um dos braços da mulher permanece apoiado na parede do barraco, como se a imagem mostrasse também a sua desconfiança na capacidade da trabalhadora de mantê-la em pé, ainda que elas compartilhem a cor dos cabelos e a pele ocre. Enquanto a agente de saúde permanece atenta a sua tarefa, garantindo que os pés da paciente encostem completamente na balança, a yanomami encara a câmera fixamente; um de seus olhos parece estar completamente tomado pela catarata, ou talvez nem esteja mais lá, e todo o esforço daquele corpo frágil parece concentrado em manter o rosto suficientemente erguido e as pálpebras entreabertas para nos devolver o olhar, para nos indagar.

Uma câmera fixa capta, em imagens desbotadas, típicas dos aparelhos de vigilância, cenas corriqueiras das escolas brasileiras: alguns jovens se amontoam em frente a um balcão - talvez o da cantina -, funcionárias caminham pelo que parece ser o *hall* de entrada do prédio, decorado com plantas. Do lado direito, um portão entreaberto, pelo qual entra um rapaz, carregando uma mochila nas costas, com um caderno nas mãos e um boné com a aba para trás sobre a cabeça. Instantes depois, ele larga o caderno no chão, retira uma pistola da cintura e começa a disparar sobre os outros adolescentes. Neste ponto, a imagem, exibida no telejornal em horário nobre, congela, e uma voz em *off* descreve o que aconteceu em seguida; a imagem em vídeo prossegue logo depois, com os corpos no chão desfocados pela produção do programa jornalístico, e vemos outro jovem adentrar ofegante a escola, carregando nas mãos uma machadinha, com a qual golpeia as vítimas caídas, e outros artefatos bélicos. Há um corte, e a imagem seguinte mostra uma multidão de estudantes correndo em direção ao mesmo portão pelo qual os agressores haviam entrado; um novo corte, e uma imagem que parece ter sido feita pelo celular de uma das testemunhas aparece na tela. É uma gravação trêmula, tomada quase completamente pelos borrões usados para desidentificar as cenas de violência e o rosto dos menores de idade, na qual se sobressaem os gritos de desespero. Exatos quatro anos e duas semanas depois, um jovem como

aqueles ingressava em outra escola, no mesmo estado, com trajés similares, e atacava docentes e colegas. A investigação policial mostrou que ele anunciara o ataque nas redes sociais, em que utilizava como pseudônimo o sobrenome de um dos perpetrantes daquele ataque televisionado com parcimônia e rigor jornalístico, mostrando inclusive fotos dos trajés e apetrechos que usaria: "Irá acontecer hoje, esperei por esse momento minha vida inteira, tomara que consiga alguma *kill*³ pelo menos, minha ansiedade começa a atacar por causa disso. Enfim... me desejem boa sorte".

Fotografias jornalísticas que ganham o mundo instantaneamente pelas redes sociais, cliques extraídos de câmeras de segurança, gravações amadoras feitas pelo celular, a escalada do telejornal com *flashes* e comentários breves a respeito da pauta do dia; o genocídio indígena, a luta contra o garimpo, a violência extremista nas escolas, a decupagem dos fatos em narrativa sóbria e informativa: um mundo em decomposição imerso em imagens comoventes, dolorosas, contidas ou chocantes, uma disputa pelos sentidos através de fotografias, vídeos, sonhos e desejos. Imagens de guerra, decerto, mas acima de tudo uma guerra de imagens. Suas trincheiras - políticas, estéticas, subjetivas, reais, virtuais - aparecem, mais do que nunca, como figurações da luta pela verdade: montagens fotográficas e cortes de vídeos manipulados correm as redes sociais disseminando uma realidade cuidadosamente forjada nos ardis das técnicas de edição, enquanto o jornalismo profissional e as agências de *fact checking* se apressam para desmentir a manipulação dos fatos, reduzindo, não raramente, a imagem a seu nexos representativo.

Diante da tela, um fascínio quase hipnótico, feitiço inquebrantável manipulado habilmente para mobilizar massas apaixonadas e lobos solitários nas disputas do contemporâneo; diante da imagem, a certeza dos contornos do real, a segurança do referente e da representação da realidade. Como tomar posição diante desta guerra? Que imagens produzimos, consumimos e compartilhamos na condição de espectadores de um mundo em desmoronamento? Que gestos críticos a imagem ainda pode mobilizar, nas brechas entre o feitiço e o apaziguamento? Que políticas da imaginação estão em disputa na guerra das imagens e nas imagens de guerra?

Quando vivenciamos massacres nas escolas perpetrados por jovens alimentados por ideologias fascistas nos recônditos da internet, quando o discurso antivacina propagado por um governo de extrema-direita refina as políticas de extermínio dos povos indígenas e das populações urbanas periféricas diante de uma pandemia global, quando sentimos o ódio e o medo diante do outro pela reiteração de imagens estereotipadas que visam reduzi-lo à figura do inimigo, o que está em jogo não é a posição (ou a "loucura") individual de *uns* - os que massacram, os que negam, os que odeiam - mas sim a conformação fascista de um *nós*; esta é a defesa que faz Hito Steyerl (2018), artista alemã que pensa a partir das mídias, tecnologias e da circulação global de imagens. Ao discutir os sentidos atribuídos a massacres e atos terroristas a partir da veiculação febril de suas imagens, Steyerl ressalta uma inclinação pública a individualizar essas ações, tomando-as como

³ Expressão em inglês utilizada nos jogos virtuais de tiro, para se referir às mortes perpetradas por um jogador.

pura manifestação da insanidade de subjetividades privatizadas, de tal forma que o atentado em questão é “despolitizado e representado como um desvio pessoal que inesperadamente atinge o país, como um desastre natural” e, assim, faz que com que este seja percebido como “divorciado de sua dimensão política” (STEYERL, 2018: 5). Diante desta dissociação, a pergunta de Steyerl é tão simples quanto necessária: o que faz com que não percebamos o fascismo escancarado diante de nossos olhos?

Em *Vamos falar de fascismo* (2018), a cineasta alemã toma em análise as reações públicas aos massacres de Oslo e Utøya, perpetrados por um supremacista branco, para pensar o que ela chama de pós-democracia, um contexto marcado por uma ampla crise da representação. Num primeiro e mais evidente sentido, esta crise indicaria uma certa incapacidade da política para organizar um campo comum frente à caoticidade das metamorfoses do capital: o cidadão já não encontra nos políticos eleitos a competência para representá-lo, oportunidades e poder são retirados dos mais pobres, a soberania do mercado se consolida frente a decisões de ordem comum, as oligarquias aperfeiçoam sua hegemonia, as burocracias estatais são substituídas por políticas de austeridade, “regras autoritárias, balbúrdia tribal e justicamento organizado” (STEYERL, 2018: 8); uma crise da representação política, então.

Este diagrama de forças favorece as interpretações individualizantes e psicologizantes acerca dos massacres em questão, através das quais os meios de comunicação e os políticos insistiram na “loucura” do assassino ao mesmo tempo em que se negavam a analisar suas crenças manifestamente fascistas. Mas se a crise da representação na política pode ter algo a ver com o modo como reagimos publicamente a tais cenas de violência, é porque ela está enraizada em nossas formas de perceber a realidade, e, portanto, em uma crise de nossas formas de representação no campo da cultura.

Steyerl recupera o debate surgido no interior de algumas utopias dos Estudos Culturais a partir dos anos 1980, em que a busca por imagens positivas de grupos sociais minorizados aparece como um dos sentidos da luta por uma comunidade global multicultural; a representação das minorias, na mídia, na TV e no cinema – na circulação de imagens – se desdobraria numa espécie de “democracia visual” (STEYERL, 2018: 10). Contemporaneamente, a internet e as tecnologias digitais nos conduziram para uma superabundância de imagens de representações de grupos e ideias, cujo saldo é uma luta incessante pela atenção pública;⁴ no entanto, esta era de proliferação e crescimento das representações no campo da cultura coincidiu exatamente com “o período da radicalização das políticas anti-imigração, da instituição de regimes de endurecimento de fronteiras, do crescimento de movimentos e de partidos neofascistas (...) e de uma perda geral de autoridade da política” (STEYERL, 2018: 11), indicando um descompasso entre os campos da representação política e cultural. Desolador encerro: quanto mais representações em jogo, menos relevantes estas tornam-se politicamente.

Por que esta análise nos serviria para responder à pergunta posta de início, situando o entrave perceptivo diante do fascismo contemporâneo? Porque o fascismo faz colapsar o campo da representação, nos dirá a artista de imagens em movimento. A reivindicação e imposição de um líder carismático e autoritário, a desconfiança sobre as políticas de cúpula no campo democrático, a busca por ca-

⁴ É uma posição que vai ao encontro da de Rodrigo Nunes (2022), que, em diálogo com o conceito de “capitalismo comunicativo”, de Jodi Dean, identifica a tendência contemporânea de confundir a participação na política com a expressão, na mídia e nas redes sociais, de uma identidade política construída a partir de predicados específicos.

ricaturas e verdades simples faz com que o próprio conceito de realidade seja tensionado em sua estabilidade, derretendo regras e convenções a partir da revolução das tecnologias digitais, do falseamento à descrença do que é visto, lido ou promovido ao estatuto de conhecimento.

É neste ponto que representação política e cultural se embaralham, escancarando a porta para a *especulação do real*. Steyerl recupera a especulação como uma operação de amplo alcance: especula-se na bolsa de valores, produzindo efeitos artificiais e imprevisíveis a partir de operações financeiras; nessa chave, o valor produzido já não depende da ancoragem em um objeto específico, mas da própria circulação/especulação, e o risco é tanto maior quanto são as oportunidades de lucro. Mas especula-se igualmente quando, no campo do conhecimento, hipóteses arrojadas são formuladas, mesmo que elas excedam os meios disponíveis para responder aos problemas colocados; por isso, a especulação pode resultar tanto em rupturas epistemológicas significativas quanto na completa alienação diante das instâncias partilhadas e reconhecidas de produção do conhecimento. Na pós-democracia contemporânea, a especulação é turbinada pelo dinamismo das tecnologias digitais; modulado pelo fascismo, aquilo que poderia significar a multiplicação de um campo de possíveis - potencialmente ampliando nossa experiência democrática - fornece respostas fáceis diante de um mundo turvo e entregue ao risco vertiginoso, colocando em xeque os suportes representativos da imagem:

Todas as coisas que não são conhecidas, mas são suspeitas. Todos os rumores que não são fundamentados. Toda a complexidade comprimida além do reconhecimento. Vídeos virais, cuja circulação se multiplica em bolhas de representação, lambuzados de uma grossa camada de afetos. Imagens granuladas e abstratas de zonas de guerra. O vício da emergência e da catástrofe e sua inflação subsequente em telas que se multiplicam exponencialmente. A perda de confiança nas imagens e em quaisquer outros valores referenciais, e na sua relação com aquilo a que possam se referir. (STEYERL, 2018: 15)

Todas essas colocações não são certamente estranhas ao espectador brasileiro. Basta lembrarmos das jornadas de junho de 2013, em que as primeiras experiências mais sistemáticas de uma cobertura em tempo real, com imagens cruas, em primeira pessoa e sem a pompa dos telejornais em horário nobre⁵, desvelaram seu potencial disruptivo. Ao passo que os âncoras pontificavam, diante dos cortes rápidos de imagens de conflito e destruição, a justa reação das autoridades à ação de vândalos despropositados, flagrantes evidentes de violência policial, produzidos por uma multidão de anônimos, inundavam as redes sociais, até o ponto em que os grandes veículos de imprensa se viram obrigados a fazerem um *mea culpa* a respeito de sua cobertura tendenciosa.

Mas estas mesmas tecnologias – este mesmo fascínio diante da crueza e da verdade das imagens captadas por qualquer um – também ajudaram a vitaminar e dar ossatura a um regime desejante que, se sempre estivera aí, camuflado em piadas politicamente incorretas ou sustentando as práticas naturalizadas de domínio e exploração de minorias, inegavelmente sofreu um desrecalque maciço na última década. Pois se o país começou a ter contato mais sistemático com as posições abertamente fascistas de um deputado desconhecido, pertencente ao baixo clero do Congresso Nacional, foi porque programas televisivos de grande audiência - dos humorísticos aos sensacionalistas - viram nesse personagem um

⁵ A *Mídia NINJA* (Narrativas Independentes, Jornalismo e Ação), hoje consolidada nacionalmente, ganhou projeção a partir das jornadas de junho de 2013, quando seus repórteres transmitiam os acontecimentos em primeira mão em redes sociais, usando seus celulares.

potencial midiático importante, tomando-o como expressão de uma bizarrice e inadequação ao *status quo*, e não como ameaça à experiência democrática. E se ele foi alçado à condição de líder – mantendo capital político para insuflar as massas e influenciar a máquina partidária mesmo depois de desocupar o cargo máximo da República –, é porque soube se inserir como ninguém no circuito especulativo da imagética fascista.

São inúmeros os exemplos nesse sentido, da primeira coletiva de imprensa após a vitória nas eleições de 2018, realizada em sua própria residência num púlpito improvisado com uma prancha de *bodyboard*, às *lives* diárias e inflamadas em seu gabinete, cuidadosamente estetizado como o local de trabalho de um homem simples. O fato é que os usos imagéticos específicos e a utilização das tecnologias digitais pela extrema-direita impulsionaram um fetiche pela quebra do decoro como meio de popularização de um fascismo à brasileira, articulando massivamente dispositivos de identificação empática imediata com um líder tão cáustico quanto rústico. Em outra chave, o deputado do baixo clero elevado à chefe do poder executivo soube também se apropriar do colapso da representação político-cultural tentando produzir curtos-circuitos nas críticas de grupos marginalizados, historicamente dirigidas às colunas branco-patriarcais que estruturam a extrema-direita, ao aderir a estratégias de “tokenização”⁶ política, através de figuras como Hélio Bolsonaro – vulgo “Hélio Negão” –, a *influencer* lésbica Karol Eller e a *youtuber* indígena Ysani Kalapalo. No caso de Hélio, sua presença constante em imagens de entrevistas coletivas e declarações públicas funciona como uma espécie de selo de garantia de representatividade, buscando disfarçar o racismo implícito neste gesto.

Na experiência brasileira, o problema crítico da representação sinaliza as controvérsias que afligem a noção do “politicamente correto” e suas complexidades diante de “uma situação pouco límpida: a situação colonial” (MEMMI, 2007: 178), assim como os seus desdobramentos na arena política das imagens no século XXI. Uma utilização higienizada do politicamente correto, isto é, sua leitura superficial, de cunho moralista, pode vir a “mascarar o que é problemático no humanismo postizo de uma mídia que confunde o oportunismo de ‘justiças poéticas’ rentáveis com o efetivo debate dos preconceitos” (XAVIER, 2006: 17). Para o crítico Ismail Xavier, a tarefa que se impõe é a de “mostrar como operam as conotações adormecidas, porém ideologicamente eficazes” (XAVIER, 2006: 18) nas articulações dos discursos reacionários do contemporâneo. Entre utopias culturais que visavam uma democracia visual pela reiteração de imagens positivas de grupos histórica e culturalmente sub-representados e as armadilhas que trabalham na superfície imagética camuflando intenções políticas fascistas, que gestos críticos ainda são possíveis? Que trincheiras conformam o confronto entre estética e política? Qual a posição do espectador nas guerras das imagens?

No célebre ensaio *A obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica* (1939), Walter Benjamin sonda na maquinaria cinematográfica - isto é, na agnóstica entre aparato e imagem - sua dimensão cognitiva e política. O pensador alemão versa sobre como a arte das imagens em movimento inaugura uma nova experiência de mediação entre as massas urbanas e as tecnologias no limiar dos

⁶ *Tokens* (“símbolos”) são indivíduos pertencentes a minorias sociais usados por setores conservadores para neutralizar críticas de segregação. Assim, funcionam como elemento comprobatório das concessões que esses setores fazem às minorias, embora essas sejam puramente superficiais e espetacularizadas.

séculos XIX e XX, num texto que se mostra como um platô aberto e circulante entre a política e a estética. O tom difusamente enaltecedor do ensaio frente à disruptiva experiência de percepção provocada pelo cinema ganha uma face mais sombria em suas últimas considerações, quando situa essa abertura perceptiva no contexto alemão do final dos anos 1930. Momento crítico, em que o fascismo se imbuí de uma violenta organização e controle das massas proletárias, encontrando um campo fértil de ampliação de seu poderio pela via do que Benjamin chamou de *estetização da política*. Esta marca da *estetização da política* já encontraria respaldo no início do século XX pelo culto à guerra conclamado no *Manifesto Futurista*, publicado por Filippo Marinetti em 1909, em que este “deseja que a guerra proporcione satisfação artística a uma percepção sensível modificada pela técnica” (BENJAMIN, 2015: 35).

O crítico alemão faz um alerta: “*Todos os esforços para estetizar a política culminam em um só lugar: a guerra*” (BENJAMIN, 2015: 34, grifos do autor). Não se trata aqui de evidenciar a inevitabilidade ou o fatalismo da apropriação fascista da tecnologia cinematográfica, mas pontuar as contradições a que estaria condenada a produção de imagens: ser um novo fascínio político-cognitivo e constituir uma nova seara de submissão dos processos perceptivos. Por centrar suas análises na modificação histórica da percepção humana, pelo advento das novas tecnologias de imagem, Benjamin intuiu essa submissão desejada como um processo de autoalienação da humanidade, em que as massas se permitem “vivenciar a própria destruição como um prazer estético de primeira ordem” (BENJAMIN, 2015: 36). Nesta chave, de que fenômenos históricos e estéticos o crítico berlinense se aproximaria para fundamentar sua provocação diante da estetização da política causada pelo advento do aparato cinematográfico? Que modulações perceptivas se apresentavam como força a gerar nas massas urbanas do início do século XX um fascínio em “vivenciar a própria destruição como um prazer estético”?

Em 1802, na Inglaterra, ocorreu uma exposição de ilusões de ótica produzidas por lanternas mágicas. Na ocasião, criou-se um ambiente de realidade aparente a partir de uma operação técnica, burlando os sentidos de seus observadores; este fenômeno originou o termo fantasmagoria. À medida que as novas tecnologias se multiplicavam, o século XIX observava a propulsão do potencial fantasmagórico da realidade. No trabalho das *Passagens* (1927-1940), Walter Benjamin escreve sobre a propagação de formas fantasmagóricas no espaço público oitocentista que enlaçavam os passantes a partir de uma dinâmica visual: as galerias parisienses com suas fileiras de mercadorias em vitrines, entre reflexos e espelhamentos; as simulações de ambiente em miniatura promovidas por dioramas e panoramas que sorviam a atenção dos observadores; as exposições mundiais, que proporcionaram atmosferas fantasmagóricas em pequenas cidades cenográficas.

Estas atividades, precursoras da expansão sensorial no ambiente urbano, são os protótipos dos *shopping centers* e parques temáticos, das experiências de simulação de voo, da viagem onde o corpo imóvel estende-se a partir do olhar. Susan Buck-Morss dirá que as fantasmagorias oitocentistas funcionam como uma tecnoestética, em que a simulação sensorial alteraria a consciência tal como a droga, não pelo entorpecimento, mas por uma hiperestimulação dos sentidos, “mediante a distração sensorial, em vez da alteração química, e – o que é mais

significativo – seus efeitos são experimentados na coletividade, não individualmente” (BUCK-MORSS, 2015: 192). Esta dimensão coletiva daria à fantasmagoria um status de “realidade objetiva”, articulando na experiência perceptiva dos cidadãos à época não só uma superfície de ilusão, mas uma trama que conjuga espectador, percepção, estética e história.

Talvez possamos compreender o porquê de a estética fascista funcionar a partir da estetização da política: é pela crise da experiência cognitiva, do anesestesiamento dos sentidos, que se viabiliza um prazer particular do sujeito em ver sua própria destruição. O êxito da propaganda fascista foi situar as massas em um papel duplo: o de fazerem parte da multidão inerte a ser moldada e serem observadoras de sua própria manipulação. Leni Riefenstahl realiza, em *O Triunfo da Vontade* (1935), o ideal de conquista do coração do povo alemão pela da construção cuidadosa da imagem do *Führer*:

Leni se valeu da câmera, posicionada sempre abaixo da figura de Hitler, para mostrar a superioridade que ele exercia diante da massa anônima. O efeito do recurso contrapongee é, então, a magnificação da imagem do ditador. O governante era a única figura que merecia destaque pela sua grandiosidade, todos os demais estavam abaixo dele e faziam parte de uma massa sem individualidade. O close-up é utilizado poucas vezes, apenas para mostrar o rosto de uns poucos homens padronizados que correspondem rigidamente aos ideais estéticos produzidos pelo líder. [...] A preocupação estética é marcante não só pelas feições daqueles que aparecem no vídeo, mas também pela consonância dos gestos produzidos pela sociedade. A perfeição e a beleza da disciplina, tanto no trabalho quanto nos sinais de adoração ao ídolo nazista, tudo controlado pelo ditador. O clima era de total apoio ao governante, uma totalidade que se aproximava da hipnose das almas por quase não ter contestadores. (CATARINA, 2004: 84)

Através do cinema, a imagem de Hitler torna-se aurática: uma figura que divinamente representaria toda a nação. Hitler treinava seus gestos e expressões faciais, almejava devolver a imagem de um ser íntegro, inabalável e avesso ao corpo despedaçado da indústria, à fragmentação e à corrupção da realidade.

O que movia a escrita benjaminiana sobre a experiência do cinema conectava a situação histórica do dispositivo sociocultural e sua modulação perceptiva, provocada pelas imagens em movimento: o fascínio causado pela ilusão em um mundo preponderantemente tecnicizado. Para além de ser um novo filão da indústria do espetáculo, o cinema o interessava pelo modo como seus truques incidiam sobre o desejo de seus espectadores: uma política do olhar-mundo instaurada pelo cinema convivia com a magia de seu artifício. Em sua primeira década, antes do estabelecimento de estratégias narrativas de absorção e identificação dos espectadores, prevalecia um cinema que “se alimentava de atrações como o poder mágico e ilusionista da representação cinematográfica, suas manipulações cinéticas e temporais” (HANSEN, 2015: 224), insubordinável a narrativas lineares e jogos de identificação com tipos e personas; o que prendia a atenção de Benjamin era a possibilidade de experimentar os espaços inabitados do encanto propiciado pela técnica das imagens em movimento.

Este primeiro cinema, mesmo denominado primitivo, “preserva, em sua existência clandestina, uma visão alternativa de cinema – uma gama de relações filme/espectador que difere da organização alienada e alienante do cinema hollywoodiano clássico” (HANSEN, 2015: 225). É esta aposta inicial numa certa radicalidade anárquica da imagem cinematográfica, na disrupção onírica da técnica fílmica, que será logo colocada a serviço de forças sociais e políticas autoritárias, a partir de uma inflação da propaganda política por imagens e de espetáculos de massa que tendiam “à restauração fascista do mito” (HANSEN, 2015: 225).

Crítico ao culto burguês da arte pela arte, Benjamin intuía no cinema uma possibilidade de confronto com a experiência estética numa sociedade cotidianamente industrializada; um dispositivo que, alcançando amplamente as massas e colocando em xeque o caráter aurático da obra, poderia interrogar a fruição artística autorizada pelas classes mais elitizadas. Diante da iminência do fascismo tanto na Alemanha, como na Itália, Benjamin insinuava uma cumplicidade entre esta ideologia estética do culto à arte e a “estetização fascista da política e da guerra” (HANSEN, 2015: 225).

Mas será a estetização da política pelo fascismo o destino das imagens em movimento?

Bertolt Brecht, que manteve tenso e profícuo diálogo com Walter Benjamin, também se ocupou da política das imagens num mundo assolado pelo nazifascismo. Tendo se exilado imediatamente após o incêndio do Reichstag, ele estava *exposto à guerra*, conforme a feliz formulação de Georges Didi-Huberman (2017): nem perto – visto que escapara do cerco nazista e não fora convocado à batalha – nem longe demais, pois sofria suas consequências, das quais o exílio era a apenas a forma mais incerta e duradoura. É desde essa posição - de um espectador, de um exilado, de um artista - que ele buscará *expor* a guerra.

O exemplo mais bem acabado dessa atitude é o *Kriegsfibel*, ou *ABC/Abece-dário da guerra*, uma espécie de continuação e radicalização de seu célebre *Diário de Trabalho*. Concluído quase ao mesmo tempo que a Segunda Grande Guerra, em 1944-1945, o *Kriegsfibel* só viria à luz em 1955. A obra é composta por 55 pranchas cada uma contendo imagens - fotografias retiradas de semanários e jornais, mapas – contrapostas a pequenos epigramas de quatro versos de Brecht, que funcionam como legendas. Os versos não têm a função de traduzir ou explicar as fotografias; eles buscam antes um desarranjo da pretensa totalidade significativa que a imagem poderia conter, de modo a forçar o leitor a extrair da dialética entre o *visto* e o *lido* uma indagação à história e às maneiras de documentá-la. Na apresentação do *Kriegsfibel*, Ruth Berlau, íntima colaboradora do poeta, comenta uma das pranchas, cujo epigrama versa “Se havia avermelhado de sangue uma praia / Que não pertencia a nenhum dos dois / Se viram forçados, dizem, a se matar assim. / Seja, seja. Mas ainda se pergunta: por quem?”:

[quando] um militar americano ergue-se perto do cadáver do soldado japonês, o espectador vê o triunfo sobre o Japão, aliado de Hitler. Mas a fotografia contém ainda outra verdade mais profunda: o militar americano é o instrumento de uma potência colonial em luta contra uma outra potência colonial. (BERLAU *apud* DIDI-HUBERMAN, 2017: 35)

Brecht assume uma posição simultaneamente ética e epistemológica, pois se trata de fazer de sua circunstância, sujeito às mais variadas violências, a toda sorte de constrangimento – *exposto à guerra* – a matéria a ser trabalhada poética e imagetivamente para *expor a guerra*: dar a ver seus horrores – não explicá-los –, mostrar seus efeitos. Era fazer da guerra problema seu, embora ele não estivesse combatendo, e de sua condição de exilado um clarão para iluminar o *pathos* daqueles dias para além da geopolítica, dos estrategemas militares e das particularidades de sua vida privada.

Benjamin, quando escreve sobre o cinema, e Brecht, na feitura de seus diários, buscam examinar um problema comum: o da *exposição do político*. Se a rápida escalada das inovações tecnológicas no início do século XX ajudou a fazer da

guerra um empreendimento de matança em escala industrial – uma matança técnica, eficaz –, é verdade que elas também modificaram o alcance e a escala de nossa percepção das imagens do mundo. Diante do avanço das tecnologias visuais, era difícil não se deixar seduzir por uma política das imagens muito específica, em que a câmera permitiria apanhar os fatos em sua concretude, produzindo cópias fiéis de uma realidade estável e inequívoca. Quando a câmera mostra o real em sua nudez – assim como o jornalismo destilava uma informação pronta para consumo –, não é necessário nenhum tipo de esforço do espectador que não a aceitação plácida do que chega à retina.

Pois é essa crença na fidedignidade da imagem enquanto clichê visual que será interpelada pelo procedimento da montagem, invenção propriamente moderna, embebida de uma estilística transversal a todas as artes: é preciso *montar* um filme, ordenar suas imagens, e uma obra dadaísta não se faz sem a caotização dos elementos que organizam a lógica racional. No *Kriegsfibel*, a própria sobreposição dos epigramas às fotografias já deixa evidente a centralidade da montagem, mas é preciso atentar para o fato de que Brecht só publica o trabalho depois do fim da guerra. Quando volta a Berlim, em 1948, ele

anota, em 23 de outubro [...]: ‘Os escombros me impressionam menos que o pensamento de tudo o que essas pessoas tiveram de fazer para contribuir com a destruição da cidade’. [...] Conclusão bastante desesperada, em 9 de dezembro: ‘Por toda parte, nessa grande cidade, onde tudo está sempre em movimento, embora tudo tenha tão pouco e tão provisoriamente evoluído, percebe-se a nova miséria alemã, ou seja, que nada está liquidado (*nichts erledigt*) ao passo que tudo já está quase deteriorado (*alles Kaputt*).’ (BRECHT *apud* DIDI-HUBERMAN, 2017: 31-2)

Curiosa intervenção do artista: sobrepor à esperança de um novo mundo, com o nazifascismo agora derrotado, exatamente as imagens do horror da guerra que findara. Brecht convida, nesse gesto, o espectador/leitor a suturar passado e presente, para que ele perceba a "nova miséria alemã", encoberta pela crença no progresso e pela confiança na pretensa erradicação do mal.

As imagens do *Kriegsfibel* não se encerram em seu valor documental, então; desorganizadas pelas epigramas, elas exigem ser lidas pelo espectador desde o seu presente ameaçado; e lê-las não significava traduzir um significado acabado, mas fazê-las *arder ao tocar o real*⁷. É através da montagem – entre diferentes imagens, entre imagem e palavra, entre o tempo das imagens e o presente do espectador – que se produziria um clarão capaz de alumiar a história em seus anacronismos e heterocronias. A legibilidade de uma imagem é menos a decifração de um significado que lhe seja intrínseco do que a produção de um choque temporal em que a verdade pode fulgurar como uma interpelação ao curso pretensamente natural das coisas.

Mas se em Brecht a montagem ainda é apenas um recurso narrativo, com Walter Benjamin ela será alçada a um sentido filosófico radical⁸. O que ela realiza é antes de tudo uma *anacronia*, pois desfaz a ligação entre passado e presente como momentos sucessivos numa linha cronológica e a recoloca como espaço prenhe de tensões difusas e contraditórias cuja força se acumula até que imploda o *continuum* da história. É a *sutura* propriamente contemporânea – no tempo, com o tempo, contra o tempo, em prol de um tempo por vir – que Giorgio Agam-

⁷ A hipótese, de Didi-Huberman, é inspirada em uma colocação de Rainer Maria Rilke acerca da imagem poética: “Se arde, é que é verdadeira” (DIDI-HUBERMAN, 2012: 208).

⁸ Essa é a percepção de Ernst Bloch, de acordo com Didi-Huberman (2017: 82).

ben enxergava na poesia de Osip Mandelstam: “o poeta, enquanto contemporâneo, é essa fratura, é aquilo que impede o tempo de compor-se e, ao mesmo tempo, o sangue que deve suturar a quebra” (AGAMBEN, 2009: 61)

É no jogo da montagem, portanto, que as imagens em movimento serão colocadas para funcionar em prol da estetização da política ou da saída que Walter Benjamin vislumbrou no comunismo: a politização da arte. A montagem, então, tem um papel crucial nos arranjos entre estética e política: as imagens em movimento podem tanto servir à construção da iconografia mítica do líder fascista quanto “implodir os cárceres do real” (BENJAMIN, 2015: 29), o que é outro modo de dizer que as múltiplas virtualidades que a imagem tem a mostrar só se desvelam – sempre de modo precário, local, específico – no exercício de uma *política da imaginação*.

Uma categoria central nesta constelação benjaminiana é a de *imagem dialética*, que comparece insistentemente no trabalho das *Passagens*. Vejamos:

O índice histórico das imagens diz, pois, não apenas que elas pertencem a uma determinada época, mas, sobretudo, que elas só se tornam legíveis numa determinada época. E atingir essa “legibilidade” constitui um determinado ponto crítico específico do movimento em seu interior. Todo presente é determinado por aquelas imagens que lhe são sincrônicas: cada agora é o agora de uma determinada cognoscibilidade. Nele, a verdade está carregada de tempo até o ponto de explodir. (Esta explosão, e nada mais, é a morte da *intentio*, que coincide com o nascimento do tempo histórico autêntico, o tempo da verdade). Não é que o passado lança sua luz sobre o presente ou que o presente lança sua luz sobre o passado; mas a imagem é aquilo em que o ocorrido encontra o agora num lampejo, formando uma constelação. Em outras palavras: a imagem é dialética na imobilidade. Pois, enquanto a relação do presente com o passado é puramente temporal, a do ocorrido com o agora é dialética - não de natureza temporal, mas imagética. Somente as imagens dialéticas são autenticamente históricas, isto é, imagens não-arcaicas. A imagem lida, quer dizer, a imagem no agora da cognoscibilidade, carrega no mais alto grau a marca do momento crítico, perigoso, subjacente a toda leitura. (BENJAMIN, 2018: 768)

Didi-Huberman (2013) sustenta que não se trata de sondar aquilo que na imagem é “legível”, como se fosse o caso de encontrar uma tradução inequívoca; a legibilidade benjaminiana é um *momento da imagem mesma*, que só nos aparece por seu movimento dialético – a relação entre o outrora e esse agora de cognoscibilidade. A imobilidade, aqui, é dada muito mais por essa tensão temporal do que pela ausência de movimento: retesada, a imagem exige do espectador o gesto que a fará explodir, iluminando a história em seu risco e inacabamento.

Teremos desaprendido a ver, soterrados pela especulação frenética de vídeos virais e clichês imagéticos?

Há 175 anos, quando Karl Marx e Friedrich Engels talvez ainda discutissem a formulação mais impactante para a frase que abriria seu célebre manifesto, um espectro já rondava as Américas: o espectro do Haiti. Naquela pequena ilha caribenha colonizada pela França, a revolta de negros escravizados mostrara que a liberdade, a igualdade e a fraternidade entoadas pelos iluministas europeus só poderiam se realizar plenamente quando a escravidão fosse abolida. Liderados por Toussaint L'Ouverture, os “jacobinos negros”⁹ fizeram do Haiti o primeiro país independente da América Latina e do Caribe e a primeira república fundada e governada por pessoas negras.

⁹ Os *jacobinos negros* é o nome do livro publicado por C. L. R. James em 1938 a respeito da Revolução Haitiana.

Os ventos daquela insurreição, que se apropriara das formulações pretensamente universais dos senhores para dirigi-las, radicalizadas, contra eles próprios, se alastraram pelo Atlântico: nos Estados Unidos, o presidente Thomas Jefferson negou-se a reconhecer a independência do Haiti; no Rio de Janeiro, temendo um levante similar, a corte portuguesa fundou a Guarda Real de Polícia, cujo brasão - duas armas ao centro, ladeadas por um pé de café e um pé de cana de açúcar¹⁰ - não deixava dúvidas quanto à missão de proteger a classe senhorial; e estudos recentes¹¹ sustentam que a dialética do senhor e do escravo teria sido formulada por Hegel a partir do que ele observava a respeito da Revolução Haitiana nos jornais e revistas.

E como se em retaliação cósmica pela coragem de desafiar a ontologia racial moderna e realizar radicalmente o salto para fora da grande noite, uma série de intempéries se abateria sobre o Haiti nos séculos seguintes: ocupações militares estrangeiras, terremotos, golpes de Estado, ditadores sanguinários, guerras civis. A eterna promessa da liberdade, a lembrança insistente do horror, o espectro do Haiti.

Talvez seja essa condição dúbia e espectral, flexionada pungentemente na canção de Caetano Veloso e Gilberto Gil - o Haiti, "um batuque com a pureza de meninos uniformizados da escola secundária em dia de parada / e a grandeza épica de um povo em formação nos atrai, nos deslumbra e estimula", o Haiti, "a fila de soldados quase todos pretos, dando porrada na nuca de malandros pretos, de ladrões mulatos" - a linha mestra de *O que há em ti*, filme lançado em 2020. Hábil artífice da montagem e do *found footage*¹², Carlos Adriano parte de uma cena quase banal, gravada de diferentes ângulos por alguns *smartphones*, condenada ao esquecimento em meio aos milhões de *tweets* e *stories* das redes sociais, não fosse o vaticínio desassombrado de seu protagonista: "Bolsonaro, acabou".

Na noite de 16 de março de 2020 - cinco dias depois de a Organização Mundial da Saúde (OMS) declarar oficialmente a pandemia de COVID-19 -, o então presidente da República parou, como de costume, para atender os apoiadores que se aglomeravam no cercadinho do Palácio da Alvorada¹³. Cercado de seguranças, apupos e bênçãos, ele vai direto ao ponto: "Alguma pergunta aí, pessoal?", e ouvimos uma voz com sotaque carregado responder afirmativamente. Bolsonaro aparenta cansaço ou enfado, e não parece dar atenção aos gritos de "mito!, mito!", chegando mesmo a fazer um gesto para interrompê-los. O homem com sotaque começa a falar e é difícil entender o que ele diz. "Mas qual é a tua nacionalidade?", diz Bolsonaro. "Eu venho do Haiti, eu sou brasileiro".

Adriano desdobra e multiplica esta afirmação já na abertura do filme, pontuado do início ao fim pelos acordes, versos e ritmo sincopado da canção de Caetano e Gil. A tela se divide em quadros de tamanhos distintos e vemos imagens em preto e branco do Haitiano - como ele ficará conhecido a partir do episódio - em filmagem angulada por trás, sem jamais divisar com clareza seu rosto; *closes* do gestual que ele imprime enquanto fala, das mãos impacientes e constrangidas de Bolsonaro, em repetições que alteram a composição da imagem a cada vez, granulada, positiva, negativa, superexposta, enquanto ele repete, "Eu venho do Haiti,

¹⁰ A Guarda Real de Polícia foi a precursora da Polícia Militar do Estado do Rio de Janeiro. O brasão descrito é o mesmo até hoje.

¹¹ É o caso de *Hegel e o Haiti*, de Susan Buck-Morss, publicado no Brasil em 2017, pela n-1 edições.

¹² Não há uma tradução pacificada do termo para português. O *found footage* é um procedimento e/ou gênero cinematográfico cujo princípio reside na apropriação, edição e alteração de imagens alheias.

¹³ Ao longo de todo seu mandato presidencial, Jair Bolsonaro recebeu apoiadores na estrutura metálica em frente ao Alvorada. Os encontros, transmitidos via internet pelos canais do presidente e pelos perfis de seus eleitores, frequentemente produziam momentos de constrangimento e viralizavam facilmente na internet. O caso em questão atingiu a primeira colocação dos assuntos mais comentados do *Twitter*.

eu sou brasileiro”. O que pode querer nos dizer essa frase, que efetua em uma estranha contração o refrão da música, “O Haiti é aqui / O Haiti não é aqui?”

Corpos ensanguentados pelas vielas de *Cité Soleil*, maior favela da capital haitiana, vitimados por duas chacinas, em julho de 2005 e dezembro de 2006, perpetradas pela MINUSTAH¹⁴. Imagens caseiras e agonizantes de civis assassinados e feridos, o custo impagável da dita "pacificação", evocando a familiaridade com as nossas favelas, com as nossas próprias cruzadas em nome da paz. O gesto de fazer retornar imagens do passado para restituí-las, na montagem, em outras políticas da imaginação, parece ser o ato ético de Carlos Adriano em *O que Há em Ti*. Filmagens com seu som original, justapostas e entrecortadas ao *beat* picotado da música dos compositores baianos, retornam como um fantasma soterrado de um país inacabado; é aqui, não é aqui.

Imagens antigas, em preto e branco, de haitianos sorridentes e despreocupados; dançando e tocando em imagens coloridas caseiras que registram as manifestações festivas pelo retorno do presidente Jean-Bertrand Aristide - primeiro presidente democraticamente eleito pelo Haiti, deposto em 2004 -, manifesto contra a infinita ocupação militar estrangeira.¹⁵ Num jogo espectral, imagens de arquivo sobrevivem no filme para transitarem dialeticamente entre a denúncia da barbárie e o anúncio da alegria redentora. Carlos Adriano reacende a dor e a luta do Haiti para extrair, pela montagem, outros sentidos, outras imagens, como uma criança mexe em brasas meio adormecidas para reavivar sua chama. Enquanto ouvimos a voz do Haitiano, “Você não é presidente mais. Bolsonaro, acabou!”, vemos uma imagem antiga em *close-up*: um homem negro com uma lua branca perfeitamente pintada perto de seu ombro lança um sorriso sutil, talvez de escárnio, e interroga a passividade do espectador. Ao juntar uma série de fragmentos sobre a história da Revolução Haitiana - representações iconográficas da figura de Toussaint L’Ouverture; a leitura, em 2015, de um poema de 1998 em sua homenagem; a promessa firmada em 1934 por Paul Robeson e Sergei Eisenstein, jamais concretizada, de filmar “O Cônsul Negro”, sobre a história de L’Ouverture -, Adriano dá contornos à massa informe da memória e da indignação para friccionar estilhaços que cortam a violenta história que liga o presente e o passado de dois países coloniais.

Os letreiros finais do curta-metragem sentenciam e esgarçam o que acabamos de testemunhar: à época das chacinas, a MINUSTAH era comandada pelos generais Augusto Heleno Ribeiro, em 2005, e José Elito Siqueira Carvalho em 2006; o primeiro, difícil esquecer, ocupou o cargo de ministro-chefe do Gabinete de Segurança Institucional no mandato do governo Bolsonaro. Somos então apresentados aos nomes de outros onze militares que participaram da ocupação no Haiti e do governo Bolsonaro, e a uma versão do episódio que dispara o filme de Adriano: o Haitiano - que, até onde se sabe, jamais foi identificado - teve a mãe assassinada no massacre de 2005, e teria ido a Brasília entregar uma carta para o general Heleno. Os letreiros confirmam ainda aquela intuição deixada pelas ima-

¹⁴ A MINUSTAH - Missão das Nações Unidas para a Estabilização no Haiti - foi uma missão criada pelo Conselho de Segurança da ONU. Inicialmente concebida para durar seis meses, a missão ficou no Haiti de 2004 a 2017, e teve seu braço militar comandado pelo Exército Brasileiro por 13 anos.

¹⁵ A segunda chacina da *Cité de Soleil* ocorreu uma semana depois desta manifestação, no que se pode supor que foi uma retaliação. Através da montagem, no entanto, Adriano situa a celebração *depois* das chacinas, como se na festa restasse o germen de uma desforra ativa contra a barbárie colonial.

gens das vielas haitianas ensanguentadas: o general Heleno admitiu aplicar “regras de engajamento” usadas no Haiti a possíveis ações militares nas favelas brasileiras.

Como enfrentar, *com as imagens*, a imagética fascista? O que fazer diante de imagens de guerra na guerra das imagens, diante da tempestade do progresso? Walter Benjamin pressentia que na origem da estetização da política encontraríamos a alienação sensorial, manejada pelo fascismo através das imagens míticas proporcionadas pelo cinema. Tal alienação sobreviveria ao fascismo, assim como o gozo diante do mito, mesmo que ao custo de nosso próprio aniquilamento. Benjamin exigia desta arte uma tarefa crítica: “*desfazer a alienação do sensório corporal, restaurar a força instintiva dos sentidos corporais humanos em prol da autopreservação da humanidade*, e fazê-lo não evitando as novas tecnologias, mas *perpassando-as*” (BUCK-MORSS, 2015: 174, grifos da autora).

Uma câmera, parada, mostra entre os grãos da imagem em preto e branco uma mulher negra caminhando em movimento sutilmente dançante, carregando um cesto sobre a cabeça. Ela se desloca em direção ao espectador, e vislumbramos apenas o branco do seu sorriso, justo quando ela está prestes a sair do quadro. Ato contínuo, o rosto em *close-up* de uma mulher idosa, também negra, também carregando algo sobre a cabeça - será a mesma? -, virando o rosto para trás, em direção à câmera; em seguida o frame de um vídeo feito por *smartphone*, na proporção vertical, mostrando a parte de trás da cabeça daquele que sentenciou: “Bolsonaro, acabou”; jamais pudemos ver o seu rosto, mas ele se multiplicou na dor, na cólera, na alegria, na malícia e no atrevimento de homens e mulheres que, seguindo os conselhos de um velho feiticeiro, sempre souberam que “o mais aconselhável é enfrentar as forças do mundo mítico com astúcia e arrogância” (BENJAMIN, 1985: 215).

Uma fotografia jornalística, imagens virais, a vertigem das imagens de guerra, a guerra das imagens: o olhar que, evocado desde um passado laborioso, interpela o espectador; o rosto anônimo e impessoal que projeta, no presente, os anseios de uma história interrompida. O filme acabou, mas as imagens ainda queimam no encanto de um país que há de chegar.

Recebido em 23 de junho de 2023.

Aceito em 30 de novembro de 2023.

Referências

- AGAMBEN, G. "O que é o contemporâneo?" In: *O que é o contemporâneo? E outros ensaios*. Chapecó: Argos, 2009. pp. 55-73.
- BENJAMIN, Walter. *Passagens*. Belo Horizonte: UFMG, 2018.
- BENJAMIN, W. "A obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica". In: CAPISTRANO, T. (org.). *Benjamin e a obra de arte: técnica, imagem, percepção*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2015. pp. 9-40.
- BENJAMIN, W. "O narrador: considerações sobre a obra de Nikolai Leskov". In: *Obras Escolhidas. v. 1: Magia e técnica, arte e política*. São Paulo: Brasiliense, 1985. pp. 197-221.
- BUCK-MORSS, S. "Estética e anestésica: uma reconsideração de *A obra de arte*, de Walter Benjamin". In: CAPISTRANO, T. (org.). *Benjamin e a obra de arte: técnica, imagem, percepção*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2015. pp. 155-204.
- CATARINA, C. Sobre dominar e ser dominado. *Revista Contemporânea*, 2 (2): 82-86, 2004.
- DIDI-HUBERMAN, Georges. *Quando as imagens tomam posição*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2017.
- DIDI-HUBERMAN, G. Quando as imagens tocam o real. *Pós*, 2 (4): 204-219, 2012.
- HANSEN, M. "Benjamin, cinema e experiência: a flor azul na terra da tecnologia". In: CAPISTRANO, T. (org.). *Benjamin e a obra de arte: técnica, imagem, percepção*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2015. pp. 205-255
- MEMMI, Albert. *Retrato do colonizado precedido de Retrato do colonizador*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.
- NUNES, Rodrigo. *Do transe à vertigem: ensaios sobre bolsonarismo e um mundo em transição*. São Paulo: Ubu Editora, 2022.
- STEYERL, Hito. *Vamos falar de fascismo*. Rio de Janeiro: Zazie Edições, 2018.
- XAVIER, I. "Prefácio". In: SHOHAT, E.; STAM, R. *Crítica da imagem eurocêntrica: multiculturalismo e representação*. São Paulo: Cosac Naify, 2006. pp.11-18.

Referências cinematográficas

- O QUE HÁ EM TI*. Direção: Carlos Adriano. Roteiro: Carlos Adriano. P&B / Color, 16 min, 29seg., Brasil, 2020.
- TRIUNFO DA VONTADE*. Direção: Leni Riefenstahl. Roteiro: Leni Riefenstahl. Produção: Leni Riefenstahl. P&B, 110 min., Alemanha, 1935.

O feiticeiro oculto, a antropologia e a vingança entre os Jamamadi do alto Purus

*Hugo Ciavatta*¹

Universidade Estadual de Campinas

Resumo: Diante de uma acusação de feitiçaria e da expressão do desejo de vingança entre os Jamamadi do alto Purus, este artigo se pergunta, inicialmente, sobre associação com o contexto da não demarcação da Terra Indígena. Recuperando os acontecimentos do período da pesquisa de campo em que se deram a acusação, mas também a extensão do desejo de vingança, o objetivo deste artigo, então, é estabelecer diálogos conceituais e etnológicos que possibilitem compreender as relações mobilizadas pelos Jamamadi, bem como refletir sobre o entendimento do Estado em sua inflexão na vida indígena, ora, também como artífice de feitiçaria e vingança, mas invertendo o procedimento ameríndio ao atingir os mesmos indígenas.

Palavras-chave: etnologia; feitiçaria; estado; demarcação de terras indígenas.

¹ Doutor e Mestre em Antropologia Social pela Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP). Cursou a graduação em Ciências Sociais na mesma universidade, com o bacharelado em Antropologia e Sociologia e a licenciatura em Ciências Sociais. Membro do Laboratório Antropológico de Grafia e Imagem (LA¹GRIMA).

The hidden sorcerer, anthropology and revenge among the Jamamadi of the upper Purus

Abstract: Faced with an accusation of sorcery and the expression of a desire for revenge among the Jamamadi of the upper Purus, this article initially asks about the association with the context of the non-demarcation of the Indigenous Land. Recovering the events of the field research period in which the accusation took place, but also the extent of the desire for revenge, the objective of this article is to establish conceptual and ethnological dialogues that make it possible to understand the relations mobilized by the Jamamadi, as well as reflect on the understanding of the State in its inflection in indigenous life, also as a author of sorcery and revenge, reversing the amerindian procedure by reaching the same indigenous people.

Keywords: ethnology; sorcery; state; demarcation of indigenous land.

El hechicero oculto, la antropología y la venganza entre los Jamamadi del alto Purus

Resumen: Ante una acusación de hechizo y la expresión de un deseo de venganza entre los Jamamadi del alto Purus, este artículo se pregunta inicialmente por la asociación con el contexto de la no demarcación de la Tierra Indígena. Recuperando los acontecimientos del período de investigación de campo en que se produjo la acusación, pero también la ampliación del deseo de venganza, el objetivo de este artículo es establecer diálogos conceptuales y etnológicos que permitan comprender las relaciones movilizadas por los Jamamadi, así como reflexionar sobre el entendimiento del Estado en su inflexión en la vida indígena, también como artesano de la hechicería y la venganza, invirtiendo el procedimiento amerindio y afectando al mismo pueblo indígena.

Palabras clave: etnología; brujería; estado; demarcación de las tierras indígenas.

Risi Jamamadi havia ido ao roçado depois do café da manhã, mas reapareceu, tendo voltado mais cedo. Sem me perguntar nada, ele apenas se aproximou e se sentou em silêncio também na escada da pequena e abandonada casa em que eu me hospedava quando estava com os Jamamadi do alto Purus². Deixando-se ao meu lado e olhando o leito do rio, após alguns instantes ele começou aquela conversa lembrando da minha vinda anterior, de que eu também fora para o alto Solimões, junto aos Ticuna³. “É, o senhor viaja muito, não é?”, acrescentando, “como é que estão os parentes lá?”, voltava-se à jusante do Purus e erguia levemente a cabeça, referindo-se à vida dos demais indígenas e também aos Ticuna. Finalizou, “lá tem demarcação, não é mesmo?”⁴.

Eu não soube o que responder, já que Risi⁵ sabia que entre os Ticuna, ao contrário do contexto dos Jamamadi, muitas são as Terras Indígenas demarcadas pelo Estado brasileiro. Eu apenas sorri diante das referências feitas por ele. Depois de um breve silêncio, comentei a distância física, geográfica em relação aos Ticuna, as muitas horas de viagem. Mas aquela manhã que me levava a sentar nas escadas da pequena casa⁶, os mesmos acontecimentos que fizeram Risi retornar mais cedo da limpeza de seu roçado, enfim, eu me perguntava em silêncio qual era a associação⁷ de Risi: uma morte jamamadi como causada por feitiço, mas também o anúncio de vingança diante de tal acusação com a não demarcação das Terras Indígenas Jamamadi?

Tal associação ia de encontro à definição que eu carregava de Estado, como para Antonádia Borges (2012), que nota que há uma série de homologias que marcam nossa reflexão sobre esse “ente” e também nossas próprias suposições sobre os fenômenos acerca da bruxaria. A relação mais direta apresenta-se sobre o termo Estado, que não existiu sempre da forma como concebemos contemporaneamente, assim como há situações muito diversas em que continuamos a utilizar o mesmo termo, Estado, como agente principal (BORGES, 2012: 477).

² Os Jamamadi do alto Purus são falantes de uma língua Arawa Madiha, a língua *jamamadi ocidental* (DIENST, 2014, 2016).

³ Minha proposta inicial de pesquisa foi recuperar duas trajetórias de lideranças ameríndias, primeiro em torno de uma Terra Indígena demarcada e homologada, outra, que ainda procura pela afirmação e reconhecimento do direito consolidado na Constituição Federal brasileira de 1988.

⁴ Neste artigo, utilizo as aspas e o itálico, uma dupla ênfase, para me referir às falas dos Jamamadi, com intuito de destacar que não é minha intenção reproduzir literalmente suas palavras. Minha interlocução, para efeito deste artigo, que se deu entre os meses de julho e agosto de 2018, desse modo, deseja recriar as anotações de meu diário de campo (STRATHERN, 2014b).

⁵ Ao longo do texto, optei por me referir a Risi apenas por seu “nome próprio” indígena. Aos demais eu me dirijo somente às posições que ocupam na dinâmica relacional em questão.

⁶ As casas jamamadi, residências de madeira que abrigam às vezes até dois núcleos familiares, tem dimensões de cerca de 3m x 5m, e estão 1,5m, ou 2m acima do solo.

⁷ Faço referência aqui a “elementos simbólicos – imagens, palavras, comportamentos – quaisquer, *que só tem* significados através das ‘associações’ entre si e em ‘contextos diversificados’. Esses elementos também *requerem* uma base comum de comunicação para fazerem sentido. Referindo-se uns aos outros, eles *eram* as ‘convenções compartilhadas’ que *possibilitavam* expressão e comunicação dos mesmos símbolos. (WAGNER, 2010: 76, grifos no original). Dito de outra forma, os Jamamadi também estavam atentos às relações que estabeleciam, aos comportamentos que os conectavam, recriando suas “mesmas” relações (STRATHERN, 2014b: 270-1).

O objetivo deste artigo, então, é recuperar os acontecimentos daquele período de pesquisa com os Jamamadi, quando uma acusação de feitiçaria e as ameaças de vingança mobilizaram nossos encontros e conversas. A partir disso será possível estabelecer alguns diálogos conceituais, etnológicos, refletindo brevemente sobre a história dos Jamamadi na região, bem como sobre os entendimentos das relações em jogo, ressaltando o papel da antropologia em questão. Argumento que o entendimento da vingança jamamadi, historicamente, aparece como um “débito inalcançável”, o que amplia a relação criada pela acusação de feitiçaria, em uma genealogia que também se territorializa. Feitiçaria-e-vingança entre os Jamamadi é um procedimento anti-Estado, especificamente em sua relação de demarcação de Terras Indígenas, pois mesmo quando identifica, reconhece e homologa, a demarcação aparece como uma “vingança-reutora”, ou o vetor da responsabilização da acusação de feitiço para estes indígenas. A vingança para os Jamamadi tem vetor trocado, inverso, uma vez que corta relações, reorganiza a vida indígena, em cisões e dispersões, criando novos aldeamentos. O Estado, tal como ele aparece para os indígenas, pela FUNAI, por outro lado, recorta um espaço físico possível para a organização da vida indígena. O Estado, demarcando ou não as Terras Indígenas para os Jamamadi, surge então como um feiticeiro que não se revela.

O Estado é feitiçaria na medida em que “oculta” suas ações, do ponto de vista Jamamadi, mas sua “vingança” é explícita, sua ação é, mesmo não demarcando, ao delimitar o sentido de uma territorialidade indígena, uma redução relacional dos múltiplos sentidos da “terra”. Demarcar ou não demarcar uma terra, para os Jamamadi, é o Estado espelhando e invertendo o mecanismo de vingança em meio às crises de acusações de feitiçaria indígena, uma vez que esta, para tais ameríndios, amplia relações, genealógica e territorialmente.

Vendo minha máquina fotográfica sobre a mochila logo atrás de nós, Risi perguntou se eu tinha fotos dos Ticuna. Tomei a câmera e, contando como tinha sido minha estadia na tríplice fronteira, passei a lhe mostrar as fotografias quando, finalmente, ele entrou no assunto do dia: “*briga mesmo?*”. Eu lhe confirmei com a cabeça, sem pronunciar nenhuma palavra. “*Mas briga, briga mesmo?*”, ele insistiu.

O termo Estado, entre os Jamamadi associado principalmente à FUNAI (Fundação Nacional dos Povos Indígenas), mas também ao CIMI (Conselho Indigenista Missionário), à FUNASA (Fundação Nacional da Saúde), aos Ministérios Públicos, às Polícias, enfim, encontrava nestes termos “entes” que construíram suas ações como agentes capazes de decifrar dimensões não conhecidas dos próprios indígenas, ao mesmo tempo em que tornaram, com isso, “invisíveis” os mecanismos de suas mesmas produções. Visíveis, nestes planos, eram o controle burocrático, administrativo, uma série de documentos que os próprios ameríndios tinham, esperavam, procuravam, como a demarcação de suas TIs, principalmente, como aquela em que estávamos. As acusações de feitiçaria entre os Jamamadi, enunciadas e vividas intensamente naquela manhã e prolongadas nas semanas seguintes, portanto, não deixavam de percorrer planos semelhantes, uma vez que produziam suspeitas, alegações, interpretações e mesmo revelações (BORGES, 2012: 480-1).

Enquanto eu repetia o gesto afirmativo com a cabeça para Risi, confirmando a *briga*, um dos não indígenas vivendo entre os Jamamadi, em razão de sua relação conjugal, apareceu na casa ao lado. Debruçando-se sobre a janela lateral, o rapaz nos olhava e todos nos víamos, mesmo que à distância. Ao notar a máquina fotográfica, o rapaz gritou, exultante: “*Tem foto?! Gravou, foi?! Tem vídeo?! Ah, eu quero ver!*” Eu disse que não, repeti que não, que eu só tinha as fotografias dos Ticuna, e dos Jamamadi, registros do ano anterior. Todos olhavam para mim naquele momento e, talvez pela expressão em meu rosto, talvez pela torção presente nas frases do rapaz, ironizando a situação, Risi riu bastante. O rapaz passou também a rir muito do que dissera. O riso enfim me atingiu, quase desfazendo, por um instante, a tensão que compartilhávamos.

Márcio Goldman (2014) explora as possibilidades de abordar uma dinâmica de “feitiçaria” e, para ele, “explicar” não deve ser entendido como tentativa de determinar as relações causais, funcionais ou estruturais entre os acontecimentos. A utilização dos termos “filosofia”, “epistemologia”, por exemplo, faz parte de um posicionamento ético e político, da relação estabelecida por antropólogos com seus interlocutores. Referindo-se a Evans-Pritchard e sua leitura sobre bruxaria entre os Azande, Goldman (2014) entende que a existência dos bruxos só pode ser empreendida primeiro sob o horizonte epistemológico, como conhecimento empiricamente falso, embora satisfizesse o desejo antropológico de explicar o mundo, depois sociológico, como sistema de acusações e punições equivocado, mas que revelava a necessidade de “regular a conduta humana” (GOLDMAN, 2014: 13). Diante disso, o autor prefere o tipo de exercício antropológico que cartografe outras verdades (GOLDMAN, 2014: 15).

É assim que passei a tomar a acusação de feitiçaria entre os Jamamadi do alto Purus, procurando cartografar as relações que minha inserção possibilitava. Por mais que, de formas nuançadas, eu tenha ouvido, visto e sentido o que o acontecimento da feitiçaria jamamadi produziu, eu não tive explicações sobre *o que é a feitiçaria* para os mesmos ameríndios. Entre os termos utilizados em nossas interlocuções, “feitiço” foi sempre aquele usado diretamente em português.⁸ Mesmo assim, diante da extensão das acusações e do anúncio de vingança, ou da espera por seus novos acontecimentos, a feitiçaria jamamadi não deixava de estar às voltas com uma forma de “regular a conduta” indígena no alto Purus.

Recuperando o dia

As crianças já tinham voltado da escola naquela manhã, em minha segunda estadia com os Jamamadi do alto Purus. Brincavam, tanto na varanda como ao redor da casa. Eu estava sentado no chão, dentro da pequena casa vizinha, encostado na parede de madeira e de costas para uma terceira casa. Eu via as crianças pela porta da frente. Nessa posição, escutei primeiro uma voz aguda, em português, mas ela não gritava: “*Você vem aqui, você chateia, você só chateia!*” Mas não só, as expressões se misturavam, em português e na língua jamamadi, em termos que eu não era capaz de distinguir. Entre um ruído e outro de objetos se arrastando na casa às minhas costas, ou batendo-se contra as tábuas, houve um breve silêncio. A voz reapareceu, dessa vez só em português, falando do rompimento de sua união conjugal.

⁸ As variações, considerações e conexões na língua jamamadi ocidental, que podem fornecer significados outros para constituir também uma forma de conhecimento, “filosofia”, ou “epistemologia” outra, por questão de escopo, não abordo neste artigo.

Ouvi outra voz em seguida, mas os termos vinham na língua indígena e pronunciados de maneira espaçada. Associando as presenças de quem estava na casa ao lado, imaginei de quem era a segunda voz. Escutei novamente a primeira das vozes mais uma vez: “*Meu irmão já dizia... meu irmão já tinha posto você para correr daqui... ele também não te queria aqui...*”. Então ouvi passos fortes e rápidos e as sentenças ainda claras na mesma voz, que falava em um tom de conversa, mas pouco amistoso: “*Foi você então... foi você quem colocou, foi você quem fez feitiço para a morte de meu irmão! Ele está morto... foi você quem pôs feitiço para ele morrer!*”

Houve um novo e rápido silêncio, interrompido agora pelos gritos das crianças, que não corriam mais. Elas estavam paradas, tinham os olhos voltados para a casa de onde vinham as vozes. As crianças gritaram repetidas vezes, “*não!*”. Ainda sentado, segui ouvindo um ou outro ruído intenso na casa ao lado, como se objetos se chocassem, ou caíssem sobre as tábuas de madeira, e, ao mesmo tempo, continuei observando as crianças. A distância entre as casas impedia que elas ouvissem a conversa que eu escutei, mas as acusações produziram efeitos que elas viram e, assim, entendemos que houve uma *briga*.

Levantei-me, virei-me para a janela mais próxima, que me dava vista para a casa de trás. Corri para fechar uma das portas de onde eu estava. As crianças ainda gritaram “*não!*”. Fechei uma segunda porta, mas pelas frestas das paredes de madeiras vi movimentações ao redor, quando pude ouvir ainda, “*eu quero vingança!*”, espaçando as palavras que se repetiam, “*eu... quero... vingança!*”⁹ As crianças ainda gritaram insistentemente, “*não! não!*”, “*para! não! não!*”. Fechei também as janelas da minha habitação. Os momentos posteriores foram de silêncio prolongado. Não era somente uma questão que envolvia o termo feitiço, não era apenas uma acusação de feitiçaria, o que também estava posto era o desejo de vingança.

Percebi, depois de muito tempo, outros ruídos na casa ao lado, eram movimentos rápidos e curtos, sem qualquer sentença enunciada que pudesse guiar, ou auxiliar minha compreensão. Os sons daquelas ações não me pareciam comunicar outra coisa além de pressa. Em seguida, ouvi o barulho do motor da canoa na margem do rio. Após mais longos momentos de profundo silêncio, reabri as portas e janelas da casa pequena e abandonada na qual eu me hospedava e me sentei nas escadas da frente. As crianças não tinham voltado para fora da casa adiante, ninguém estava por ali. Risi ainda demoraria a aparecer.

A percepção do acontecimento daquela manhã dissociado entre o que as crianças viram e o que eu ouvi, em nossas reações também diferentes, encontravam-se como uma manifestação de medo (INGOLD, 2012). Como assinala Tim Ingold (2008), *olhar-e-escutar* continuava a ser um aspecto de uma mesma atividade atenta aos movimentos realizados pelos corpos, o meu corpo, mas também dos demais corpos do aldeamento Jamamadi, um local fixo, mas sujeito ao trânsito entre as casas, entre dois conjuntos de residências. Portanto, escutá-los-e-olhá-los, aos Jamamadi e a mim, era ainda procurar responder às modulações de um ambiente ao qual estávamos sintonizados: tal percepção não era somente uma operação “dentro de minha cabeça”, eram sensações que ocorriam em um circuito que perpassava as fronteiras entre meu corpo, nossos corpos e o mundo ameríndio dos Jamamadi (INGOLD, 2008: 2).

⁹ Entre os Suruwaha, também Arawa do Purus, “em princípio, todos os humanos podem adquirir o conhecimento xamânico, assim como todos têm poder de enfeitiçamento. Nos momentos de crise da relação social, em situações de *zawa* – de raiva –, uma pessoa transmite feitiço ao seu rival através de um olhar furioso, de palavras ameaçadoras” (APARICIO, 2014: 517-8).

O termo feitiço estava implicado, seu “efeito” já teria resultado em uma morte. Além de *sibling* do enunciador, aquela morte jamamadi tinha sido uma importante liderança local, reconhecido e atuante pajé, ou xamã entre os indígenas. Na distinção clássica mobilizada por Ingold (2008), os sons que eu ouvira na casa ao lado, os gestos e gritos das crianças que eu consegui ver e escutar, bem como as palavras, os termos e suas relações, então, eram ações, eram movimentos. Assim, passei a tomá-los também como objetos, como experiências de ver e ouvir, em uma dinâmica que se iniciara naquela manhã, ainda que envolta, não de “feitiço” propriamente, antes, de acusação de feitiçaria e prenúncios de vingança. Ou seja, a despeito da morte, eu estava face aos efeitos de uma acusação explícita de feitiçaria. Avizinhas-se, portanto, o efeito do deslumbramento de uma prática revelatória (STRATHERN, 2014a: 355).

Enquanto Risi e eu conversávamos, então, e posteriormente se aproximou de nós o rapaz não indígena referindo-se à máquina fotográfica, este comunicou-nos, o acusador partira pelo rio depois de ir atrás do acusado de feitiço. Antes de pegar a canoa, contudo, o acusador passou na outra parte da aldeia aos gritos, ameaçando a todos. Lá, ele estendera sua ação, ampliando seu desejo de vingança não mais somente como acusação de feitiço e prática de vingança direcionada ao acusado, mas difundindo-a ali: ele anunciara seu próprio retorno naquela parte da aldeia tendo como referência a morte em questão. “*Eu quero vingança!*”, o rapaz contou-nos, o acusador de feitiço gritava. Era a sentença que eu também tinha ouvido horas antes vindo do mesmo jamamadi pelas frestas das tábuas de madeira.

O núcleo familiar do acusado de feitiçaria deveria sair da aldeia, uma das filhas mais velhas de Risi aproximou-se de nós, veio nos contar, juntando-se ao rapaz não indígena, a Risi e a mim. O rapaz não indígena confirmava, já se falava da expulsão na outra parte da aldeia mesmo. A informação vinha difusa, nem ele nem a filha de Risi estabeleciam vínculos entre as afirmações, elas vinham apenas no “diz que” (GOW, 2001) em que seria chamada uma reunião apenas naquela parte da aldeia para decidir.

Depois de buscar seu pai no roçado, a filha de Risi passou naquela parte da aldeia antes de retornar à beira do rio. Disse-nos ainda que, por lá, falava-se que as ações do acusador, por sua vez, eram a mando, a responsabilidade era de uma das irmãs do acusador. A menina gesticulava, demonstrava incompreensão, arregalava os olhos, também comunicando uma espécie de indignação. Como aponta Antonádia Borges (2012: 476), a feitiçaria revela-se como um processo de nomeação. Além disso, enquanto nomeavam uns aos outros entre acusações, responsabilizações e anúncios de vingança, a feitiçaria entre os Jamamadi bifurcava-se entre experiência e o discurso sobre a experiência, afinal: o que fizera e como o fizera aquele acusado de feitiço? Era possível que o feitiço tivesse sido produzido a mando de outro indígena? Ou que o desejo de vingança partisse para outro jamamadi, estendendo-se? Essas não eram questões a serem respondidas.

Na outra parte da aldeia, um daqueles nomes tomou o anúncio de retorno do acusador, sendo então um dos alvos desta vingança extensiva. Tal extensão da vingança assumida não era feita aparentemente por um nome casual, uma vez que este nome masculino da outra parte da aldeia era precisamente o ex-afim efetivo do acusador de feitiçaria. A conversa que envolveu a enunciação da acusação de feitiçaria, ora, o rompimento da união conjugal, então, aparecia também na projeção da ação de vingança. Mas este jamamadi fazia o movimento contrário ao do acusador, na direção inversa, tomando esse último como vetor de uma ação coextensiva. Isto é, a vingança também se estendia do acusado para a aldeia, mas,

por outro lado, a responsabilização tomava o acusador e ia somente a *sibling* específico. O âmbito das relações se confundia, misturando consanguinidade e afinidade à topografia da aldeia. Melhor dizendo, ambas, a distribuição espacial das casas, por cognação, e as alianças sempre estiveram combinadas reciprocamente na configuração do aldeamento.

Mais uma vez, estávamos diante da separação entre a experiência e o discurso sobre a experiência. A feitiçaria entre os Jamamadi fazia-se notar como resignificação gradual dos acontecimentos da vida social. A morte não se encerrou com as explicações causais da ciência médica ocidental, mostrou-se como um evento sobre o qual se questionavam, incorporando experiências e relações anteriores e posteriores. Tudo isso expandia e complexificava as relações na Terra Indígena em que estávamos, dos deslocamentos indígenas na formação de tal aldeamento, ao mesmo tempo que produzia reduções das mesmas relações em questão. Sobretudo, a feitiçaria aparecia como uma série de “acontecimentos inauditos, inesperados e, muitas vezes, incompreensíveis à primeira vista, *entrando* na composição de um mural esclarecedor do que se passou e de suas implicações no tempo presente” (BORGES, 2012: 476, grifos no original).

“*Foi feitiço*”, um ruído, “*eu quero vingança*”, outros ruídos; eu repassava as frases que ouvira, as cenas que vira e, ao mesmo tempo, era como se diante de mim estivesse, “a mágica – ou o delírio – da visão. [...] O espaço da visão tanto nos cerca quanto passa através de nós” (MERLEAU-PONTY, 1964 apud INGOLD, 2008: 24). Se eu não estava consumido pelo sentimento de medo, se um dragão não poderia ser a causa objetiva do medo, como afirma Ingold (2012: 18), a acusação de feitiçaria e o desejo de vingança, tal como um dragão, não deixavam de ser as formas que o medo pode assumir. A maneira de se relacionar dos Jamamadi do alto Purus revelava-se, assim, um conhecimento palpável, um fenômeno da experiência e, ao contrário de um dragão, poderia ser vista em seus agentes, poderia ser ouvida, e, mais do que isso, assim como um dragão, poderia acometer quem a compartilha sua experiência (INGOLD, 2012: 19).

Tim Ingold (2008), novamente, recupera a discussão conceitual acerca da percepção, entre os sons e a visão, destacando nessa última a característica da luz. A luz não enquanto objeto, ou ainda não enquanto aquilo que “possibilita ver”, antes, luz é a união do sujeito com o mundo para que “coisas sejam visíveis”. Luz, assim, é uma experiência de ver para os sujeitos-videntes no mundo. Luz, todavia, que muitas vezes é preterida diante dos objetos da própria visão (INGOLD, 2008: 22-25). Desse modo, o deslizamento entre os termos também revela a dinâmica das relações: porque compartilhamos a mesma experiência de ver e ouvir, as palavras, os olhares e sons tornam-se objetos de atenção. Dito de outra forma, cada um dos meios, fossem os “objetos visíveis” e suas nomeações, fossem as palavras enunciadas, direcionadas especificamente ou não, fossem os sons, os gritos, mais ou menos indecifráveis, os movimentos e as ações misturavam seres, nomes, meios e objetos jamamadi¹⁰.

¹⁰ Para explorar outros contextos e análises possíveis de dinâmicas de feitiçaria: entre os Aweti, há um processo de identificação produzido pelo parentesco e pela dinâmica ritual, por sua vez, resultado da coletividade produzida pelos mesmos indígenas (VANZOLINI, 2015: 43). Se no Alto Xingu, a morte só acontece por feitiço, Marina Vanzolini (2015) pontua que, apesar do feitiçeiro parecer ser sempre um outro, uma pessoa socialmente distante da vítima do feitiço, a feitiçaria entre indígenas próximos genealogicamente, ou ainda geograficamente, como vizinhos, não é somente pensável, mas uma possibilidade, além de objetiva, ameaçadora (VANZOLINI, 2015: 22). A autora procura não tentar *explicar* a feitiçaria, antes disso, entender *o que é* o feitiço para os xinguanos. Os Aweti não se referiam à feitiçaria como instrumento de manobras políticas, como se acusações e perseguições fossem motivadas pelo desejo de assumir ou manter posições de liderança, ou mesmo atribuindo ao feitiçeiro um anseio por algo que pudesse ser entendido como poder. Vanzolini (2015: 39), desse modo, debruça-se sobre por que se faz feitiço e por que existe feitiço no mundo Aweti.

Causa mortis

Philippe Descola (2006) recorda que temas de conversas, além de produzir o efeito de passagem do tempo durante a pesquisa de campo, para o antropólogo, faz notar, lentamente, uma crônica de incidentes nas vidas dos indígenas. Guerras, abandonos de cônjuges, mudanças para novos lugares, formação de novos aldeamentos, ou regiões antes habitadas que já não o eram, mortes, fugas, conflitos, alianças, e assim sucessivamente eram temas de conversas (DESCOLA, 2006: 96). Entre os Jamamadi também não deixava de ser assim, os temas das conversas revelando aos poucos dinâmicas relacionais no interior da aldeia, deslocamentos entre aldeias, formações de novas aldeias, alianças, abandonos de cônjuges.

A morte em questão já havia sido comentada em diversos momentos desde que eu tinha voltado a estar junto dos Jamamadi.¹¹ Considerava-se que, a despeito do diagnóstico médico fazer referência a uma insuficiência hepática, há muitos anos o falecido xamã já tinha “*coração crescido*”, em alusão ao Mal de Chagas. Ou seja, a morte acometera quem já estava fraco, adoecido durante muitos anos.¹² Eu havia entendido que a morte era quase por “*causas naturais*”, como se refere Descola (2006) à compreensão dos Achuar. Os acontecimentos ruins e diários da vida vistos como o mal e o infortúnio que em geral poderiam acometer esses indígenas, isto é, eram atribuídos a ações involuntárias ou deliberadas de outrem. Para Descola (2006: 271), o determinismo achuar evitava que, em meio a dores físicas, ou mesmo diante da morte, sem o sentimento de culpa tradicionalmente associado às religiões de salvação não indígenas, os Achuar não somassem aos infortúnios tormentos morais a si próprios. A formulação mais ampla, porém, estendia as relações aldeãs, o mal, os infortúnios, assim como a morte, as epidemias, não sem fundamento histórico, à luz dos encontros coloniais e dos confrontos violentos com os demais indígenas da região amazônica equatoriana, como provenientes dos outros (DESCOLA, 2006: 279).

Os Jamamadi, assim, não desconheciam a “*causa natural*” da referida morte. No entanto, não qualquer jamamadi, mas um jamamadi específico, um *sibling* adicionou ao acontecimento da morte a ação de outro jamamadi, a prática do feitiço. “*Pôs feitiço, fez feitiço*”, foram as expressões usadas naquela manhã, maneira que o fazia ao mesmo tempo não ignorar a condição médica, os diagnósticos não indígenas feitos para a morte em questão, antes disso, estendendo-a como infortúnio, como um mal. O acontecimento da morte, por fim, tal como entre os Achuar, para o jamamadi que fazia a acusação, não deixava de provir de outrem, no caso, bem próximo, genealógica e geograficamente.

Antonádia Borges (2012: 471) relata o telefonema que Mangaliso recebeu ao seu lado, quando seu interlocutor estabeleceu um vínculo entre a mensagem sobre o sonho de seu primo à sua própria morte, do mesmo Mangaliso, como prognóstico. A antropóloga aponta como Mangaliso assegurava que não há um único

¹¹ De 2016 a 2019, meus períodos de campo somaram cerca de 9 meses com os Jamamadi do alto Purus.

¹² Entre os Jamamadi orientais, “o roubo da alma é duplamente descrito como resultante da captura do coração da vítima pelo espírito *inamadi* – categoria ampla que abarca os duplos das plantas não cultivadas, as almas das cobras (*maka abono*), os *dafi*, além de uma grande variedade de espíritos humanoides disformes – que está caçando e que ao se deparar com um Jamamadi o verá enquanto animal de caça, *bani*, ao passo que na terra a vítima cairá enferma por ação do feitiço introduzido em seu corpo; as dores, a inquietude e a febre são as manifestações do seu coração sendo moqueado. O *inamadi* flecha sua vítima para comê-la, as vísceras serão postas na beira do fogo para assar, aqui a atenção é dada ao coração, órgão entendido como semente/muda que precisa ser preservado para garantir a vida póstuma. É necessário que o pajé recupere a alma/coração – extraia as flechas de feitiço – antes que ela asse ou seja completamente devorada, ocasionando a morte definitiva da vítima ou a impossibilidade de que possa ser plantada para germinar nos roçados celestes” (SHIRATORI, 2019: 171-172). Ou seja, o adoecimento, ou o enfraquecimento do xamã em questão também poderia ser, à luz das relações dos Jamamadi orientais, resultado de agressões xamânicas, como um feitiço.

e infalível método ou teoria capaz de responder à causalidade dos acontecimentos da vida social. Assim como Mangaliso, portanto, a acusação de feitiçaria entre os Jamamadi não excluía a morte apontada dos diagnósticos não indígenas. Pelo contrário, a acusação acrescentava à morte, à leitura e resposta não indígena, criação, prática e intencionalidade jamamadi, uma vez que primeiro foi feito o feitiço, ou colocado o feitiço, mas não sem um propósito, não qualquer feitiço, um feitiço específico para a morte.

Dada a distância de Mangaliso, uma vez que este recebera um telefonema, e o relato de um sonho, Borges (2012) reflete acerca de uma sequência fenomênica que lhe parecia pouco tangível, perceptível ou mesmo narrável. Tais questões, desse modo, tocam-me diretamente, já que minha presença, minha escuta, minhas observações e interlocução diária, ao longo daqueles meses, tornavam minha experiência não só próxima fisicamente, todavia da mesma forma pouco tangível e, concomitantemente, era sim perceptível.

Se eu era crente ou não na feitiçaria (GOLDMAN, 2014), o encadeamento dos eventos desde a vinculação da morte ao feitiço até o prolongamento da vingança produziu efeitos nas relações também diárias daqueles dias entre os Jamamadi. As sentenças acusatórias, assim como os ruídos de uma *briga*, pude ouvir, pude ver, eu ainda pude escutar, “*eu quero vingança*”. Se a percepção de meu próprio corpo pode não ter referência à compreensão jamamadi daqueles acontecimentos, o encadeamento das relações ameríndias, os efeitos nas relações indígenas eram tangíveis, observáveis nas conversas, nos comportamentos: a feitiçaria, desse modo, compartilhadamente, fazia-se sensível.

A acusação de feitiçaria jamamadi aproximava-se, em termos de seus princípios, ao “retorno à equivalência por supressão”, como observa Descola (2006) entre os Jívaro. A relação entre quem fazia a acusação de feitiçaria e aquele que morrera não se estabelecia como entre “quem lhe é devido”, ou em meio a um princípio que se assemelhasse à tutela (DESCOLA, 2006: 286). *Tumash* era o termo equivalente para dívida, que tinha ainda *yapajia* podendo ser entendido como “saldar uma dívida”, tanto em troca de bens, de mulheres, em raptos, ou mesmo vidas, em assassinatos, uma vez que esse último termo também tinha conotação de “vingar-se”. A realização da vingança, por sua vez, trazia ao credor a condição de *ankan*, como quem está dispensado de toda obrigação, ou propriamente “livre” (DESCOLA, 2006: 286-7).

Marina Vanzolini (2015: 138) lembra que para os Aweti “ser gente” é “cuidar dos parentes”, o que estava contraposto à condição dos feiticeiros, pois estes “não são gente” para os xinguanos. Como no universo cosmológico ameríndio a humanidade não é uma espécie em termos naturalistas ocidentais (VIVEIROS DE CASTRO, 2015), a atribuição de “não ser gente” ao feiticeiro poderia ser mais bem entendida como estranheza, como “não ser um de nós”, como aquele que ataca, ou como sinônimo de incompreensão (VANZOLINI, 2015: 139).

Tais associações jogam luz às relações jamamadi. O acusador recuperara, “*Meu irmão também não queria você aqui*”, suas as palavras antes de anunciar a acusação soavam então como a reposição da estranheza do acusado, como se se referisse a alguém que “não é um de nós”. Para os Aweti, o feiticeiro é “aquele que ataca”, podendo ser, assim, para os Jamamadi, aquele que “só vem chatear”, como também disse o acusador para o suposto feiticeiro. A construção das sentenças se faz recursividade, uma vez que a atribuição de “chatear” cria uma outra relação de acusação. Mais do que isso, quem acusa de feitiçaria, ao fazê-lo por meio da vingança, ora, como reação, também ataca. Então quem acusa e se vinga

também é um feiticeiro? O circuito da feitiçaria e vingança, em meio à genealogia e à terra, então, estranha os Jamamadi entre si, diferenciando-os radicalmente.

Privado de quem faleceu, ao enunciar seu desejo de vingança, a acusação de feitiçaria entre os Jamamadi também se colocava como crédito, autorizado a compensar a si próprio pela perda através da supressão de quem a enunciação mesma atribuía responsabilidade, ou aquele que se tornou seu devedor. Se fosse uma dívida, no entanto, nos termos do acusador, era ainda maior, não sendo resolvida com a *briga*, mas estendida à outra parte da aldeia. A acusação de feitiçaria e exposição de vingança, portanto, foi apenas inicial, pois o acusador então estendeu seu desejo sobre os demais Jamamadi, seu “débito” não estava claro. Na outra parte da aldeia jamamadi, se tudo isso não lhe dispensava de qualquer obrigação, pelo contrário, colocou-lhe como “aguardado”, “esperado” para nova *briga*. Seguindo a sequência de possíveis conflitos, assim, a vingança aparece como “débito inalcançável”.

O curto-circuito

Depois de alguns dias da tensão inicial vivida naquela manhã, retomei minha circulação pela aldeia e encontrei a principal narradora de mitos na varanda da casa do suposto segundo alvo de vingança. No ano anterior, ou mesmo naquelas semanas em que eu já estava novamente na aldeia, nunca tinha encontrado aquela senhora jamamadi deixando-se em uma casa que não era “a sua”. Ela, às vezes, estava caminhando de uma casa para outra por ali, especialmente no entorno de seus *siblings*, mas também vindo daquela que era a casa de uma das filhas de sua irmã. Encontrei-a nos caminhos até a casa-de-farinha, na beira do rio, pescando, ou mesmo no roçado, mas, enfim, a presença dela naquele momento, deixando-se naquela casa, não parecia nada casual.

Ao me ver, como de costume, o segundo alvo de vingança pediu que eu subisse à sua casa. Cumprimentei a ambos, e ele foi logo engatando conversa, falando sobre o roçado, sobre a pescaria, sobre uma ida à cidade. A senhora ficou por ali, adentrou e saiu da casa, foi de um quarto para o outro, da cozinha para um quarto, mas a maior parte do tempo estive na varanda conosco. Ela mexia em algo na cozinha, deixava, vinha até a varanda, caminhava de um lado e de outro. Sempre em silêncio ela esteve. Ela olhava ao redor, entretanto, com profunda retidão, especialmente onde estava o campo de futebol, caminho rotineiro de quem vinha da outra parte da aldeia, na beira do rio.

Sem participar da conversa, a narradora de mitos estava claramente atenta. Isso ficou evidente quando meu interlocutor, produzindo intervalos entre as expressões, fazendo silêncio e balançando a cabeça, como em reprovação, disse, “*é... e ainda tem... e ainda teve isso...*”, movendo a cabeça em seguida para cima, como quem aponta com seu próprio nariz, arqueando as sobrancelhas, estreitando os lábios e levando os olhos em direção às trilhas que levavam à outra parte da aldeia. Ele interrompeu as amenidades que conversávamos. Se a referência em seus gestos não poderia ser outra que não as casas dos demais Jamamadi, ele, porém, não os mencionou.

Entre não responder para não prolongar o assunto e as falas, ou responder algo que efetivamente prolongasse aquela conversa, às voltas com termos acusatórios, eu também receava ser colocado em meio àquelas relações diretamente, afinal, eu tinha uma máquina fotográfica, meu trabalho registrava falas, movimentos, histórias, cantos e mitos. Mesmo assim, vi-me dizendo, *pois é*, fazendo

eco às relações, como quem já estava mesmo imerso numa rede de comunicação (FAVRET-SAADA, 2005)¹³.

Tim Ingold (2012) traz o Pássaro-Trovão entre os Ojibwa não como recurso analógico entre os indígenas, mas como interlocutor vital, cujo conhecimento a respeito do mundo poderia ser testado e experimentado. Ao som do pássaro, um som semelhante ao do trovão, os Ojibwa questionavam o que disse o fenômeno da natureza, às vezes, respondendo que não, ou que não se teria “pegado bem”, como se fosse uma interlocução mediada por palavras sujeitas ao entendimento recíproco. Não era uma falha de tradução, pois nem sempre os indígenas estavam sintonizados para receber as mensagens, em uma relação compartilhada com outros seres e fenômenos (INGOLD, 2012: 21). Então, quando o segundo alvo de vingança, em português, fazia alusão à acusação de feitiçaria e a expectativa pelo desenrolar das ameaças de vingança, ainda que eu pudesse responder que não tivesse “entendido bem” o que aconteceu, ainda que eu tenha ficado em silêncio, eu já estava há muito em meio àquelas relações jamamadi. As palavras e gestos jamamadi eram sons e movimentos, agora, com os quais eu preferia não me sintonizar.

Nesse mesmo instante, a narradora de mitos levou seus olhos sobre meu interlocutor, sustentando o olhar e demonstrando profunda seriedade em seu rosto. Ele acrescentou, “*isso só acontece a mando de alguém!*”. Eu nada disse, tentei evitar continuar observando a senhora, que mantinha seu corpo e seu olhar direcionados quase petrificadamente para seu anfitrião. Mantive-me em silêncio, levando os olhos ao chão ou ao longe, na expectativa de que a conversa terminasse. Ele continuou, encerrou aquela conversa com: “*E se quiserem derrubar a gente, a gente também sabe derrubar: ninguém é de ferro*”.

“Derrubar”, o mesmo verbo tão caro às ações não indígenas na região, em meio ao desmatamento, às ações de madeireiras ilegais, à grilagem, à criação de pastagem, às invasões de fazendeiros em áreas de estudo para a demarcação das Terras Indígenas Jamamadi na região, como aquela em que estávamos, o termo agora funcionava para as relações eminentemente indígenas. Ele poderia ser mais direto e explícito, mas eu não precisava das especificações, as mensagens e as referências estavam claras nas relações que se desenrolavam naqueles dias. “A gente” parecia uma resposta à difusa ameaça do acusador sobre aquela parte da aldeia em que estávamos naquele instante, mas também soava como significando ele mesmo, meu interlocutor. Ou seja, o acusador anunciou seu retorno em vingança direcionada sobre parte da aldeia, o lugar, mas a região da aldeia também era um nome que enseja relações (KOFES, 2015). Assim, um desses nomes que compunham essa parte da aldeia estava me dizendo: ele estava esperando a vingança. Despedimo-nos e eu parti de volta à casa que me hospedava.

Lembrando da organização inicial na aldeia, em que os Jamamadi décadas antes partiram de outro aldeamento mas retornaram preparando uma emboscada para um antigo xamã, estando ainda entre os nomes a linhagem paterna das principais lideranças contemporâneas, mas também do acusador e desse segundo alvo de vingança, isto é, as acusações e prenúncios, tal como aquelas palavras, configuravam uma específica e constante belicosidade naquelas relações, uma vingança endêmica como princípio de assimetria, de desequilíbrio estrutural (TAYLOR, 1993: 74).

¹³ Suzane Viera (2021) faz uma panorama da obra de Jeanne Favret-Saada e destaca o conceito de rede de comunicação para entender e participar da feitiçaria no Bocage, no sul da França: rede como forma de regulação da violência e como forma de terapia.

Retomei o dia a dia de caminhar pela aldeia Jamamadi. A senhora narradora de mitos continuou na varanda da casa do pretense alvo de vingança. Em uma dessas tardes, eu estava com minha máquina fotográfica, a senhora indígena e eu passamos alguns momentos vendo as fotografias registradas, como eu fizera com Risi dias antes, enquanto ele não se referia diretamente à *briga*. Um pássaro jacarim rondava a casa, a senhora o apontou pedindo que eu registrasse a ave e assim o fiz. Ficamos vendo pelo visor os diferentes registros, com ou sem *zoom-in*, de lado ou de frente, em várias poses para a ave. Com o auxílio das lentes da câmera, o pássaro se aproximava ou se distanciava através do visor. A narradora de mitos, contudo, vez ou outra ainda levava os olhos ao redor da casa e especialmente em direção ao campo de futebol. Aquele que era alvo de possível vingança não estava nesta tarde, tinha ido ao roçado.

Enquanto manejávamos a máquina fotográfica, acontecia uma movimentação intensa entre as casas daquela parte da aldeia, lideranças masculinas entravam e saíam de uma casa vizinha, iam a outra, saíam desta, retornavam à primeira. A movimentação, inclusive, trazia lideranças da outra parte da aldeia implicadas com as acusações de feitiçaria.

A referida morte para a acusação de feitiçaria entre os Jamamadi transformara-se, desse modo, em um circuito de acusações, primeiro do feitiço, claro, e, em seguida, vingança sobre o acusado, mas também em ameaça de vingança do acusador de maneira difusa em relação àquela parte do aldeamento. Em contrapartida, a responsabilidade pelas ações do acusador foi estendida para sua genealogia. A motivação do acusador, para aqueles apontados como alvos de vingança extensiva, deveria resultar na expulsão tanto do acusado e sua parentela, “fechando um circuito” genealógico, mas também territorial, entre casas da primeira parte da aldeia. A fuga do acusador, por sua vez, era sua própria expulsão, com isso ele já desaparecera do âmbito das relações da aldeia, quer dizer, da aldeia que se estabelecia a partir daquela manhã.

Entre a morte e o acusador estava o registro da cognação, contraposto ao mesmo plano para o segundo alvo de vingança, já que este ampliava a acusação com uma responsabilização outra, também no registro da cognação. Mas na medida em que a acusação de feitiçaria produziu um apontamento sobre outro registro na genealogia, quer seja, não na consanguinidade, mas no quadro de afins efetivos, ao mesmo tempo apontava para outro espaço físico da aldeia. Ora, a responsabilização, então, paralela à extensão de vingança, também apontava, assim, para o plano territorial da aldeia. Há espelhamento e inversão entre genealogia e territorialidade aldeã para os Jamamadi em meio a acusação de feitiçaria e anúncios de vingança. O segundo alvo de vingança, portanto, inversamente, devolvia “o anúncio da vingança” sobre a genealogia e a “terra”, responsabilizando a produção dessa geografia inicial, retirando-a de seu plano aparentemente exclusivo, os afins efetivos, e também estendendo-a, mais uma vez, à cognação. A separação é apenas analítica, pois, claro, para os Jamamadi, tudo está emaranhado, a genealogia tem seu reflexo sobre a disposição das casas na aldeia. Se o acusador inicial só agira porque estava a mando de suas relações de germanidade, o enlace se fechava na medida em que cruzava espacialidade, ou disposição das residências, e genealogia, mas em curto-circuito, porque o recorte resultava também em expulsão.

Esse último movimento, no entanto, tinha seus próprios limites, nem na geografia da aldeia, não a estendendo às demais casas, nem nas relações de consanguinidade: a responsabilização aparecia como um recorte no interior de ambos planos ao mesmo tempo, na consanguinidade e na disposição das casas, uma vez

que no interior do regime de cognação, mas sem atingir todos os *siblings* em questão, concentrando-se em um nome e recortando duas casas, dois núcleos familiares que cruzavam as duas regiões da aldeia.

A acusação de feitiçaria e a vingança eram relações que não tinham o mesmo “controle” que a responsabilização das ações possuíam. As primeiras surgiam por mecanismos de “excesso”, pois primeiro a acusação de feitiço trazia um nome, indo em direção a este em ação de vingança, mas ampliava-se nisto, direcionando-se para outros nomes. A responsabilização, por outro lado, em vez disso, ao se direcionar ao vetor da acusação-vingança, ao tomá-lo também por suas relações, restringia o âmbito dessas. A responsabilização se fazia ver como uma modulação de relações que se encerravam em torno do nome da acusação-vingança, um corte de relações possíveis, um reordenamento, delimitação ou reorganização da vida, do trânsito entre as residências da aldeia Jamamadi.

Anne-Cristine Taylor (1993), analisando o processo ritual de produção das cabeças-troféu, numa dinâmica social semelhante a dos Jamamadi, entre os Jívaro, quer seja, de guerra e de vingança, entende que o ritual transforma um não-pai em pai, metamorfoseia um ex-inimigo em potencial parente. No alto Purus, com os Jamamadi, o parentesco esteve sempre posto, mas o acontecimento da vida social metaforiza uma espécie de ritual, em que parentes (e ex-aliados) tornam-se inimigos. Em meio a acusações de feitiçaria, a narradora de mitos, portanto, com sua presença, seus olhares, parecia assumir as relações de uma transformação reversa em meio aos Jamamadi. Seu conhecimento, suas palavras, seu movimento entre as partes que compunham a aldeia, sua corporalidade poderiam ser capazes de ritualizar os inimigos como parentes. Parfraseando uma passagem de Marilyn Strathern (2014c: 296), a senhora indígena parecia “carregar e interromper o fluxo” das dinâmicas relacionais, “isto é, ela tentava o deter em si”, ou ao seu redor.

A narradora de mitos devolvia à genealogia o que se tornou territorialização, ressaltando que *aquilo* – feitiçaria e vingança – também já fora – ou sempre fora – genealogia. Entre os Jamamadi, portanto, por outros caminhos, parecia preciso o apontamento sobre os Jívaro feito por Anne-Cristine Taylor (1993: 78, tradução minha): “a tensão da aliança, e a consciência de que os aliados serão ou foram consanguíneos obviamente não são suficientes para reduzir sua perturbadora alteridade”.

Considerações finais

Descola (2006) diz que, entre os Achuar, a expressão *pase chicham*, traduzida como “palavras ruins”, poderia ser entendida como boatos e mentiras, ou meias-mentiras ligadas ao surgimento de guerras entre os mesmos indígenas, isto é, acusações e cálculos de culpa. O etnólogo associa a dispersão das aldeias, em um território de distâncias físicas muito extensas, à sistemática deformação das notícias entre os Achuar. Quem levava informações, levava-as em função de suas estratégias, o que fazia despertar antigas animosidades: vinganças adiadas, reatualizadas sob pretexto recente. As genealogias mostravam os números de mortes em combates nas gerações então recentes. Assim, a vida dos Achuar passava a depender da prudência a todo instante, pois a morte violenta estava posta como destino (DESCOLA, 2006: 92).

Tais princípios da vida achuar também estavam presentes entre os Jamamadi. Se retomadas as relações que constituíram a aldeia em que estávamos, seu nome e sua principal liderança de referência, mas também um de seus *sibling*,

seu Outro e seu Aliado, a acusação de feitiçaria e vingança continuava percorrendo um mesmo plano de tensão, entre cognatos, consanguíneos e afins. Era o parentesco perpetuando-se na reiteração de uma relação de aliança, territorializando-se (TAYLOR, 1993: 75). Restava enquanto aliança agora na conjugalidade de uma única residência, ou núcleo familiar, mas também estivera expresso na relação conjugal do acusador, uma relação desfeita, e na relação conjugal do acusado. Aquele nome na ascendência era a conexão entre as duas partes da aldeia, os dois conjuntos de residências, o elo comunitário que os unia enquanto Terra Indígena Jamamadi, aguardando, reivindicando demarcação e reconhecimento pelo Estado brasileiro desde os anos 1970 (MINISTÉRIO DA JUSTIÇA, 2014).

O acusador de feitiço e o segundo alvo de vingança, por linhagem paterna, estavam atrelados àquela ascendência comum. A “mesma consanguinidade”, do ponto de vista ocidental, estava ali também na presença da narradora de mitos. Além disso, estes homens tornaram-se afins. O fim da relação conjugal do acusador poderia ter reativado tal consanguinidade frente à afinidade. Entretanto, isso mais do que os tinha afastado como afins, fez ver a proximidade-tão-distante entre as descendências comuns patrilinearmente: as acusações de feitiçaria tornaram-lhes inimigos, artífices de uma predação recíproca na expectativa da realização da vingança. Portanto, de seus ascendentes, além do nome comum, nas gerações seguintes também estavam irmãos e rivais outrora, aqueles que migraram de outra região, ora, da mesma forma em meio a acusações de feitiçaria e emboscada a um xamã, ao acusador e alvo de vingança de agora: todos uma vez aliados, mas sempre potenciais inimigos.

O movimento entre acusar feitiçaria e prometer vingança, com os Jamamadi, tal qual o percurso histórico desses indígenas no alto Purus, encontra no objeto de uma máquina fotográfica, como registro antropológico, anteparo do olhar, enlace com a narradora de mitos guardando a movimentação da aldeia, também uma mediação (WAGNER, 2010). Dessa vez, inclusive, a mediação jamamadi de seu universo relacional não se confundia com lógicas de captura, como a antropologia, podendo ser associada ao Estado como recorte de uma territorialidade indígena, ou melhor, em sua ação ineficaz, quase ausente, confundindo-se com quem “oculta procedimentos”: a narradora de mitos se fazia visível. Assim como no mundo Inuit, entre os Jamamadi não pareciam existir “coisas” estritamente falando. A despeito de cestos e abanos, da produção dos roçados e das expedições de caça, ou mesmo das relações e invocações das relações com os não indígenas, o destaque estava nos seres que estabelecem sua presença por meio de ações contínuas (INGOLD, 2008: 8). Então, mais do que qualquer outro nome na aldeia, a narradora de mitos era este ser de presença e ações contínuas, com suas falas, com seus gestos, com suas histórias e cantos, com seus silêncios e seus olhares.

O rapaz não indígena que correu logo à frente da casa ainda repetindo que queria ver a *briga*, associando a máquina fotográfica a um possível registro da acusação de feitiçaria, ele continuava rindo ao ir ao meu encontro. Eram apenas as fotografias, eu lhes repetia. Muitos ali tinham guardadas as impressões das imagens, elas ficaram ainda registradas na câmera digital. Como antropólogo, eu não era capaz de revelar as dimensões estatais que oficialmente tornavam a TI Jamamadi ainda não demarcada, como lembrava Risi o contexto diferente dos Ticuna no alto Solimões. Sequer com a máquina fotográfica eu conseguia mostrar o que estava acontecendo entre os Jamamadi.

Risi talvez estivesse, à luz das acusações de feitiçaria e vingança, querendo ver o que a antropologia produz, e o que a antropologia produzia, para os Jama-

madi em questão, eram relatórios de demarcação de Terras Indígenas para a FUNAI. Ao contrário da feitiçaria, que se podia ao menos ouvir e perceber em seus efeitos entre tais ameríndios, porém, a antropologia era pouco, ou nada eficaz para os Jamamadi do alto Purus. Entre a antropologia e a FUNAI, como uma intenção oculta que não se revela, naquela manhã, diante da acusação de feitiçaria, ou como o não indígena que queria ver as fotografias, Risi, que sempre quis ver a demarcação da TI em que estávamos, remeteu-me à experiência da não demarcação como análoga a acusações de feitiço e desejo de vingança. Se a antropologia lança mão de “razões ocultas”, como “o social”, como “a comunidade”, ou “elementos advindos de um conjunto que não é o conjunto sob análise” (BORGES, 2012: 472-473), minha presença não deixava de evocar uma dinâmica, de alguma forma, também mágica para os Jamamadi: por que as TIs desses indígenas não estão todas demarcadas?

Como me disse, no ano anterior, o falecido xamã jamamadi cuja morte desencadeou o processo que acompanhei naqueles meses, e o disse também com seu olhar desviante (APARICIO, 2017; SHIRATORI, 2019), “eles”, estes seres, os não-indígenas-do-Estado-e-os-fazendeiros, “*só fazem é tomar as terras que são nossas*”. Ou, o Estado: este bruxo que faz desaparecer os vínculos indígenas com a terra, assim como um feitiço para morte desaparece com um corpo indígena.

As acusações de feitiçaria e dinâmicas de vingança entre os Jamamadi lembram o arranjo da hostilidade institucionalizada pela predação recíproca entre os Jívaro (TAYLOR, 1993: 73). É assim que as relações nessa aldeia jamamadi, formada historicamente por ondas dispersivas de uma outra área mais acima do curso do Purus, em ciclos de surtos de epidemias de sarampo (RANGEL, 1994), dando origem às demais aldeias na região ao longo da segunda metade do século XX, apareciam também distanciadas fisicamente pela constância de acusações que provocaram cisões, seguidas por novos aldeamentos. As relações postas há muito pelos indígenas, termos coextensivos em suas relações de parentesco (APARICIO, 2013), porém, estavam envoltos pela morte de uma liderança, em meio à demarcação que não acontecia, às instâncias estatais, deslizando corriqueiramente da “condição social da pessoa” (em sua humanidade não enquanto espécie natural), indo do substantivo ao perspectivo (VIVEIROS DE CASTRO, 1996: 256), ao mesmo tempo que ao estatal (BORGES, 2012).

Recebido em 30 de maio de 2023.

Aprovado em 25 de novembro de 2023.

Referências

- APARICIO, Miguel. “Os Suruwaha e sua rede de relações. Uma hipótese sobre localidades e coletivos Arawa”. In: AMOROSO, Marta; MENDES DOS SANTOS, Gilton (orgs.). *Paisagens Ameríndias. Lugares, circuitos e modos de vida na Amazônia*. São Paulo: Terceiro Nome, 2013.
- APARICIO, Miguel. Xamanismo Suruwaha e transformações. *Amazônica - Revista de Antropologia*, 6 (2): 503-525, 2014.
- APARICIO, Miguel. A explosão do olhar: do tabaco nos Arawa do rio Purus. *Mana*, Rio de Janeiro, 23 (1): 9-35, 2017.
- BORGES, Antonádia. Ser embruxado. Notas epistemológicas sobre razão e poder na antropologia. *Civitas*, 12 (3): 469-488, 2012.
- DESCOLA, Philippe. *As lanças do crepúsculo: relações jivaro no Alta Amazônia*. São Paulo: Cosac & Naify, 2006.
- DIENST, Stefan. *A Grammar of Kulina*. Berlin; Boston: Walter de Gruyter GmbH, 2014.
- DIENST, Stefan. “Evidências linguísticas para as migrações dos Madiha”. In: MENDES DOS SANTOS, Gilton; APARICIO, Miguel (orgs.). *Redes Arawa: ensaios de etnologia do médio Purus*. Manaus: EDUA, 2016. pp. 259-268.
- FAVRET-SAADA, Jeanne. Ser afetado. *Cadernos de Campo*, 13: 155-161, 2005.
- GOLDMAN, Marcio. Da existência dos bruxos (ou como funciona a antropologia). *R@U - Revista de Antropologia da UFSCar*, 6 (1): 7-24, 2014.
- GOW, Peter. *An Amazonian Myth and its History*. Oxford: Oxford University Press, 2001.
- INGOLD, Tim. Pare, Olhe, Escute! Visão, Audição e Movimento Humano. *Ponto Urbe*, 3, 2008.
- INGOLD, Tim. “Caminhando com dragões: em direção ao lado selvagem”. In: STEIL, Carlos Alberto; MOURA CARVALHO, Isabel Cristina (orgs.). *Cultura, Percepção e Ambiente: diálogo com Tim Ingold*. São Paulo: Terceiro Nome, 2012.
- KOFES, Suely. “Narrativas biográficas: que tipo de antropologia isso pode ser?” In: MANICA, Daniela; KOFES, Suely (orgs.). *Vida e grafias: narrativas antropológicas, entre biografia e etnografia*. Rio de Janeiro: Lamparina/FAPERJ, 2015. pp. 20-39.
- MINISTÉRIO DA JUSTIÇA. “Histórico do procedimento administrativo referente à regularização fundiária na Terra Indígena Jamamadi do Lourdes/ Apurinã do Cajueiro”. *Informação Técnica n. 6/2014/SEGAT/CR*, FUNAI, Coordenadoria Regional Alto Purus, Rio Branco, Ivanise Rodrigues dos Santos, indigenista, 10 set. 2014.
- RANGEL, Lucia Helena Vitalli. *Os Jamamadi e as armadilhas do Tempo Histórico*. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) - Programa de Estudos Pós-Graduados em Ciências Sociais, Pontifícia Universidade Católica, São Paulo, 1994.
- SHIRATORI, Karen. O olhar envenenado: a perspectiva das plantas e o xamanismo vegetal Jamamadi (Médio Purus, AM). *Mana*, 25 (1): 159-188, 2019.

STRATHERN, Marilyn. “O efeito etnográfico”. In: STRATHERN, Marilyn. *O efeito etnográfico e outros ensaios*. São Paulo: Cosac & Naify, 2014a. pp. 345-6.

STRATHERN, Marilyn. “A relação: acerca da complexidade e da escala”. In: *O efeito etnográfico e outros ensaios*. São Paulo: Cosac & Naify, 2014b. pp. 263-94.

STRATHERN, Marilyn. “Cortando a rede”. In: *O efeito etnográfico e outros ensaios*. São Paulo: Cosac & Naify, 2014c. pp. 295-320.

TAYLOR, Anne-Christine. “Les bons ennemis et les mauvais parents. Le traitement de l’alliance dans les rituels de chasse aux têtes des Shuar (Jivaro) de l’Équateur”. In: COPPET-ROUGER, Élisabeth; HÉRITIER-AUGÉ, Françoise (Eds.). *Les Complexités de l’alliance*. IV Économie, politiques et fondements symboliques. Paris: Éditions des Archives contemporaines, 1993. pp. 73-105.

VANZOLINI, Marina. *A flecha do ciúme: o parentesco e seu avesso segundo os Aweti do Alto Xingu*. São Paulo: Terceiro Nome, 2015.

VIEIRA, Suzane de Alencar. Força e vulnerabilidade: lições de etnografia e feitiçaria na obra de Jeanne Favret-Saada. *Mana*, 27 (3): 1-26, 2021.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. *Mana*, Rio de Janeiro, 2 (2): 115-144, 1996.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Metafísicas canibais - elementos para uma antropologia pós-estrutural*. São Paulo: Cosac & Naify, 2015.

WAGNER, Roy. *A invenção da cultura*. São Paulo: Cosac & Naify, 2010.

“Servir como uma semente”: uma transaula em curso de derivação¹

Fernanda Spanier Amador²

Universidade Federal do Rio Grande do Sul

Maria Carolina de Andrade Freitas³

Universidade do Estado de Minas Gerais

Resumo: O eixo analítico do presente trabalho versa sobre a criação de memória no laborioso ofício da docência. Visa afirmar que uma aula se produz em gestos. O exercício de travessia e trânsito no fazer de duas professoras no encontro com os esforços de decolonialidade em uma disciplina ministrada no Programa de Pós-Graduação em Psicologia Social, da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, empreende-se como busca simultânea de transmissão e problematização acerca do que pode nos mover, comover e afetar, na produção da experiência de suportar e testemunhar os incômodos necessários à abertura de novos sentidos, relações e produções de conhecimento. Como fazermos de nossas dores berços de revolta coletiva? Uma aula não versa exatamente sobre o que se sabe, mas parte-se do que se pesquisa, dos problemas construídos e sustentados na inventividade do desejo, coletivamente.

Palavras-chave: cartografia; narrativa; sonho; gesto; decolonialidade.

AMADOR, Fernanda Spanier; FREITAS, Maria Carolina de Andrade. “ Servir como uma semente” : uma transaula em curso de derivação. *Aceno – Revista de Antropologia do Centro-Oeste*, 10 (24): 65-80, setembro a dezembro de 2023. ISSN: 2358-5587

¹ Este artigo vincula-se à pesquisa intitulada *Narrativas do trabalho docente na pandemia de covid-19: pela memória do ofício, práticas de cuidado na educação*, aprovada no Edital Universal CNPq/MCTI/FNDCT 18/2021/Processo CNPq 409825/2021-2.

² Psicóloga com estágio pós-doutoral em Educação, professora e pesquisadora do Instituto de Psicologia da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS).

³ Professora da Universidade do Estado de Minas Gerais (UEMG). Doutora em Educação pela Universidade Federal do Espírito Santo (UFES).

“Serving as a seed”: a transclass in course of derivation

Abstract: The analytical axis of the present paper deals with the creation of memory in the laborious craft of teaching. It aims to affirm that a class is produced in gestures. The exercise of crossing and transit in the doing of two professors in the encounter with the efforts of decoloniality in a course taught in the Postgraduate Program in Social Psychology, at the Federal University of Rio Grande do Sul, is undertaken as a simultaneous search for transmission and problematization about what can move and affect us, in the production of the experience of withstanding and witnessing the necessary discomforts for the opening of new senses, relations, and productions of knowledge. How can we make our pains cradles for collective revolt? A class is not exactly about what one knows, but it starts from what one researches, from the problems built and sustained in the inventiveness of desire, collectively.

Keywords: cartography; narrativity; dream; gesture; decoloniality.

“Servir como una semilla”: una transclase en curso de derivación

Resumen: El eje analítico de este trabajo versa sobre la creación de memoria en el laborioso oficio de enseñar. Pretende afirmar que una clase se produce en los gestos. El ejercicio de cruce y tránsito en el hacer de dos profesoras en el encuentro con los esfuerzos de la decolonialidad en un curso impartido en el Programa de Posgrado en Psicología Social, en la Universidad Federal de Rio Grande do Sul, se asume como una búsqueda simultánea de transmisión y problematización sobre lo que puede conmovernos, emocionarnos y afectarnos, en la producción de la experiencia de soportar y presenciar los malestares necesarios a la apertura de nuevos sentidos, relaciones y producciones de conocimiento. ¿Cómo hacer de nuestros dolores cunas de revuelta colectiva? Una clase no es exactamente sobre lo que se sabe, parte de lo que se investiga, de los problemas contruidos y sostenidos en la inventiva del deseo, colectivamente.

Palabras clave: cartografía; narratividad; sueño; gesto; decolonialidad.

O que se passa durante uma aula? Por onde passa uma aula? Essas perguntas nos tomaram de assalto de modo peculiar naqueles meados do ano de 2022 quando iniciávamos a ministrar a disciplina de Cartografia e Narratividade na Pesquisa em Psicologia Social. Encontravam-se ali corpos que vinham de um longo período pandêmico e que ora experimentavam uma sala de aula ainda em modalidade *online*, mas já por entre “aberturas”. Corpos que foram bastante machucados pela intensidade dos afetos suscitados pela ameaça do vírus e pela virulência de um governo que não demonstrava pudor em nos expor, enquanto coletividade, a ainda mais vulnerabilidades além das que já vivíamos e que abusava de nossa precariedade.

A disciplina foi proposta pelo Programa de Pós-Graduação em Psicologia Social e Institucional da Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Sua ementa era a seguinte:

Abordagem da cartografia como método de pesquisa-intervenção explorando, em especial, a produção narrativa na pesquisa. Tendo como mote as perguntas: como aprender a dimensão expressiva das práticas cotidianas? E como engendrar no presente futuros alternativos pelas práticas narrativas? A disciplina propõe desenvolver, conceitual e metodologicamente, aspectos relativos à experiência no dizer e ao dizer da experiência. Analisa-se o narrar pelas perspectivas de agenciar coletivamente a enunciação, ficcionar e sonhar. Levantamento de problematizações no que tange à decolonialidade e narratividade e promoção de exercícios de produção narrativa na e pela pesquisa, tanto de projetos em andamento quanto em elaboração.

Como não poderia deixar de ser, no espaço de uma aula que se oferecia ao tema da narratividade, nossas histórias sobreviventes e turbilhonadas por uma profusão de ataques sofridos ansiavam por vias de expressão. Já quase não aguentávamos mais!

Haveríamos de acolher os rastros deixados por tudo aquilo. Estariam eles no cerne do que se passa durante uma aula? Seria pelos rastros que uma aula acontece? Benjamin (1987) e Gagnebin (2006) nos ajudam a sustentar que sim. Rastros deixados como restos por entre o que se vive, sobras da vida e da história oficiais que podem nos levar à colocação de novas questões e de novos problemas.

“Falta corpo na cartografia”, dizia alguém naquele primeiro dia de aula expressando urgências por um corpo negro!

Falava-se da necessidade de tematizar o corpo em suas distintas marcações, de maneira a alçar a cartografia a novas paragens. Ali iniciava-se a colocar em ato algo que se apresentava como objetivo daquela disciplina: levantar questões relativas aos desafios da decolonialidade nas práticas narrativas.

Assim sendo, é pela particularidade desse objetivo “não furtado” por entre nossa experiência, naquele semestre de 2022, que colocamos aqui em análise a dimensão experimentada pelo corpo de duas professoras, mulheres brancas, na busca por experimentar em ato os desafios da decolonialidade em e por uma aula; em e pelo próprio ofício docente.

De rastros e registros...

Os registros que aqui se inscrevem são frutos de muitas vozes. Não nos detemos a pessoalizar cada um deles, mas os encararemos como um dispositivo de enunciação coletiva, produzida durante e a partir de nossas aulas.

A licença concedida por todos aqueles que participaram dessa aventura ancora-se na delicadeza e na tentativa de materializar experiências produzidas coletivamente, como aposta ética de criação de memória do percurso laborioso que envolveu a construção da aula como um campo irreduzível de singularidades, sustentando-a como acontecimento e obra aberta e infinita.

Não denotar cada uma das passagens como registros pessoais, antes de situar-se como imprecisão, deseja fazer jus a uma condição de composição inusitada, em que a dignidade das singularizações presentes possa (trans)parecer como forças, como um campo coletivo de forças, no qual as expressões entre aspas são fragmentos infinitos em compósita, que acenam ao espaço intercambiante da linguagem uma dimensão responsiva e criadora.

O que nos faz acordar em uma aula? Quais derivações e movimentos em conexão, ao mesmo tempo dissonantes, podem-se produzir numa aula-percurso? Por quais inusitados caminhos se sustentam trocas, aprendizados, embates, diálogos, saltos e (trans)formações? Como acordadas podemos sonhar?

Deleuze⁴ (2022) indica-nos que uma aula nada tem a ver com uma totalidade na qual o sentido poderia ser apropriado por todos da mesma forma. Ele nos aponta que a aula é uma espécie de matéria em movimento, e por isso é musical. Numa aula, acorda-se misteriosamente. Não há uma lei garantidora do que diz respeito a alguém numa aula. Ela é feita, antes, de emoção e inteligência. Uma aula desdobra-se em captar algo por interesse, conveniência e emoção. São de saltos que se fazem os movimentos múltiplos de um acontecimento. Uma aula, segundo o autor, é uma espécie de tecido esplêndido, de textura.

Interesse, conveniência, emoção e textura não são características quaisquer. Stengers (1990), Despret (2017) e Latour (2007) já nos indicaram que a ciência e o conhecimento são fontes de produção de interesse.

Fazer proliferar os interesses a propósito das ciências é criar um meio bem denso de interesses e de questões para que os cientistas aprendam a reconhecer em que sua formação não é “normal”, “politicamente neutra”, “simplesmente racional”, a compreender quais são as questões que lhes ensinam a esquecer, a não se colocar. Eles são estrategistas de interesses, e por que não continuariam a sê-lo? Não tenho meios para conceber uma utopia de um mundo “moral”, onde os interesses desaparecessem diante de algum bem público. Minha imaginação e minha utopia me permitem conceber um mundo onde os cientistas seriam estrategistas lúcidos, capazes de compreender os sentidos emaranhados dos interesses sobre os quais especulam, me permitem, portanto, também conceber uma instituição científica que aceita o fato que ela é atravessada pelos mesmos conflitos de interesses, pelas mesmas tensões sociais e políticas que as sociedades onde elas se desenvolvem. (STENGERS, 1990: 109)

Pesquisar é produzir interesse e controvérsias que constituam questões políticas e enfatizem a reinvenção de sentidos, a criação de histórias, os vínculos e as relações de força favoráveis à sustentação da produção de diferença e engendramento de multiplicidades.

“Deixar-se interessar é, para um cientista, um risco” (STENGERS, 1990: 102). Porque não se trata de afirmar uma posição interesseira, mas sim uma posição

⁴ A entrevista está disponível no YouTube. Link: <https://www.youtube.com/watch?v=podsjtNHDfc&t=3s>. Acesso em: 12 jun. 2023.

interessada e interessante, em que as articulações possíveis sejam implicadas e responsivas.

A conveniência não indica, por sua vez, apenas uma qualidade do que é conveniente, como algo mais simples ou vantajoso. No sentido que a tomamos, a conveniência afirma uma atenção ao elemento singular que tem a capacidade de nos acordar, de nos movimentar em outras articulações possíveis, como faz a problematização quando sustentada: permite colocar em análise uma situação-acontecimento que convoca o pensar e o debruçar-se. Conveniência é um ato, algo que nos acorda, que se agencia ao encontro com nossos corpos em transmutação.

Para Deleuze e Parnet (2004), a simpatia é um corpo a corpo. E os corpos podem ser físicos, biológicos, psíquicos, sociais, verbais... Quaisquer variações continuam a ser um corpus. Os autores afirmam que não há juízo na simpatia. Ela é precisamente isso: agenciar. “É isso, agenciar: estar no meio, na linha de encontro de um mundo interior e de um mundo exterior. Estar no meio” (DELEUZE e PARNET, 2004: 70). A simpatia não é um sentimento vago de estima ou de participação espiritual. Consiste num esforço de penetração dos corpos. Um agenciamento é o que produz enunciados, sempre de modo coletivo, que põe em jogo populações, multiplicidades, territórios, devires, afetos e acontecimentos. Deixar ouvir-se na situação dos problemas gerados e querer aprender com eles: “O que dizemos, sentimos e fazemos é desencadeado por diferenças registradas no mundo” (LATOURE, 2007: 44).

Partimos da aposta de que, para uma aula se tornar articulada, ela precisa se colocar em risco, sabendo-se apaixonadamente interessada, como declara Latour (2007: 49), “implicando o que uma coisa é no fado ou no destino de muitas outras coisas”. O autor escolhe, para tratar das camadas de diferenças surgidas nas afetações, o termo articulação. Ele considera que um sujeito articulado não é um “sujeito por si próprio”, pelo contrário, é alguém que aprende a ser afetado pelos outros: “Articulação, portanto, não significa capacidade para falar com autoridade [...] mas ser afetado por diferenças” (2007: 42).

Aula em risco, pessoas em risco também. Há que se correr os riscos da gestão cotidiana dos processos, sempre em aberto, experimentados em uma sala de aula, inacabados, oferecidos como rastros que anseiam por atenção e cujas sensibilidades e percepções dizem das marcas distintas que sustentam e se sustentam por seus corpos. Há que se produzir confiança para correr riscos, confiança essa da qual precisamos, paradoxalmente, (des)confiar para novamente voltar a acreditar coletivamente. Afinal, como nos (co)movemos? Com o que nos (co)movemos? De que maneira nossa cor, nosso gênero, nossas sexualidades, nossa classe nos ativam ou blindam para nos (co)movermos?

Assim, afirmou Deleuze (2022) que o momento de acordar, de captar algo que nos mova, em uma aula, liga-se a uma emoção. (E)moção: fazer passar. Isso nos remete a considerar, como situa Didi-Huberman (2016), que as emoções, que passam pelos gestos que fazemos, ligam-nos a outra temporalidade: “esses gestos são como fósseis em movimento. Eles têm uma história muito longa – e muito inconsciente. Eles sobrevivem em nós, ainda que sejamos incapazes de observá-los em nós mesmos” (2016: 32), e, assim, essas emoções passam. Elas precisam passar, já que são uma linguagem e criam impasses, como sugere o autor: não somente criam as dificuldades que pressentimos quando as experimentamos (impasse como aquilo que não passa e que nos afeta), como constituem-se como passagens (*im-passes*, em passagem). A emoção que o gesto empenha é também um impasse da linguagem, do pensamento, da ação.

A emoção pode produzir uma suspensão temporária. A imobilização de um segundo. O fio de um pavio. Um lampejo. Uma franca força, uma chispa, que, atual como um arco, “atinge o instante bem no coração” (BENJAMIN, 2009: 502). O gesto pede que seja testemunhado para que sua existência seja transmissível, pois uma emoção, um gesto ativo, que não se dirigisse a ninguém, que fosse absolutamente solitário e incompreendido, não se constituiria como moção, movimento, seria “somente uma espécie de cisto morto dentro de nós mesmos” (DIDI-HUBERMAN, 2016: 33). Desse modo, podemos afirmar que uma aula se produz em gestos.

Adverte-nos Didi-Huberman (2016), resgatando Bergson, que nossas emoções são gestos ativos, que nos lançam para fora de nós mesmos. Elas, portanto, podem consistir num limiar entre o interior e o exterior. E, lembrando Deleuze, conclui que a emoção não diz “eu”, pois que estamos fora de nós mesmos, mas é preciso recorrer à terceira pessoa, como um “ele sofre” (DIDI-HUBERMAN, 2016: 29).

É preciso reconhecer em nós mesmos algo do movente do mundo, em (co)moção, um mover com. Uma aula pode ser um exercício de ligação. Quando, diante de uma imagem, uma narrativa, um gesto, ligamo-nos ao fora de nós, mais acessamos “um povo em lágrimas”, “um povo em armas” (DIDI-HUBERMAN, 2016: 38). Uma aula torna-se (trans)aula, fazendo-nos acessar uma multiplicidade de coisas, sentidos, impasses, emoções, saberes, fazeres que estão transversalizados entre nossa dimensão coletiva e as singularizações possíveis.

Diante disto, de algo que faz passar e em exercício fibroso, tece-se uma textura esplêndida numa aula, como nos indica Deleuze (2022). Text(u)ra, composição. Fios e “com”-fiança. Co(m)oção. Uma malha feita por um zigue-zague de pontos e entrelaces. Trabalho de mãos, olhos, ouvidos, corpo todo e voz.

Assim, voltar à escritura, às palavras que transportam mundos, não como nos imputa a colonialidade, pela obrigação ou pela violência, pode tornar uma aula, transaula, espaço de afirmação e produção desejante. Texto múltiplo. Tecido esplêndido.

Não pretendemos afirmar que uma aula deva se consolidar numa posição humanista de necessidade empática, como alerta Latour (2007). Nossa posição não é a de nos distanciar ou a de ser empáticos. Trata-se antes de maximizar o fenômeno da aula como transaula, acontecimento, para que seu próprio funcionamento proponha suas próprias questões, sustentando os problemas e perseguindo composições possíveis.

Uma aula, como via de acesso a elementos desconcertantes, ritornelo, mistura elementos estranhos e atraentes, tal como indicou Deleuze e Guattari (1999) a respeito da filosofia. Uma aula não visa a nada, mas constrói algo. No seu percurso gerador de sementes: “servir como uma semente” indica-nos a produção de campos de vida, de espaços coletivos e solidários de colocação de problemas e de criação de ferramentas de pensar. Uma aula deve implicar ação e servir como semente, como campo de brotação, o que nos remete a um campo relacional, situado entre forças múltiplas, móveis, manejáveis e temporárias, tais como as condições da experiência (ZOURABICHVILI, 2005). A experiência organiza-se em certo campo problemático.

Com efeito, se este campo é constituído por relações, não o atingimos senão nos tornando capazes de amarrar essas relações, isto é, se escrevemos e falamos literalmente. Em outros termos, a “coisa mesma” é a experiência enquanto ela se faz; é o devir, sempre singular, antes que o ser em geral. A “coisa mesma” é, assim, sua propriedade sem significação: nós a atingimos no momento em que as significações ficam em suspenso,

quando sabemos levar a enunciação a uma de suas relações desconcertantes, mais profundas que qualquer teoria, que se afirmam obstinadamente no pensamento e a forçam a entrever novas possibilidades de pensar e de viver. (ZOURABICHVILI, 2005: 1319)

Para nós, uma transaula não versa exatamente sobre o que se sabe, mas parte-se do que se pesquisa, dos problemas construídos e sustentados na inventividade do desejo.

Uma aula, transaula, como experiência desconcertante, ensina-nos a resistir contra as perversidades do mundo, quando, em franca produção de redes de saberes e sinergias, inventa espaços de lutas e novas solidariedades: como “algo que possa encorajar nossa vida”.

Autorizar a escrever: a transaula como análise coletiva

A aula não deixou de encontrar seus impasses e a busca de sustentação dos debates contracoloniais. Exercitou, coletivamente, a problematização e não cedeu a respostas rápidas, fazendo os partícipes permanecerem com o problema, como sugere Haraway (2019). A aula nos levou a dimensionar a criação como espaço de diálogo, construção e diferença.

O que se pode transmitir nos estudos da subjetividade não é a certeza de um experimento, mas a irrequieta e incômoda passagem política e metodológica de uma experiência. Ou, de modo forte e prosaico, como tanto Paul Valéry quanto Franz Kafka diziam acerca da obra, fazer de toda e qualquer pesquisa apenas um exercício: a sustentação de um eterno retorno à encruzilhada vivaz das apostas, a negativa à falácia do porto seguro da objetividade descoberta, a assunção da desavergonhada de um benefajejo inacabamento de si e do mundo. (MIZOGUCHI, 2015: 3)

Não sem tensionamentos, encontrados justamente na nascente da proposta, retiramos deste exercício persistente, de uma aula, algumas questões construídas no caminho.

No debate da própria aula, enfrentamos nossos próprios modos de interlocução, sem perder de vista as condições de possibilidade de emergência do discurso e as consequências históricas da estrutura do mundo moderno a partir do genocídio e do epistemicídio engendrados pelas práticas imperiais, coloniais e patriarcais em suas relações com a produção, a validação do conhecimento e a organização da Universidade no ocidente (GROSGOUEL, 2016).

O exercício da aula e do encontro com tantas vozes, singulares e irreduzíveis, forçou a revisão dos privilégios do saber ocidental, questionando os mecanismos universitários e a estrutura de dominação forjada com eles, sem ceder das múltiplas vozes e de outros modos de produção da experiência, do diálogo, das escritas e leituras, das trocas, do encontro. Questionar desde a universalidade e a pretensão do conhecimento presentes na colonialidade do projeto ocidental de dominação até o campo e o espaço da aula, como microcosmo das relações históricas e presentes, foi uma ação essencial para produzir a proposta de aula como dispositivo de análise das práticas de produção de saber, operando, nos corpos envolvidos, aberturas radicais e legítimos posicionamentos.

Assim, corroboramos com Grosfoguel (2016), quando o autor situa que, no enfrentamento de certas práticas históricas de privilégio e dominação, é necessário assumir que não existe produção de conhecimento não situada, como também se faz necessário não ceder a uma egopolítica, que tome os critérios de validação da múltipla realidade a partir unicamente de seu próprio ponto de vista, reduzindo e invisibilizando outros corpos políticos. Para enfrentar esse conjunto de

poder sistêmico, violento e destituidor, implica assumir uma tarefa coletiva de pluralizar os sentidos dialógicos e afirmar a diversidade epistêmica em sua dimensão intransponível. Para tanto, precisa-se reconhecer a estrutura racista do projeto colonial, romper com o universalismo que autoritariamente decide por todos e tecer verdadeira conversação epistêmica, em sua radical pluralidade de sentidos e conceitos, e não como estratégia de relativismo vago e perigoso.

Vale ressaltar, como apontam Fernandes, Gonçalves e Silva (2022), que a colonialidade do Poder se engendrou na América Latina em duas direções: codificando as diferenças entre conquistadores e conquistados na ideia de raça e articulando o controle do trabalho, dos recursos e dos produtos para a sustentação do mercado, como mecanismo e estratégia do sistema-mundo capitalista colonial-moderno. Os autores lembram Dussel e Grosfoguel que situam o *ego conqueror*, “conquisto, logo existo”, e sua ligação com o *ego extermino*, o “extermino, logo existo”, na construção da lógica ocidental moderna que forja o colonialismo, o extrativismo, o desenvolvimentismo e o neoliberalismo. Essa desastrosa combinação tem nos colocado frente a desafios políticos irreduzíveis e demonstra a urgência de se reestruturar inclusive o projeto da Universidade Pública e nossas lutas políticas.

Desta feita, quando diante do laborioso exercício em aula, situados os encontros nesse espaço desconcertante, pudemos talhar tantas questões mediante os conteúdos que discutíamos e sobretudo na sustentação das interlocuções possíveis, e urgiu a análise coletiva de nosso próprio trabalho. Encontrávamos diante de uma transaula que não cansou de tecer-se em uma cama de gato (HARAWAY, 1994).

Assim, diante de um convite à experimentação, de uma fabulação de mundos, donde tenta-se escapar das militarizações da colonialidade, fabricando, no lugar da competição e do privilégio, interdependência, parentescos inusitados, multi-espécies, cosmopolíticas. Ao abandonar práticas naturalizantes e procurar perseguir hibridismos e múltiplas escalas, é que o espaço da transaula estendeu-se e fez circular questões como: quando podemos começar a escrever algo? Em que ponto nosso texto está pronto? O que nos autoriza e valida nossa experiência de escrever e pesquisar? Como escrever enfrentando os ditames da colonialidade e suas injunções sobre a pesquisa, o pensamento, a universidade, sobre nossas relações com o conhecimento?

“Esse percurso me deu vontade de escrever”. “Ficou reverberando... mudar a forma como eu escrevo”. “Fizemos algo com essa dor, nessa experiência e por essa experiência”. “Injetar de forças escritos”. “O tempo todo caminhando, explode o tempo”. “2 horas depois da aula. Uma voz me diz: levanta e começa a escrever”. “Por entre critérios não evidentes: escrever disparates”. “Imagem que dê conta, letra escrita e algo do campo da morte”. “Escrevemos pra quem?” “Escrever como ato que rasga”. “O que escorre da carne?” “Escrever regiões ainda por vir”. “Enfrentar a língua do colonizador e o apagamento das diferenças, descolonizar o pensamento”. “Desinvestir nas regras do jogo para olhar outras vias”. “Língua como espaço de luta da racialidade”. (MÚLTIPLAS VOZES, 2022: fragmentos dos diários da transaula)

Essa multiplicidade de fios, de diferentes vinculações, suscitou a aula como espaço de convivência e espaço de escritas como criação e cultivo de mundos plúrais. Gesto de corpos, artefato ético na desobediência à política de morte instaurada na modernidade, disposição de travessia, humus-humildade, “alguém disposta a nascer de outro modo”.

Do nunca me sonharam ao como sonhamos juntos: por uma política decolonial dos afetos

“Corpos atravessados e em atravessamentos?” “Outra política dos afetos pode constituir outros modos de pensar, narrar, produção de outras operações no e com o real”. “Isso me ajudou no trabalho. A me posicionar”. “Eu vou dormir pra sonhar. Sonhar e lembrar”. “Imaginava uma disciplina normal”. “Fiquei tensionada/dividida durante a disciplina”. “Fluxo é desejo”. “Não deixar passar os grupos expropriados e os efeitos das opressões”. “Ser um pedacinho nessa colcha de retalhos”. “Como as políticas de vida emergem?” “Ter os olhos dele como mestre”. “Cartografia desse sangue, rota dos tubarões”. “Enfrentar a colonialidade”. (MÚLTIPLAS VOZES, 2022: fragmentos dos diários da transaula)

A transaula também constituiu certa dimensão onírica. Poder sonhar junto, abrir e experimentar fluxos interligados em redes de saberes múltiplos e heterogêneos. Os textos, (pre)textos de estudos e trocas, embora traçados pela atenção ao debate e aos conceitos e temas em investida, foram acionados por releituras, que procuraram movimentar um caráter transcultural e antirracista, ao incorporar, em percurso, novas formulações e conveniências. Textos são eróticas. Para nós, os escritos, as trocas, as vozes, os contos, os impasses, os debates, os sonhos partilhados, os arquivos trocados, os filmes inseridos, as cenas narradas construíram matérias e tramas. Texto, para nós, não se restringe aos compêndios assinados pela racionalidade reinante, de uma cultura colonial e impressa. Texto, para nós, compõe-se de toda a matéria complexa engendrada na tecitura da transaula. Texto, mundo e vida. Desejo e impasse. Erótica é uma relação com a profusão, o fluxo, os investimentos que fazemos, tal como nos aponta Stengers (2015) no ex-certo a seguir.

Nós, herdeiros de uma destruição, os filhos daqueles que expropriados de seus Commons, foram a presa não apenas da exploração, mas também das abstrações que faziam deles qualquer um, temos que experimentar o que pode recriar – “fazer pegar novamente”, como se diz das plantas – a capacidade de pensar e agir juntos [...] A luta política aqui, porém, não passa por operações de representação, e sim, antes, por produção de repercussões, pela constituição de “caixas de ressonância” tais que o que ocorre com alguns leve os outros a pensar e agir, mas também que o que alguns realizam, aprendem, fazem existir, se torne outros tantos recursos e possibilidades experimentais para outros. Cada êxito, por mais precário que seja, tem sua importância. (STEN- GERS, 2015: 148)

A autora nos lembra que a luta deve passar pela fabricação de futuros outros, de lugares que não estão dados, mas que podem ser criados pela imaginação potente. E alerta para o fato de não deixarmos aos sonhos de rico a tarefa de relançar a economia e a vida concreta no mundo. Ela faz uma afirmação categórica de que a luta deve passar por todos os lugares e não pode ser pensada unicamente como a conquista do poder. Deve-se, portanto, articular luta política e criação: “precisamos, desesperadamente, fabricar essas testemunhas, essas narrativas, essas celebrações. E precisamos, principalmente, do que testemunhas, narrativas e celebrações podem transmitir [...] uma capacidade nova de agir e pensar” (STEN- GERS, 2015: 151-2).

Por isso, a transaula em derivação apostou na produção de um sonhário coletivo, no qual não apenas dividimos sonhos (e até mesmo, muitos de nós, voltaram a sonhar), mas a reunião desses fragmentos oníricos, espalhados e divididos em contações de partilha, acionaram um modo-aula de composição inédita e intercrusada.

Ribeiro (2022) nos conclama a avaliar com lucidez e justeza o fato de não podermos mais seguir vivendo sem entender que nossos atos têm consequência.

Indica-nos urgentemente a retomar uma revolução educacional planetária que esteja indissociavelmente ligada à ética do cuidado. Lembra-nos de que os xamãs já sabiam da importância do intento: sonhar as imagens de transformação. Sonhar como quem caça ideias, compromisso com um agir sobre o mundo de maneira firme e propositada. O autor nos alerta que é preciso responsabilizarmos pelo passado brutal, desigual, violento fruto do parasitismo, do machismo, do patriarcado racista e homofóbico. E pergunta-nos se estaríamos seriamente dispostos a rever esse estado de coisas que produzimos. Nas palavras do autor:

Um momento de tanta urgência exige beber da fonte de toda a narrativa humana, realidade ou ficção, pois é bem-vinda toda ideia que nos permita compreender o futuro perigoso para o qual nos lançamos em aceleração crescente. [...] Precisamos mais do que nunca da ficção para imaginar as consequências de nossos atos e nossas omissões, para compreender o que pode nos acontecer se não agirmos de outra maneira, para escapar da armadilha que criamos. [...] Chegou o momento de abraçarmos as mais sublimes tradições humanas: o amor e a responsabilidade. O que se faz necessário não é uma mera reforma, mas sim uma grande revolução intencionada com nossa mais plena inteligência. (RIBEIRO, 2022: 92-3)

Como ressalta Ribeiro (2022), precisamos reaprender a sonhar o bem comum para desenharmos outro percurso para a experiência humana. Foi assim que, em meio à nossa aula sonhário, entre tantos sonhos compartilhados, pudemos enlaçar nossa tarefa de abraçar o mundo. Lembramos não somente do cenário político então vigente, com suas tensões e disputas, suas grandes veias urbanas e toda sorte de emaranhados; lembramos das escolas e das mortes anunciadas todos os dias, nos massacres em curso, mas também dos pequenos milagres que ainda perseguimos como acontecimentos de delicadeza e corte; lembramos dos estranhamentos de nos vermos outros em nossa própria cena onírica; lembramos da mensagem que nos contou o indígena Jorge Morinico, no documentário *Guata*⁵ (2023), de seu sonho e da afirmação de sua mãe: de que sonhos são lembranças que ficam na memória reverberando na gente; lembramos de que, apesar dos receios e medos, precisamos muitas vezes atravessar o velho até fazer surgir o novo, ainda quando kalunga nos olha de volta, abraçar a tez do segundo e acabar enlaçados em corpos outros, como uma espécie de restituição reencontrada.

Como nos indica Ribeiro (2022: 99), “temos muita tecelagem a fazer”. Sim, temos. Fazer de uma aula Texto, existência, escritura e tecitura esplêndida.

Fragmentos de um sonhário é o título de um sonho, “sonhado” e comentado com a turma por um corpo professora em um dos efeitos transaula experimentados. O sonho, enquanto dispositivo de formação no campo de discussão do curso do qual tratamos, consistiu numa ferramenta preciosa de experimentação narrativa e está transcrito a seguir, bem como o modo como foi relatado e abordado em aula.

Era uma sessão de análise diferente das que tenho habitualmente, além de mim e de meu analista estavam presentes, também, um grupo de estudantes e uma professora francesa que falava muito bem o português, exceto quando o assunto de que se tratava dizia do que havia de mais doloroso de nós, pessoas brasileiras. Nesses casos recorria ao francês ou, quando muito, falava um

⁵ O documentário está disponível no YouTube. Link: <https://www.youtube.com/watch?v=8Px4kODpIdU>. Acesso em: 12 jun. 2023.

“franco-português”... ou seria um “portufrancês”? Diante disso, o analista, eu e os estudantes pusemo-nos a auxiliá-la no delicado e difícil trabalho que precisava enfrentar: o de sustentar nossas vozes passando por suas vozes, nossas dores passando por suas dores, o que apenas se tornaria possível numa experiência coletiva proporcionada. A partir daí, de uma língua como porto, o que passou a interessar foram as línguas que produzimos pela viagem para dar conta do que nos escapava.

Esse foi o sonho que tive na noite em que combinamos que investiríamos na produção de um sonhário durante a semana a fim de estudarmos a dimensão do sonho e da narratividade na pesquisa. Cena ou narrativa, por ele colocaram-se três elementos instigantes para mim e que me fizeram continuar sonhando durante a semana: dor, coletivo e língua. Sonho que presta e que se preza é assim: oferece-nos trilhas para prosseguir em pensamento... mais do que conteúdo significativo, abre linhas de sentido e diz muito mais do que nosso “privado inconsciente” possa pretender, ou seja, dizer dele mesmo. É... “privado inconsciente” parece uma boa expressão: privado de tantas vozes, de tantos gestos, de tantos toques de pele. Sonho que se preza diz de povo, diz um povo, sustenta vozes inauditas, vozes interditas, vozes inescutadas.

Minorizar a língua agenciando uma enunciação capaz de fazer algo com uma dor parece estar na cena onírica que experienciei e que agora compartilho. A tentativa de conferir língua à dor de um povo que não o seu levava a francesa a recorrer à língua materna, mas isso não era suficiente, foi preciso que as demais pessoas, eu, estudantes e analista, auxiliassem-na a produzir uma outra língua, um outro agenciamento, um outro acesso às dores contadas. Por aí, contávamos-nos de outros modos... Bergson (1999) diz, no livro *Matéria e memória*, algo muito especial a respeito da dor. Para ele, a dor é uma experiência sensitiva, espécie de esforço local que por ser isolado é causa de sua própria impotência. Com isso, indica-nos que para tratar das dores há que se liberar seu fluxo, o que nos leva a pensar que sonhar e narrar, que sonhar-narrar pode abrir um espaço transicional, por um jogo de línguas, capaz de sustentações dolorosas insuspeitas no e pelo coletivo.

Os sonhos que contamos em aula também me acompanharam ao longo dos dias. Lembro-me daquele em que uma mulher percorre galpões semelhantes aos de pessoas escravizadas e ocupa retângulos no espaço quando escuta a voz do preto-velho pelo caminho, o outro em que homens se beijam, em que Ejó beija um homem instaurando a força da confusão no plano de uma experiência que arrebatava as distinções. Ah, teve aquele também, esse foi um pesadelo, em que crianças mortas estavam espalhadas pelo chão da escola, e aquele outro em que uma mulher precisou vacinar pessoas em um avião improvisando com o salto fino do sapato, e ainda aquele no qual se sonhou com o retorno ao Ensino Fundamental quando o candidato da extrema-direita dizia que as meninas precisariam mudar. Teve aquele também em que uma criança corria, como na cena da foto na Guerra do Vietnã, desprotegida e exposta sem controle dos esfíncteres, pelos corredores da escola, e há ainda os sonhos que remetem à arte de modo explícito, um no qual a sonhadora precisava realizar um curta e expô-lo no lugar onde mora, e o outro que gerou no e pelo sonhador uma crônica das desimportâncias, ela própria, talvez, a narrativa da experiência onírica.

A função política do sonho aí está. Comporta um nós, oferece-se como tecitura restauradora de nossas feridas, como via de reexistência, como fio capaz de contornar experiências. Sim, de contornar nos tantos sentidos que essa palavra pode assumir: dar contorno e escapar dele! O sonho pode comportar um

texto narrativo insuspeito, pode atingir gramáticas impensadas, pode produzir futuros.

Há uma figurabilidade no sonho, isto é, pode-se por ele criar um objeto, dar-lhe forma e habitá-lo. Há trâmites no sonho, e neles está o aspecto narrativo do trabalho onírico. Há rizoma no sonho, elementos heterogêneos que se combinam e pedem cartografia. Há profecias nos sonhos e armas para os combates e lutas dos povos, se necessário. Há dispositivos múltiplos para fazer sonhar, precisamos aprender com as experiências que nos fazem, paradoxalmente, despertar no e pelo sonho.

Um dia antes de nossa última aula, sonhei que dirigia um carro pela estrada acompanhada de uma orientanda negra que me falava entusiasticamente de sua tese. Em dado momento, ela contorce o corpo e coloca sua cabeça na frente da minha e passa a ser os meus olhos na estrada. Eu peço que volte ao seu lugar para que eu possa enxergar e continuar dirigindo, mas ela resiste! O que aconteceu depois? Acordei!

O corpo registra lembranças que o intelecto não é capaz de preservar, diz Proust em No caminho de Swamm. Bem-vindos sejam sempre os sonhos!

Em um certo dia-noite, dormindo-acordada, em algum lugar do planeta, em uma data e horário quaisquer.

“O silêncio também tem algo a dizer”: silêncio, digressões e pousos, transaula como espaço de gestação

“Saímos diferentes de como entramos”. “Escrevemos em nós quando lemos... fazer nosso corpo trabalhar... ouvir a voz de sua prática”. “Estética de professoralidade”. “Olhos curiosos podem transformar o mundo”. “Ativar desejos como práticas de compartilhamento”. “Ponham alegria”. “Fazer ouvido é exercício infinito e carece de ajuda”. “A vida pede por memórias”. “Um campo de bons encontros, ativação de potências das sementes”. “Sonho como passagem”. (MÚLTIPLAS VOZES, 2022: fragmentos dos diários da transaula)

De repente, um estrondo. Um grito que situa uma suspensão. Um corte. Olhares apreensivos. Silêncio que invade. Nunca se sabe onde se chegará de antemão. Risco. Corpos em suspense, medo, apreensão. Fomos longe demais? Estamos perto demais? Ainda é cedo? Já é tarde demais? Será possível ainda fechar os olhos? Dançar juntos? Diante dos apelos, das rupturas, das restituições e das reparações a fazer, conseguiremos enfrentar a árdua tarefa de colocar nosso próprio pensamento e gestos em análise? De despedirmos do absoluto? Teremos coragem para prosseguir? Para olhar de frente? Para ser olhado? Seremos capazes de ouvir o estrondo, encontrar na terra, no chão, o mais alto? Fazer mínima que seja diferença? Fazer das tripas coração?

Uma aula tem algo de matéria sensível. Um campo de passagens. O pouso configura certo exercício de atenção (KASTRUP, 2019). É necessário fazer pousos, sustentar silêncios e pequenas digressões para gestar algo em passagem, trans(ito).

Foi assim, por entre estrondos, silêncios e conversas, que o susto deu lugar ao inédito, que, mesmo atingida por flecha endereçada, a transaula alçou lugar de acolhimento do inusitado e foi capaz de tornar-se campo de brotação.

A transaula produziu muita conversação, mas também momentos de silêncio e ruídos. Produziu encontros fora e dentro dela mesma, nela mesma. Explodiu

algumas vezes. Outras vezes, recolheu. Fez o corpo doer no desconcerto musical que sustentou. Perguntou sobre saídas e chegadas. Abriu acenos, despedidas e reencontros.

Numa aula, toda profusão de coisas, corpos, matérias, sonhos. Numa aula.

Pós-Scriptum: o semestre já acabou, mas continuamos em trânsito, continuamos em encantamento...

Após finalizadas as aulas e passados três meses, duas professoras, ainda mobilizadas pelo que viveram, retomam alguns rastros e os lançam novamente às companheiras, aos companheiros e companheiros de viagem pelo escrito que segue.

Do extra ao trans em sala de aula... notas para um brotar entre gestos

Qual o lugar podemos conferir ao que nos transborda de e por uma aula? Qual pode ser o seu destino enquanto futuro ou sorte?

Assim nasceram nossos Diários extra-aula durante o semestre na disciplina de Cartografia e Narratividade na Pesquisa em Psicologia Social. Conhecido recurso para analistas institucionais, o extra-texto indicado por Lourau (2003) ganhou, entretanto, novas nuances por entre uma experiência: tornou-se plano para sustentar-nos em vacilo, em tropeços, por entre corpos afetados e (des)conjuntados. Corpos (dis)juntados, corpos (per)turbados. Em tempo: turbar = alterar ordem, turvar; per = exprime a noção de acabamento e de intensidade “além do normal”. Como sustentar a nós mesmas e a uma aula em um processo de “estado alterado de corporificação”?

Lugar de acolhimento de tudo aquilo que não cabe na métrica das institucionalidades, o extra-texto de Lourau visa trazer para o texto aquilo que fica fora. Pensá-lo desde a perspectiva daquilo que turva e nos arrasta para fora de nós mesmos requer outra operação, requer transversalidade, requer operação de outra natureza, requer um texto que é feito de fora, de matéria expressiva do fora. Nesse sentido, creio que Deleuze e Guattari (1999), quando nos convidam ao esquizo dessa matéria, oferecem-nos, pela via dos cursos transversais, a oportunidade de “boa hora” para nossos rebentos, para ganharmos existência por entre partos partilhados, para brotar entre gestos.

Brotos em proliferação foi por onde andamos e como nos sentimos no semestre que compartilhamos por entre nossos encontros. Passados três meses desde o encerramento de nossa disciplina, retornamos aqui para concluir um pequeno texto e enviar a vocês. A docência é um ofício de aguardo, ou ao menos deveria sê-lo, um fazer que gera efeitos, anseia por eles porque só neles consegue andar e dar o próximo passo. É algo da ordem de uma espera do que não se sabe bem o quê, ação esperante em um misto intenso e turbilhante de atos, eventos e acontecimentos.

Anseios distintos se encontraram em uma sala de aula virtual. Corpos distintamente marcados “gravaram” o espaço e perturbaram o tempo. Lutas históricas se fizeram valer, gritos indignados, perplexos e até mesmo silenciados por ali passaram. Dúvidas sobre corpo e cartografia animaram interrogações e conflitos, dúvidas teórico-conceituais, mas com muito maior contundência, nos parece, houve presença de dúvidas gestuais também. Afinal, com quem posso compor em uma sala de aula? Quais são as condições de possibilidade para o encontro entre corpos negros, brancos, de homens, mulheres, trans, gays, indígenas, com e sem deficiência que se propõem a estudar junto? Quais

são os limiares que permitem algum movimento em nós de maneira a que prosigamos firmes no trôpego processo de andar afetados pelas perturbações da urgente decolonialidade?

Algo transbordou desde nosso primeiro encontro. Limiares entre a necessidade de certa delimitação histórica de nossas experiências para que nos tornássemos capazes de, por um lado, não abrir passagem para a perigosa camuflagem que os processos de esvanecimento de contornos pode, por vezes, conduzir, e, ao mesmo tempo, de propiciar certas zonas de turvamento que nos exigissem confiar uns nos outros, umas nas outras, entre outres, confiar na vida. Fiar(com), produzir confiança para experimentar um processo (trans)formativo. A essa altura do processo, pensamos que uma pista para isso atingir é da ordem do testemunho, é a capacidade de testemunharmos nossas dores ainda que desigualmente inscritas em nossos corpos, de ativarmos uma sensibilidade capaz de suportar nossos incômodos necessários à abertura de novos sentidos e relações. Algo como o que dizíamos em algum momento de nossas aulas: como fazermos de nossas dores berços de revolta coletiva?

Nossas aulas, para nós, tornaram-se plano intensivo de experimentação. Plano de transduções, plano esse feito de metaestabilidade, afeito à “desnitidez” provocada pela colocação de novos problemas. Os registros que nelas se inscreveram são frutos de muitas vozes. Não nos deteremos a pessoalizar cada um deles, pois os encararemos como um dispositivo de enunciação coletiva.

A licença concedida por todos aqueles e aquelas que participaram dessa aventura ancora-se na delicadeza e na tentativa de materializar experiências produzidas coletivamente, como aposta ética de criação de memória do percurso laborioso que envolveu a construção da aula como um campo irreduzível de singularidades, sustentando-a como acontecimento e obra aberta e infinita.

Não denotar cada uma das passagens como registros pessoais, antes de situar-se como imprecisão, deseja fazer jus a uma condição de composição inusitada, em que a dignidade das singularizações presentes possa (trans)parecer como forças, como um campo coletivo de forças, no qual as expressões entre aspas são fragmentos infinitos em compósita, que acenam ao espaço intercambiante da linguagem uma dimensão responsiva e criadora.

O que nos faz acordar em uma aula? Quais derivações e movimentos em conexão, ao mesmo tempo dissonantes, podem-se produzir numa aula-percurso? Por quais inusitados caminhos se sustentam trocas, aprendizados, embates, diálogos, saltos e (trans)formações?

Partimos da aposta de que, para uma aula se tornar articulada, ela precisa se colocar em risco, sabendo-se apaixonadamente interessada. O gesto pede que seja testemunhado para que sua existência seja transmissível, pois uma emoção, um gesto ativo, que não se dirigisse a ninguém, que fosse absolutamente solitário e incompreendido, não se constituiria como moção, movimento, seria “soamente uma espécie de cisto morto dentro de nós mesmos”, como adverte Didi-Huberman.

Uma aula produz-se em gestos. Diante disto, de algo que faz passar e em exercício fibroso, tece-se uma textura esplêndida numa aula, como nos indica Deleuze. Text(u)ra, composição. Fios e com-fiança. Co(m)oção. Uma malha feita por um zigue-zague de pontos e entrelaces. Trabalho de mãos, olhos, ouvidos, corpo todo e voz.

Assim, voltar à escritura, às palavras que transportam mundos, não como nos imputa a colonialidade, pela obrigação ou pela violência, pode tornar uma

aula, transaula, espaço de afirmação e produção desejante. Texto múltiplo. Tecido esplêndido.

Para nós, uma transaula não versa exatamente sobre o que se sabe, mas parte-se do que se pesquisa, dos problemas construídos e sustentados na inventividade do desejo. Uma aula, transaula, como experiência desconcertante, ensina-nos a resistir contra as perversidades do mundo, quando em franca produção de redes de saberes e sinergias, inventa espaços de lutas e novas solidariedades: como “algo que possa encorajar nossa vida”.

Um abraço carinhoso e forte!
Fernanda e Maria Carolina.

Recebido em 15 de junho de 2023.
Aceito em 1 de agosto de 2023.

Referências

- BENJAMIN, Walter. *Magia e técnica, arte e política*. São Paulo: Brasiliense, 1987.
- BENJAMIN, Walter. *Passagens*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2009.
- BERGSON, Henri. *Matéria e memória*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- DELEUZE, Gilles. *O que é uma aula*. YouTube, 7 de novembro de 2022.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia*. Rio de Janeiro: Editora 34, 1999.
- DELEUZE, Gilles; PARNET, Claire. *Diálogos*. Lisboa: Relógio d'água, 2004.
- DESPRET, Vinciane. Leitura etnopsicológica do segredo. *Fractal Revista de Psicologia*, 23 (1): 5-28, 2011.
- DIDI-HUBERMAN, Georges. *Que emoção! Que emoção?* São Paulo: Editora 34, 2016.
- FERNANDES, Saulo Luders; GONÇALVES, Bruno Simões; SILVA, Liliane Santos Pereira. Psicologia, Povos Tradicionais e Perspectivas De(s)coloniais: Caminho para Outra Psicologia. *Psicologia: Ciência e Profissão*, 42 (spe): 1-14, 2022.
- GAGNEBIN, Jeanne Marie. “O que significa elaborar o passado?” In: GAGNEBIN, Jeanne Marie. *Lembrar escrever esquecer*. São Paulo: Editora 34, 2006. pp. 97-106.
- GROSFOGUEL, Ramón. A estrutura do conhecimento nas universidades ocidentalizadas: racismo/sexismo epistêmico e os quatro genocídios/epistemicídios do longo século XVI. *Sociedade e Estado*, 31 (1): 25-49, 2016.
- HARAWAY, Donna. A Game of Cat's Cradle: Science Studies, Feminist Theory, Cultural Studies. *Configurations*, 2 (1): 59-71, 1994.

HARAWAY, Donna. *Seguir con el problema: generar parentesco en el Chthuluceno*. Bilbao: Edición Consonni, 2019.

KASTRUP, Virgínia. A atenção cartográfica e o gosto pelos problemas. *Revista Polis e Psique*, 9 (spe): 99-106, 2019.

LATOUR, Bruno. “Como falar do corpo? A dimensão normativa dos estudos sobre a ciência”. In: NUNES, J.; ROQUE, R. (orgs.). *Objetos impuros. Experiências em estudos sociais da ciência*. Porto: Edições Afrontamento, 2007. pp. 40-61.

LOURAU, René. “Processamento de texto”. In: ALTOÉ, Sônia (org.). *Analista institucional em tempo integral*. São Paulo: Hucitec, 2003. pp. 199-211.

MIZOGUCHI, Danichi Hausen. Experiência e narrativa: artefatos políticos de pesquisa. *ECOS: estudos contemporâneos da subjetividade*, 5 (2): 200-208, 2015.

MORINICO, Jorge. *Guata*. YouTube, 27 de março de 2023.

MÚTIPLAS VOZES. *Fragmentos dos diários da transaula*. 2022.

RIBEIRO, Sidarta. *Sonho manifesto: dez exercícios urgentes de otimismo apocalíptico*. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.

STENGERS, Isabelle. *Quem tem medo da ciência? Ciência e poderes*. São Paulo: Siciliano, 1990.

STENGERS, Isabelle. *No tempo das catástrofes – resistir à barbárie que se aproxima*. São Paulo: Cosac Naify, 2015.

ZOURABICHVILI, François. Deleuze e a questão da literaridade. *Educação e Sociedade*, 26 (93): 1309-1321, 2005.

Pulsões de luzes tênues: fantasmas e fantasmagorias assombram o presente¹

Maicon Barbosa²
Universidade Federal Fluminense

Resumo: Esse artigo visa pensar uma relação com o imaginário dos fantasmas como possibilidade de interrogação ao presente, por meio de luminosidades que podem assombrar formas imperativas de visibilidade contemporâneas. O texto aborda a concepção de fantasmagoria em Walter Benjamin e volta-se a invenções técnicas como a fotografia de fantasmas que emergiu no século XIX, para apontar uma potência estética e política do imaginário dos fantasmas como “sobrevivências” engendradas sócio-historicamente. O texto aborda a concepção de espectro em Derrida e problematiza a redução da noção de fantasma a um sentido individualista e psicologizante. As luzes tênues dos fantasmas podem assombrar e interrogar tanto um desencantamento que nos enclausura em um tempo ininterrupto da hiperconectividade, como a feitiçaria do capitalismo contemporâneo que captura inclusive capacidades de pensar e de sentir.

Palavras-chave: fantasmagoria; fantasma; fotografia; história do presente; imagem.

BARBOSA, Maicon. **Pulsões de luzes tênues: fantasmas e fantasmagorias assombram o presente.** *Aceno – Revista de Antropologia do Centro-Oeste*, 10 (24): 81-96, setembro a dezembro de 2023. ISSN: 2358-5587

¹ Esse artigo foi escrito a partir de uma pesquisa de doutorado que resultou na tese intitulada *Espectros da imagem, remontagens da história: uma escrita do cinema como interrogação ao presente*, apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Universidade Federal Fluminense, em 2016, sob a orientação do Prof. Dr. Luis Antonio Baptista. A pesquisa foi realizada com bolsa Capes. O doutorado-sanduíche no Departamento de Cinema e Audiovisual da Universidade Sorbonne Nouvelle [Paris III] contou com bolsa Faperj.

² Professor Adjunto de Psicologia da Universidade Federal Fluminense, vinculado à Faculdade de Educação, e doutor em Psicologia [Estudos da Subjetividade] pela Universidade Federal Fluminense.

Pulsations of faint lights: ghosts and phantasmagorias haunt the present

Abstract: This article aims to think a relationship with the imaginary of ghosts as a possibility of interrogation to the present, through luminosities that can haunt imperative forms of contemporary visibility. The text addresses the conception of phantasmagoria in Walter Benjamin and turns to technical inventions such as the photography of ghosts that emerged in the nineteenth century, to point out an aesthetic and political potency of the imaginary of ghosts as “survivals” engendered socio-historically. The text addresses the conception of spectre in Derrida and problematizes the reduction of the notion of ghost to an individualistic and psychologizing sense. The faint lights of ghosts can haunt and interrogate both a disenchantment that encases us in an uninterrupted time of hyperconnectivity, and the sorcery of contemporary capitalism that captures even capacities to think and feel.

Keywords: phantasmagoria; ghost; photography; history of the present; image.

Pulsaciones de luces tenues: fantasmas y fantasmagorías rondan el presente

Resumen: Este artículo pretende pensar una relación con el imaginario de los fantasmas como posibilidad de interrogación al presente, a través de luminosidades que pueden acechar formas imperativas de visibilidad contemporánea. El texto aborda la concepción de fantasmagoría de Walter Benjamin y recurre a invenciones técnicas como la fotografía de fantasmas surgida en el siglo XIX, para señalar una potencia estética y política del imaginario de fantasmas como “supervivências” engendradas socio-históricamente. El texto aborda la concepción del espectro en Derrida y problematiza la reducción de la noción de fantasma a un sentido individualista y psicologizante. Las tenues luces de los fantasmas pueden acechar e interrogar tanto a un desencanto que nos encierra en un tiempo ininterrumpido de hiperconectividad, como a la hechicería del capitalismo contemporáneo que captura incluso las capacidades de pensar y sentir.

Palabras clave: fantasmagoría; fantasma; fotografía; historia del presente; imagen.

No final do século XVIII, em Paris, fantasmas transparentes arrepiavam o público em meio à escuridão em salas de espetáculos de ilusionismo. Étienne-Gaspard Robert – mais conhecido como Robertson – usava uma combinação de projeções de lanternas mágicas e muitos outros truques de ilusionistas de palco para povoar a penumbra com fantasmas assombrados que fascinavam a plateia. Apesar de apresentar-se como um físico-filósofo e de explicar cientificamente os processos pelos quais seus espectros eram fabricados, os fantasmas de Robertson assombravam seus espectadores, deixando-os em estado de estremecimento (GUNNING, 1995). A revelação dos procedimentos técnicos de produção dessas imagens espectrais não as tornou menos fascinantes. Com essas imagens de espessura rarefeita, que deslizavam pela escuridão diante do público, um paradoxo aparece: a técnica científica coexiste com os efeitos de magia, e em determinados casos, colabora para que os fenômenos fantásticos intensifiquem seus efeitos.

A lanterna mágica da Fantasmagoria, com suas imagens intensamente iluminadas que pareciam mover-se e flutuar no ar, descobriu a fissura entre o ceticismo e a crença como um novo campo de fascinação [...]. Os fornecedores de ilusões mágicas aprenderam que atribuir seus truques a explicáveis processos científicos não os tornava menos assombrosos, pois a ilusão visual ainda aparecia diante do espectador, por mais desmistificada pelo conhecimento racional que ela tenha sido. (GUNNING, 1995: 471, tradução livre)³

O artifício da superposição de imagens apareceu na fotografia a partir de uma série de pequenos acidentes, na maioria das vezes experienciados por fotógrafos anônimos que começavam a manipular as primeiras câmeras ou daguerreótipos: esquecendo-se de trocar a placa fotográfica já impressionada – que era usada antes da invenção do filme fotográfico – em uma câmera, acidentalmente uma segunda imagem era impressionada na mesma placa. No momento da revelação era possível ver essas duas imagens, sobreimpressas e misturadas uma à outra. Em outros casos, a mancha de uma fotografia anterior em uma placa de metal reutilizada, produzia a aparição de uma segunda imagem sobre a imagem que havia sido capturada mais recentemente. Esses acidentes continuaram acontecendo quando as placas de vidro, cobertas por colódio úmido, tornaram-se as mais usadas devido à maior qualidade na definição das imagens, a despeito de toda a parafernália necessária para usá-las: as placas eram frágeis e pesadas, e não era fácil aplicar o colódio sobre elas em um ambiente escuro e revelá-las ainda molhadas após expostas à luz (LAROUSSE, 2001). Além disso, havia a inconveniente necessidade de transportar os produtos químicos, o pesado aparelho fotográfico e muitas tralhas para a precária instalação de um pequeno quarto escuro onde ocorria

³ Texto original: “The magic lantern of the Fantasmagoria, with its powerfully illuminated images which seemed to move and float in mid-air, discovered the fissure between skepticism and belief as a new realm of fascination [...] The purveyors of magical illusions learned that attributing their tricks to explainable scientific processes did not make them any less astounding, because the visual illusion still loomed before the viewer, however demystified by rational knowledge it might be”.

a preparação e a revelação das placas. Nesse momento, era frequente a reutilização de placas de vidro, e algumas delas, apesar de terem sido limpas, guardavam resíduos das imagens anteriores. Quando usadas outra vez, no momento da revelação, algumas dessas placas reaproveitadas mostravam, sobre a imagem que acabara de ser captada, os resquícios, às vezes extremamente nítidos, de imagens passadas. Esses erros, assim como muitos outros – que se repetiam incansavelmente na penumbra dos quartos de revelação das placas fotográficas – abriram um vasto campo de possibilidades para a manipulação da imagem fotográfica (CHÉROUX, 2003).

A existência dos erros nas experimentações com a fotografia produziu dificuldades de muitos tipos, mas, como afirma Clément Chéroux (2003), é justamente por terem criado problemas inéditos que essas “falhas” interessam. Em seu livro *Fautographie: petite histoire de l'erreur photographique*, Chéroux (2003) propõe-se a escrever uma história dos erros na fotografia, e os analisa como importantes experiências de conhecimento que só se tornaram possíveis por meio dessas fotografias defeituosas, quase sempre descartadas por fotógrafos amadores e profissionais. O título desse livro é um neologismo criado a partir das palavras *faute* – que poderia ser traduzida como falha, erro – e *graphie*, de *photographie* em francês. Resultado dessa justaposição de palavras, o termo *fautographie* – que dificilmente teria uma tradução equivalente em português por conta do jogo de semelhança fonética com a palavra *photographie* na língua francesa – é usado para evidenciar o sentido de uma fotografia falha, feita por erros. Essas falhas, que se multiplicaram a partir da disseminação da fotografia, são pequenos acontecimentos, aparentemente desimportantes, mas que são nodais para entendermos os movimentos e paradas da própria história da imagem fotográfica.

Os pequenos acidentes que aconteciam com frequência nas fotografias e que faziam surgir resquícios de imagens superpostas às imagens recém-impressionadas, suscitaram reações bem diferentes: alguns consideravam essas imagens estranhas como simples erros técnicos na operação fotográfica, enquanto outros viram nessas fotografias uma presença visível dos espectros.

Esse artigo visa pensar uma relação com o imaginário dos fantasmas – produzido sócio-historicamente – como possibilidade de problematização do presente. Trata-se de pensar imagens espectrais que retornam do passado, como modos de assombrar o presente, que emitem outras luminosidades contra as múltiplas capturas operadas pelos regimes de luz e pelas formas de visibilidade no capitalismo contemporâneo, como conjunção de técnicas, estéticas e políticas.

Fantasmagorias: luminosidades agonísticas

No século XIX, as fantasmagorias passaram a ser associadas por Marx ao fetichismo da mercadoria no capitalismo. Nesse sentido, Marx (2013: 206-207) pensa a fantasmagoria como uma forma de mistificação própria do capitalismo que oculta os vestígios do trabalho de produção das mercadorias constituindo uma percepção ilusória de relação entre as próprias coisas, como se não houvesse um conjunto de relações sociais e formas de divisão e exploração do trabalho entre humanos que possibilita o aparecimento dos objetos como produção histórica.

A concepção de fantasmagoria aparece na obra de Walter Benjamin de modo paradoxal, sobretudo em *Passagens*, e mais especificamente no texto “Paris, capital do século XIX”, de 1939. Ao usar a noção de fantasmagoria, Benjamin (2006a) põe em análise uma dimensão do capitalismo que funciona por meio dos fetichismos da mercadoria, em um sentido que reverbera o uso do termo em *O*

Capital, de Marx. Autores como Rolf Tiedemann (2006) afirmam que a noção de fantasmagoria usada por Benjamin seria idêntica àquilo que Marx chamou de fetichismo da mercadoria. Por outro lado, Jaeho Kang (2009) considera que o conceito de fantasmagoria em Benjamin não é uma simples repetição da concepção de Marx, pois abre um campo de outros problemas ao conceber a cultura da sociedade produtora de mercadoria como uma fantasmagoria.

Nossa pesquisa procura mostrar como [...] as formas de vida nova e as novas criações de base econômica e técnica, que devemos ao século XIX, entram em um universo de uma fantasmagoria. Tais criações sofrem essa “iluminação” não somente de maneira teórica, por uma transposição ideológica, mas também na imediatez da presença sensível. Manifestam-se enquanto fantasmagorias. (BENJAMIN, 2006a: 54)

Margaret Cohen (1989) considera que a noção de fantasmagoria é paradoxal no pensamento de Benjamin, pois comporta também uma perspectiva crítica, que carrega a possibilidade de invenção de outra luminosidade. Cohen (1989) destaca que em “Paris, capital do século XIX”, de 1939, a escrita de Benjamin sobre a “última fantasmagoria” – em alusão a *L’Éternité par les astres*, de Blanqui – lança uma crítica não iluminista que recusa a tarefa de iluminação racional. Essa luminosidade da “última fantasmagoria” rejeita a missão iluminista de reestabelecer a “percepção natural”, supostamente desmistificada, diante das ilusões que distorceriam o real com as imagens de fantasmagorias (COHEN, 1989). Nesse sentido, Benjamin concebe uma crítica como encantamento que não recai na mistificação, ao usar as imagens fantasmagóricas de modo agonístico, fazendo-as se chocar contra as fantasmagorias da sociedade produtora de mercadorias.

Durante a Comuna, Blanqui foi mantido preso no forte do Taureau. Foi ali que escreveu sua *Eternité par les Astres*. Esse livro completa a constelação das fantasmagorias do século com uma última fantasmagoria, de caráter cósmico, que implicitamente compreende a crítica mais acerba a todas as outras. (BENJAMIN, 2006a: 66)

Olgaria Matos (2006) também indica que de modo diferente em relação à versão de 1935 de “Paris, capital do século XIX”, o texto de 1939 atribui às próprias fantasmagorias – vinculadas diretamente às novas tecnologias visuais do século XIX – uma potência de desmitificação das fantasmagorias fetichistas produzidas e disseminadas no capitalismo. Mais do que procurar uma luz racionalista, que consideraria as tecnologias da imagem, incluindo as fantasmagorias, como produções ideológicas que distorcem a percepção natural da realidade, Benjamin propõe um uso dessas luminosidades bruxuleantes, artificiais, inventadas com artifícios técnicos variados – e que também servem ao capitalismo –, para fazer ver alguns dos próprios dispositivos imagéticos técnico-políticos que põem a feitiçaria capitalista em operação. E com isso, não se trata nem de um deslumbramento com as técnicas de projeção da imagem – como um enaltecimento salvacionista às tecnologias imagéticas no seio do capitalismo –, nem de um retorno a uma crítica racionalista e iluminista que visava dissipar as ilusões que distorcem a verdadeira apreensão da realidade. Nesse sentido, podemos pensar que Benjamin propõe um outro uso das imagens fantasmagóricas para fazer ver as próprias fantasmagorias do capitalismo. No texto de 1939, Benjamin (2006a) menciona em um lampejo esse uso das fantasmagorias em um sentido crítico, ao citar o livro de Blanqui. Mas, podemos pensar que Benjamin faz funcionar sua aposta em fantasmagorias críticas em outros textos, ao tomar a fotografia, a montagem e a iluminação profana surrealista como possibilidades de fazer ver, de mostrar, como modo de pensamento atento à produção de encantos e desencantos. Trata-se de uma crítica da imagética capitalista pelo uso das próprias

imagens, como em sua proposição acerca do cinema, tomado como possibilidade de nos fazer “vislumbrar os mil condicionamentos que determinam nossa existência” (BENJAMIN, 1994: 189). Essa concepção de fantasmagoria crítica na obra de Benjamin tornar visível paradoxos presente nas imagens fantasmagóricas, tanto como conjunto heterogêneo de técnicas que produzem fantasmas, quanto como configuração estética e política que constitui a modernidade e o próprio capitalismo.

Jonathan Crary (2014) afirma que o capitalismo contemporâneo é constituído por uma forma de temporalidade que funciona sob o signo da hiperconectividade, que tende a funcionar ininterruptamente vinte quatro horas por dia, sete dias por semana. Para o autor estadunidense, essa forma “desencantada” de temporalidade que enclausura o presente, é constituída por um regime de luzes – estético, técnico e político – que visa a dissolução de outras luminosidades, como as sombras e os fantasmas. “Um mundo 24/7 é desencantado, sem sombras nem obscuridade ou temporalidades alternativas. É um mundo idêntico a si mesmo, um mundo com o mais superficial dos passados, e por isso sem espectros” (CRARY, 2014: 19). O capitalismo contemporâneo inventa modos de captura que pretendem uniformizar as temporalidades e as luminosidades, ao criar condições estéticas, políticas e tecnológicas que tentam impossibilitar o aparecimento de espectros de tempos idos, “a intrusão ou irrupção no presente por algo que está fora do tempo e pelos fantasmas do que não foi descartado pela modernidade, de vítimas que não serão esquecidas, da emancipação não realizada” (CRARY, 2014: 19).

Se por um lado a face desencantada do capitalismo mina as aparições de fantasmas que aturdem o tempo linear do progresso, por outro, as forças capitalísticas apresentam-se como feitiçarias que nos capturam e nos tornam impotentes, ao conjugar escravização, subjugação e uma servidão sem precedentes de corpos supostamente livres. Isabelle Stengers e Philippe Pignarre (2007: 59) afirmam que o capitalismo é uma feitiçaria, e não se trata de uma metáfora, pois, em uma perspectiva pragmática, pensam o capitalismo como um “sistema feitiçeiro sem feitiçeiros [...] um sistema operando em um mundo que considera a feitiçaria como ‘simples crença’, uma superstição e, portanto, não necessita de nenhum meio adequado de proteção”⁴. O capitalismo produz encantamentos e desencantamentos que coexistem: a urgência é elaborar modos de quebrar o feitiço, talvez com outros feitiços, e usar fantasmagorias críticas em combate às variadas formas de fantasmagorias mistificadoras, associadas ao culto permanente e culpabilizador que constitui o capitalismo com religião, como nos diz Benjamin (2013).

Fantasmas fotográficos

Poucos anos após a invenção da fotografia, o fotógrafo amador William Mumler começou a vender um tipo curioso de imagem: as fotografias de espíritos. Em 1861, na cidade de Boston, nos Estados Unidos, enquanto estava sozinho em um estúdio, Mumler tirou uma foto de si mesmo e no momento da revelação da fotografia uma outra imagem apareceu junto a sua figura: Mumler disse que se tratava da imagem de um fantasma, seu primo que havia falecido doze anos antes. Esse acontecimento é conhecido como o início da fotografia de espíritos, que logo se tornou uma prática frequente também na Inglaterra e na

⁴ Texto original: “un système sorcier sans sorciers [...] un système opérant dans un monde qui juge que la sorcellerie n'est qu'une «simple croyance», une superstition et ne nécessite donc aucun moyen adéquat de protection”.

França, em um momento cujas teorias espíritas ganhavam força e visibilidade. Alguns meses depois, Mumler mudou-se para Nova Iorque e estabeleceu uma bem-sucedida comercialização de fotografias de espíritos. A possibilidade de ver a imagem dos mortos em uma fotografia atraiu muita gente, num momento em que a Guerra Civil provocou uma extrema matança nos Estados Unidos. A suposta capacidade de captar os espectros invisíveis ao olho humano através da fotografia era propagada por muitos lugares, e obviamente, tornou-se uma fonte de lucros.

Em 1869, Mumler foi processado por fraude, mas naquele momento não foi provado que o fotógrafo usava truques para a produção de imagens de fantasmas. Na época, o *British Journal of Photography* publicou um texto sugerindo que os fenômenos espectrais nas fotografias de Mumler eram manchas indeléveis nas placas de vidro usadas para capturar a imagem na câmera (KAPLAN, 2008).

Apesar das inúmeras acusações de farsa, a fotografia de fantasmas continuou atrativa pelo menos até o início do século XX. Pela manipulação das placas fotográficas, uma incrível quantidade de espectros ganhou vida. Os mortos voltaram nas fotografias e isso assombrava e atraía as pessoas, independentemente dos truques usados para a fabricação desses vultos que apareciam transparentes. Essa relação entre o uso da técnica de superposição e o aparecimento dos fantasmas encontra-se também no cinema, e desde os primeiros filmes até obras audiovisuais recentes, fantasmas aparecem transparentes, superpostos a outras imagens.

Alguns anos antes das fotografias assombradas de Mumler, o escocês David Brewster publicou, em 1856, um livro sobre o estereoscópio – *Stereoscope: its history, theory, and construction* – em que descreveu como era possível criar imagens de fantasmas, com a aparência transparente, como “ar rarefeito” sobre figuras sólidas, a partir de superposições de imagens. Diferentemente dos fantasmas das fotografias de espíritos, os fantasmas de Brewster, criados a partir da utilização do estereoscópio⁵, tinham um ar cômico. Com o lançamento da série *The ghost in the stereoscope*, pela *The London Stereoscopic Company*, esses fantasmas burlescos tornaram-se populares na Inglaterra da segunda metade do século XIX (BREWSTER, 1856).

Essa tensão entre o riso e o misticismo, entre o humor e crença espírita, coloca os fantasmas fotográficos em um estranho jogo: ora eles mostravam uma face sobrenatural e assustadora – funcionando como possível prova da existência da vida após a morte –, ora revelavam um rosto grotesco, que fazia parte do imaginário cômico dos espetáculos de variedades. As imagens superpostas produziram esses variados espectros que desdobraram sentidos divergentes: de meros acidentes de manipulação técnica, as imagens transparentes superpostas passam a ser usadas na fabricação de fantasmas de entretenimento e na produção de espectros mais soturnos que eram exibidos como prova da existência dos espíritos dos mortos na fotografia.

O fotógrafo francês Édouard Isidore Buguet, que também fazia fotos de fantasmas e ficou bastante conhecido em Paris nos anos 1870, foi processado por fraude como Mumler, e foi condenado, reconhecendo que usava superposições para a produção de fantasmas. Depois da condenação, Buguet tornou-se um fotógrafo prestidigitador que passou a usar as imagens de fantasmas de maneira cômica, deixando de associá-las ao espiritismo (CHÉROUX, 2004). O caso Bu-

⁵ O estereoscópio é um instrumento óptico binocular por meio do qual temos a impressão de que as duas imagens planas apresentadas ganham relevo e perspectiva, aparecendo em três dimensões.

guet mostra essa ambiguidade da relação com os fantasmas fabricados na fotografia: sem abandonar as imagens de espectros o fotógrafo de espíritos, condenado por fraude, torna-se declaradamente um fotógrafo ilusionista.

A superposição das imagens questiona a suposta vocação da fotografia para representar o mundo tal qual ele apresenta-se para a lente da câmera. Apenas alguns anos depois da disseminação da técnica fotográfica e das primeiras câmeras – os daguerreótipos –, esse artifício era usado para alterar ou criar o real. A missão prevista para a fotografia, que representaria o mundo como ele realmente é, entra em crise logo nos primeiros passos dessa técnica de produção imagética. Os artifícios de superposição da imagem, entre outros, colocaram em questão essa vocação representativa que muitos esperavam e ainda esperam da fotografia.

A fotografia de espectros também aparece no Brasil, na virada do século XIX para o século XX, e na imensa maioria dos casos ela liga-se intimamente às práticas do Espiritismo. O fotógrafo Militão de Azevedo – que é considerado o primeiro, no Brasil, a fazer fotografias de estúdio em que aparecem fantasmas – e o maestro italiano, radicado em Belém do Pará, Ettore Bosio, produziram imagens de espectros transparentes que se superpunham a outras imagens presentes nas fotografias (RAMIRO, 2008). Como exceção das imagens fabricadas por Militão de Azevedo, as experiências de fotografias de espectros produzidas no Brasil nesse momento tornaram-se meio de propagação do Espiritismo e dos fenômenos conhecidos com “paranormais” (RAMIRO, 2008). Não é possível afirmar que esses fotógrafos usavam o artifício da superposição de imagens para produzir espectros, mas há inúmeras semelhanças estéticas entre essas fotografias e as imagens de William Mumler, Édouard Isidore Buguet e David Brewster: como os fantasmas norte-americanos, franceses e ingleses que figuraram nos clichês dos três fotógrafos mencionados, os espectros brasileiros – guardadas as diferenças – também apresentavam corpos rarefeitos, diáfanos, que eram atravessados pela luz e que apareciam superpostos a outras imagens de pessoas e objetos.

A fotografia mortuária, prática que começou na Europa, logo depois da invenção do daguerreótipo no século XIX, também se tornou muito comum no Brasil, principalmente do início a meados do século XX. Apesar de haver alguma persistência, no presente, desse tipo de fotografia no Brasil, as fotografias mortuárias foram desaparecendo gradualmente a partir da segunda metade do século XX (KOURY, 2006).

No princípio da fotografia mortuária, muitas vezes o fotógrafo criava condições estéticas para dar ao falecido a aparência de alguém tomado por um sono profundo, sobretudo nos retratos pós-morte de crianças. Depois, a fotografia mortuária começou a incluir em seus enquadramentos arranjos florais e as poses variadas de membros da família com a pessoa morta (RAMIRO, 2008: 35).

Para pensar algumas ficções fotográficas na iconografia do século XIX, Philippe Dubois (1993) nos diz que é necessário considerarmos as histórias presentes em inúmeros lugares do mundo sobre o suposto roubo da alma pela fotografia; histórias que incitaram temores e tremores diante da câmera, e que fizeram com que muitas pessoas recusassem explicitamente o ato de deixar-se fotografar.

Essa crença está longe de ser simplesmente a das sociedades tradicionais, ditas “primitivas”. Seria antes o que há de mais primário, ou seja, de mais essencial à fotografia. O que faz da fotografia um verdadeiro processo de “fantasmização” dos corpos. (DUBOIS, 1993: 222)

E nesse sentido, a pose para a fotografia é o gesto privilegiado dessa “fantasmização” do corpo diante da câmera. Sobretudo nas fotografias feitas em estúdio

– prática que já foi muito mais frequente do que hoje –, o tempo de espera do corpo que faz pose diante do aparelho é o momento de emergência dos espectros, tanto no imaginário daquele que se expõe, que emite sua luz para a lente que a captura, como nas manipulações técnicas dos aparatos fotográficos. A fotografia mortuária leva essa questão do aparecimento dos espectros ao limite: ao ser fotografado, o corpo falecido entrega-se a uma espera inexorável, indeterminada. Desse tempo dilatado nascem espectros de toda sorte – imaginários e artificiosos –, o corpo encontra sua “fantasmização” diante da máquina que capta e fabrica imagens.

A questão da pose nesse caso [no retrato mortuário] aparece de maneira ainda mais nítida: a espera, a expectativa aí são absolutas; o repouso é eterno. E os fantasmas estão ali, evidentes. É até possível ler essas fotografias de corpos estendidos em seu leito de morte como encenações pela luz e pelo cenário da ‘fantasmização’. Tudo está nelas: contraluz, nimbo, aureola, aura, véu, lençol, brancura, etc. (DUBOIS, 1993: 231)

Espectros que rondam o presente

Em *Espectros de Marx*, Jacques Derrida (1994a) propõe-se a pensar tanto o espectro de Marx como um espectro do comunismo que ronda o presente – que não cessa de retornar –, como também os espectros que apareciam ao próprio Marx. Interessando-se pelo modo como Marx lia Shakespeare, Derrida convoca a espectralidade de Hamlet para operar seu ensaio, para pensar os espectros de Marx que reaparecem no nosso tempo e aqueles que assombravam o próprio pensador alemão por toda parte no século XIX. A partir da frase de Shakespeare *The time is out of joint* – “o tempo está fora dos gonzos” – com todas as suas dificuldades e quase impossibilidades de tradução, Derrida nos diz que a espectralidade carrega um tempo deslocado, sem junção garantida ou conjunção determinável, um tempo fora dos gonzos, fora dos eixos. Mas, esse tempo fora da junção não é uma simples disjunção como negação, pois o espectro faz fracassar a dualidade entre conjunção e disjunção (DERRIDA, 1994a: 34-5). O espectro arrasta consigo um tempo que não está preso aos pontos fixos – como as dobradiças de uma porta –, que permitem as aberturas e fechamentos, mas que também limitam e preservam o modo de movimento do tempo.

Antes de saber se se pode fazer a diferença entre o espectro do passado e o do futuro, do presente passado e do presente futuro, é preciso, talvez, se perguntar se o *efeito de espectralidade* não consiste em frustrar essa oposição, até mesmo essa dialética, entre a presença efetiva e seu outro. (DERRIDA, 1994a: 60, grifos do autor)

A espectralidade arruína o tempo cronológico, deteriora a linearidade dos pontos geométricos dos relógios e calendários: em seu regresso, o fantasma penetra as oposições cronológicas entre presente, passado e futuro para dissolvê-las, atravessa as paredes que as separam, para nos mostrar que o tempo é mais do que um conjunto de pontos de parada bem delimitados e contínuos.

O espectro distingue-se do ícone e do *phantasma* platônicos: não se trata de um simulacro como cópia malfeita da realidade. Para Derrida (1994b), a espectralidade, que não é propriamente inteligível, recusa as oposições metafísicas de toda sorte que constituíram grande parte da história da filosofia e do próprio pensamento ocidental. O espectro é aquilo que aparece por uma repetição, ele traz o tempo do regresso ao presente, e sempre vem de um outro tempo, retornando. Para designar os fantasmas, as palavras e os sentidos variam a depender da língua

usada. Há uma palavra, em francês, que assinala esse gesto espectral do retorno, o termo *revenant* – em português, seria algo semelhante a “retornante”⁶ – que marca o movimento de regresso do espectro. Apesar de dispormos de muitos termos em português que nomeiam os fantasmas de diferentes formas – assombração, espectro, visagem, aparição –, nenhum deles salienta diretamente o movimento de retorno. “um espectro é sempre um retornante. Não tem meios de controlar suas idas e vindas porque ele *começa por retornar*” (DERRIDA, 1994a: 60, grifos do autor). É o gesto insistente de retornar que marca o tempo dos espectros, como uma espécie de volta e revolta que assombra o presente. Mas, a temporalidade do regresso não se confunde com um tempo circular: o que retorna com a aparição dos espectros é sempre um intempestivo, “um tempo fora dos gonzos”, como diz Shakespeare em Hamlet. O espectro que retorna carrega essa abertura do tempo, desloca o presente com o assombro de uma imagem retornante.

Derrida nos diz que a experiência dos fantasmas não necessariamente está ligada, com exclusividade, ao passado histórico, pois, os espectros ganharam outros tons e intensidades por meio de invenções técnicas como o cinema, a televisão e o telefone. “O cinema é uma arte do fantasma, quer dizer que ele não é nem imagem nem percepção. Ele não é como a fotografia ou como a pintura”⁷ (DERRIDA, 1987: 68). Essa ambígua afirmação – que sustenta estranhamente que o cinema não é imagem – também inscreve os fantasmas nas invenções técnicas da modernidade, sobretudo, no cinema. Nesse sentido, fica mais evidente ainda a articulação entre espectralidade e as tecnologias da imagem se pensarmos na técnica fotográfica e cinematográfica de superposição como uma intensificação da fabricação de espectros transparentes de muitos tipos, que povoam densamente nosso imaginário desde as primeiras manchas fantasmas feitas acidentalmente nas chapas fotográficas em meados do século XIX.

A partir da obra de Aby Warburg, Didi-Huberman (2013) pensa a “sobrevivência” [*nachleben*] como o ressurgimento de um fantasma saído de camadas de soterramento temporal, sobrevivência de um espectro que não fora totalmente aniquilado pelas violências do esquecimento. A sobrevivência no pensamento de Warburg seria uma imagem que apesar das subseqüentes devastações às quais foi submetida, insiste em reaparecer, como um fantasma.

É bem esse o sentido da palavra *Nachleben*, esse termo do ‘pós-viver’: um ser do passado que não para de sobreviver. Num dado momento, seu retorno em nossa memória torna-se a própria urgência, a urgência anacrônica do que Nietzsche chamou de inatual ou intempestivo (DIDI-HUBERMAN, 2013: 29).

No entanto, esse fantasma que retorna não é uma mera imagem congelada daquilo que morreu, cristalizada no instante de sua morte. Esse fantasma, retorno transtornado de uma imagem que não sumiu de uma vez por todas, reaparece desfigurado, deformado, carregando as marcas do próprio desaparecimento. O fantasma sobrevém como uma imagem forjada nas fricções da história, que mesmo deformada insiste em reaparecer e assombra o presente, desassossegando-o. A imagem que volta, aparece como uma assombração que assusta o curso das coisas, fazendo com que blocos de tempos passados golpeiem nossa carne de agora, sem avisar. Esse retorno da sobrevivência [*nachleben*], dos fragmentos de imagem transfigurados pelo seu próprio desaparecimento, a aparição dos fantasmas desassossegados forjados nas tramas de um tempo descontínuo,

⁶ “Retornante” é a tradução que Anamaria Skinner faz do termo *revenant* em algumas passagens do livro de Derrida, mas, a tradução mais usada para essa palavra é “aparição”.

⁷ Texto original: “Le cinéma est un art du fantôme, c’est-à-dire qu’il n’est ni image ni perception. Il n’est pas comme la photographie ou comme la peinture”.

assombra o presente e, em alguma medida, faz estremecer a pretensão de domesticar as turbulências da história. Mais do que preannunciar um tempo da vida eterna, esses fantasmas vêm nos lembrar, justamente, da morte incessante das coisas, do desaparecimento de corpos e gestos.

Essas imagens aparecem-nos como um intrincado de restos vitais, resquícios de outros tempos, refugos de gestos de outrora que se abrem às urgências de agora. Mas, como esses restos de tempos idos voltam? O retorno insistente desses traços imagéticos não é espontâneo ou natural: a imagem que volta, que sobrevive com seu *pathos*, só pode voltar, pois no presente algo a atrai. Certas forças do agora puxam a imagem sobrevivente, compõem-se com ela, e dão ensejo para que o *pathos* esquecido regresse uma vez mais. Certas ruínas não se destroem por absoluto, um resto sobra, insiste, torna-se espectro.

O espectro é aquilo que revolta do sono do mundo e lança sombras no presente, fazendo-nos lembrar que o próprio agora não está encarcerado numa célula temporal ensimesmada e incorruptível. Essa potência espectral da imagem, turva a ordeira organização cronológica do tempo; esses vultos fazem ecoar sussurros, arrepiam a epiderme dos corpos e dizem implacavelmente, com uma voz dilacerada, que o presente não é a simples sucessão do passado ou eterna esperança de futuro. Mas, por que evocar esses fantasmas, essas imagens que, no nosso mundo, carregam o peso dos mitos judaico-cristãos e que facilmente são associadas às crenças do Espiritismo? Apesar de apostarmos na historicidade do imaginário dos espectros, seria muita ingenuidade acreditar que é possível determinar o lugar e o momento de seu surgimento. Mas, há registros desse imaginário dos espectros no ocidente desde a Grécia antiga, como no livro XI da Odisseia, do fim do século VIII A.C., em que Ulisses vê os fantasmas dos guerreiros mortos na guerra de Troia (HOMERO, 2011). Do mundo grego antigo, em relação ao ocidente, encontramos registros desse imaginário na Idade Média (SCHMITT, 1994), e posteriormente na literatura anglo-saxônica, sobretudo nas histórias de fantasmas, que, da dramaturgia de Shakespeare aos contos e romances de Charles Dickens, abriram uma fenda incontornável de onde emanaram legiões de espectros (GORSE, 2003).

Importa assinalar que o imaginário dos fantasmas não é uma invenção ocidental, pois em outras culturas e geografias os fantasmas aparecem há bastante tempo, como no caso da presença longeva dos fantasmas nas culturas asiáticas (LAUREILLARD e DURAND-DASTÈS, 2017a; 2017b). Os fantasmas também se fazem presentes entre os povos indígenas brasileiros: no caso dos Yanomami, os fantasmas (*pore*) estão associados ao processo de “tornar-se outro” (KOPENAWA e ALBERT, 2015: 615). Longe da pretensão de fazer uma história universal e cronológica dos fantasmas, importa assinalar que apesar de ser facilmente associado ao Espiritismo ou aos mitos judaico-cristãos, esse imaginário é mais antigo do que essas religiões que se apropriaram dele. As hordas de espectros não se submetem em absoluto às pretensões e práticas das instituições religiosas ocidentais.

Entretanto, ao evocar os fantasmas estaríamos indo em direção a algum tipo de misticismo teórico? Mais do que uma dimensão paranormal, mística ou religiosa dos fantasmas, o que nos interessa é pensá-los – não no sentido de uma explicação que apazigua os desassossegos e estranhamentos – como a reaparição das imagens de coisas e corpos desaparecidos, de gestos que haviam fenecido nas curvas do tempo e que retornam ao presente. A partir das considerações de Derrida sobre as bifurcações temporais presentes nos espectros, afirmamos que essas imagens assombam o real. Tal afirmação torna-se possível quando recusamos

lançar os fantasmas para um céu metafísico, em uma atitude que estorva um pensamento dos espectros. Essas imagens espectrais emitem sombras e luminosidades bruxuleantes às luzes que conformam um presente: os fantasmas fascinam e assombram.

A psicologização dos fantasmas

No início do século XX – quando Freud começou a construir suas primeiras explicações teóricas sobre o inconsciente e formulou a concepção de fantasia, relacionada ao aparelho psíquico – o imaginário dos fantasmas estava em ebulição na Europa e em outros lugares do mundo. Era um momento em que havia a forte presença das histórias de fantasmas na literatura fantástica – sobretudo em língua inglesa e alemã –, bem como a persistência da fotografia de espíritos e a multiplicação de filmes de espectros que apareceram no cinema pouco tempo após sua invenção. É nesse estrato histórico – no início dos anos 1920 – que o termo alemão *phantasie* [fantasia] empregado por Freud em seus escritos foi traduzido na França como *fantasme*, que, embora seja distinto do termo *fantôme* [fantasma], é muito mais próximo deste do que o termo *fantaisie* [fantasia], que também existe em francês. Uma passagem do texto de Freud “O inconsciente”, de 1915, possibilita-nos entender em que consiste a fantasia na psicanálise freudiana.

Dessa natureza são as fantasias dos normais e dos neuróticos, que reconhecemos como estágios preliminares da formação dos sonhos e dos sintomas e que, apesar de sua alta organização, permanecem reprimidas e, como tais, não podem se tornar conscientes. Chegam perto da consciência, não são incomodadas enquanto não possuem um investimento intenso, mas são rejeitadas assim que ultrapassam um certo grau de investimento. (FREUD, 2010: 131-2)

A opção dos tradutores franceses pelo termo *fantasme* gerou alguns problemas terminológicos no uso desse conceito no Brasil, pois, a partir dos textos psicanalíticos francófonos, esse conceito também foi traduzido como “fantasma”. A partir de então, a palavra fantasma passou a ser usada frequentemente em referência à teoria psicanalítica. Ao comentar as questões de tradução do termo, Elisabeth Roudinesco e Michel Plon definem a fantasia da seguinte forma:

Termo utilizado por Sigmund Freud, primeiro no sentido corrente que a língua alemã lhe confere (fantasia ou imaginação), depois como um conceito, a partir de 1897. Correlato da elaboração da noção de realidade psíquica e do abandono da teoria da sedução, designa a vida imaginária do sujeito e a maneira como este representa para si mesmo sua história ou a história de suas origens: fala-se então de fantasia originária. Em francês, a palavra fantasme foi forjada pelos primeiros tradutores da obra freudiana, num sentido conceitual não relacionado com a palavra [vernácula] fantaisie. Deriva do grego phantasma (aparição, transformada em ‘fantasma’ no latim) e do adjetivo fantasmatique [fantasmático], outrora próximo, por sua significação, de fantomatique [fantasmal, fantasmagórico] [...] No Brasil também se usa ‘fantasma’. (ROUDINESCO; PLON, 1998: 223)

Não se trata de uma simples diferença de palavras que supostamente designariam a mesma coisa: a concepção de fantasia, na psicanálise, remete a uma dimensão representacional da noção de sujeito, a um funcionamento individual na elaboração inconsciente. “Roteiro imaginário em que o sujeito está presente e que representa, de modo mais ou menos deformado pelos processos defensivos, a realização de um desejo e, em última análise, de um desejo inconsciente” (LAPLANCHE e PONTALIS, 1992: 169). Ao passo que o fantasma – como o pensamos – seria uma imagem que retorna ao presente, e que é constituída para além dos

dramas pessoais de um sujeito. Entretanto, sabemos que essa imagem não está imune às tiranias da intimidade, para retomar uma expressão de Richard Sennett (2001): não raro o fantasma é apreendido como algo individual, íntimo, que se endereçaria à interioridade de um sujeito. Mas, trata-se de um imaginário montado e remontado historicamente, transformado socialmente inúmeras vezes, que pode trazer ao presente traços de gestos, luminosidades e acontecimentos do passado, interrogando as temporalidades lineares.

Usar a palavra “fantasma” para designar as elaborações do aparelho psíquico de um sujeito – uso equivocado considerando a terminologia de Freud e mesmo dos psicanalistas franceses, como Lacan, que usam o termo *fantasme* e não *fantôme* – seria um movimento de apropriação dessa inquieta imagem, que passou por inúmeras distorções e montagens, para a explicação de fenômenos interiores e psicológicos? Confundir a imagem retornante de um fantasma – engendrada histórica e socialmente – com fantasia na teoria psicanalítica, rebate a potência temporal e histórica dos espectros a uma psicologização, às tiranias da intimidade, como diria Sennett (2001).

Insistir nessa distinção entre os termos fantasma e fantasia, não consiste em questionar ou afirmar o conceito de fantasia na psicanálise. Não é essa a questão. É fundamental diferenciar a fantasia – ou *fantasme* – dos fantasmas constelados nesse texto, pois, ao se falar em fantasma tornou-se habitual associar tal palavra diretamente à teoria psicanalítica. Os fantasmas dos quais falamos, esses espectros que sobrevivem – transformados e transtornados – às catástrofes do tempo, não se reduzem às elaborações de um sujeito; antes, são artefatos históricos, que bifurcam insistentemente o tempo, efeitos de embates estéticos e políticos, resquícius de imagens do passado que retornam ao presente, de inúmeras maneiras e em superfícies diversas: a fotografia e o cinema são algumas dessas superfícies de reaparecimento dos espectros.

Considerações finais

Ao falar de seu interesse por uma história das problematizações, história da maneira pela qual as coisas fazem problema – que não se confunde com uma história das teorias, das ideologias e das mentalidades –, Foucault localiza sua atenção nos momentos em que, nas práticas humanas, uma escuridão obsessante aparece e espalha sombras sobre um determinado regime de visibilidade que insidia suas luzes sobre os corpos, desenhando imagens e modos de olhá-las.

Há um momento em que, de algum modo, as evidências se misturam, as luzes se apagam, a noite se faz, e quando as pessoas começam a perceber que agem cegamente e que, por consequência, é necessária uma nova luz, é necessário uma nova luminosidade [...]. E então, um novo objeto aparece, um objeto que aparece como problema. (FOUCAULT, 2014: 108, tradução livre)⁸

Nesse momento em que as luzes se apagam, em que a luminosidade imperativa vacila, torna-se necessário inventar outras luzes bruxuleantes, fagulhas que não dissolvem a escuridão. Essa penumbra é fundamental para uma interrogação ao presente, pois, como diz Agamben (2009), contemporâneo é justamente aquele que mantém o olhar sobre as zonas escuras de um tempo, e que, simultaneamente, atenta para as luzes que, tentando nos alcançar, distanciam-se de nós.

⁸ Texto original: “[...] il y a un moment où en quelque sorte les évidences se brouillent, les lumières s’éteignent, le soir se fait, et où les gens commencent à s’apercevoir qu’ils agissent à l’aveugle et que, par conséquent, il faut une nouvelle lumière, il faut un nouvel éclairage [...] Et alors, voilà qu’un nouvel objet apparaît, un objet qui apparaît comme problème”

As luzes tênues dos fantasmas engendrados nas discontinuidades da história, dessas aparições do passado que retornam ao presente, podem ser tomadas como modos de assombrar e interrogar o desencantamento que nos enclausura no tempo da hiperconectividade (CRARY, 2014) e a feitiçaria do capitalismo contemporâneo que captura inclusive capacidades de pensar e de sentir (STENGERS e PIGNARRE, 2007). No livro das *Passagens*, Benjamin (2006b) evoca a noção de constelação como um trabalho da imagem que retorna ao presente, chamada de imagem dialética em suspensão.

“Não é que o passado lança luz sobre o presente ou que o presente lança luz sobre o passado; mas a imagem é aquilo em que o ocorrido encontra o agora num lampejo, formando uma constelação” (BENJAMIN, 2006b: 504). Esses fantasmas lampejantes que interrogam o presente, que podem tornar visíveis desencantamentos e feitiços do capitalismo contemporâneo, forjam partículas ígneas, imagens cintilantes como aquelas evocadas por Benjamin (2006b) – que as chamava de imagens dialéticas –, em que o acontecido e o agora encontram-se, e montam uma constelação. Imagens inconclusas, em luta, de espectros do passado que retornam ao presente para assombrá-lo, para interferir de algum modo nas luminosidades contemporâneas que não suportam as trevas das discontinuidades da história. Espectros que lançam porções de escuridão contra as luzes ininterruptas, imperativas e homogeneizadoras, alastradas em nosso tempo.

Recebido em 14 de junho de 2023.
Aceito em 1 de agosto de 2023.

Referências

- AGAMBEN, Giorgio. *O que é o contemporâneo? e outros ensaios*. Trad. Vinícius Nicastro Honesko. Chapecó: Argos, 2009.
- BENJAMIN, Walter. “A obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica”. Primeira versão. In: *Magia e técnica, arte e política*. Trad. Sérgio Paulo Rouanet. 7. ed. São Paulo: Brasiliense, 1994.
- BENJAMIN, Walter. “Paris, capital do século XIX”. Exposé de 1939. In: *Passagens*. Trad. Irene Aron e Cleonice Paes Barreto Mourão. Belo Horizonte: Editora UFMG; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2006a.
- BENJAMIN, Walter. “N - Teoria do Conhecimento. Teoria do Progresso”. In: *Passagens*. Trad. Irene Aron e Cleonice Paes Barreto Mourão. Belo Horizonte: Editora UFMG; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2006b.
- BENJAMIN, Walter. *O capitalismo como religião*. Trad. Nélio Schneider São Paulo: Boitempo, 2013.

BREWSTER, David. *Stereoscope: its history, theory, and construction: with its application to the fine and useful Arts and to Education*. Londres: John Murray, 1856.

CHÉROUX, Clément. “La dialectique des spectres”. In: CHÉROUX, Clément; FISCHER, Andreas; APRAXINE, Pierre; CANGUILHEM, Denis; SCHMIT, Sophie. *Le troisième oeil: la photographie et l'occulte*. Paris, Gallimard, 2004.

CHÉROUX, Clément. *Fautographie: petite histoire de l'erreur photographique*. Crisnée, Éditions Yellow Now, 2003.

COHEN, Margaret. Walter Benjamin's Phantasmagoria. *New German Critique* 48: 87-107, 1989.

CRARY, Jonathan. *24/7: Capitalismo tardio e os fins do sono*. Trad. Joaquim Toledo Jr. São Paulo: CosacNaify, 2014.

DERRIDA, Jacques. *Espectros de Marx: o estado da dívida, o trabalho do luto e a Nova Internacional*. Trad. Anamaria Skinner. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1994a.

DERRIDA, Jacques. Derrida caça os fantasmas de Marx: entrevista a Betty Milan. *Folha de São Paulo*. São Paulo: 26 jun. 1994b.

DERRIDA, Jacques. La danse des fantômes: entrevue avec Mark Lewis et Andrew Payne. *United Media Arts Studies*. Toronto. 1987.

DIDI-HUBERMAN, Georges. *A imagem sobrevivente: história da arte e tempo dos fantasmas segundo Aby Warburg*. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto, 2013.

DUBOIS, Philippe. *O ato fotográfico e outros ensaios*. Trad. Marina Appenzeller. Campinas: Papirus, 1993.

FOUCAULT, Michel. Une histoire de la manière dont les choses font problème: entretien de Michel Foucault avec André Berten [07 mai. 1981]. *Cultures & Conflits*, 94-95-96, 2014.

FREUD, Sigmund. “O inconsciente (1915)”. In: FREUD, Sigmund. *Introdução ao narcisismo: ensaios de metapsicologia e outros textos (1914-1916)*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

GORSE, Pierre-François. “Ghost stories (Histoire de fantômes)”. In: BRUNEL, Pierre; VION-DURY, Juliette (dir.) *Dictionnaire des mythes du fantastique*. Limoges: Presses Universitaires de Limoges, 2003.

GUNNING, Tom. Animated Pictures, Tales of Cinema's Forgotten Future. *Michigan Quarterly Review*, 34 (4), 1995.

HOMERO. *Odisseia*. Canto XI. Trad. Frederico Lourenço. São Paulo: Penguin, 2011.

KAPLAN, Louis. *The strange case of William Mumler: spirit photographer*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2008.

KANG, Jaeho. O espetáculo da modernidade: a crítica da cultura de Walter Benjamin. *Novos Estudos CEBRAP*, 84: 215-233, 2009.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. *A queda do céu: palavras de um xamã Yanomami*. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

KOURY, Mauro Guilherme Pinheiro. O imaginário urbano sobre fotografia e morte em Belo Horizonte nos anos finais do século XX. *Varia História*, 22 (35), 2006.

LAPLANCHE, Jean; PONTALIS, Jean-Bertrand. *Vocabulário da psicanálise*. São Paulo: Martins Fontes, 1992, p. 169.

LAROUSSE. *Dictionnaire mondial de la photographie*. Paris: Larousse, 2001.

LAUREILLARD, Marie; DURAND-DASTÈS, Vincent. *Fantômes dans l'Extrême-Orient d'hier et d'aujourd'hui - Tome 1*. Paris: Presses de l'Inalco, 2017a.

LAUREILLARD, Marie; DURAND-DASTÈS, Vincent. *Fantômes dans l'Extrême-Orient d'hier et d'aujourd'hui - Tome 2*. Paris: Presses de l'Inalco, 2017b.

MARX, Karl. *O capital: crítica da economia política. Livro 1: O processo de produção do capital*. Tradução de Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2013.

MATOS, Olgária Chain Féres. “Aufklärung na metrópole: Paris e a Via Láctea”. In: BENJAMIN, Walter. *Passagens*. Trad. Irene Aron e Cleonice Paes Barreto Mourão. Belo Horizonte: Editora UFMG; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2006.

PIGNARRE, Philippe; STENGERS, Isabelle. *La sorcellerie capitaliste: pratiques de désenvoûtement*. Paris: La Découverte, 2007.

RAMIRO, Mario Celso. *O gabinê fluidificado e a fotografia dos espíritos no Brasil: a representação do invisível no território da arte em diálogo com a figuração de fantasmas, aparições luminosas e fenômenos paranormais*. 2008. 162 f. Tese de Doutorado, Artes, Escola de Comunicações e Artes, Universidade de São Paulo - USP. São Paulo, 2008.

ROUDINESCO, Elisabeth; PLON, Michel. *Dicionário de psicanálise*. Trad. Vera Ribeiro e Lucy Guimarães. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

SCHMITT, Jean-Claude. “Figurer les revenants”. In: *Les revenants: les vivants et les morts dans la société médiévale*. Paris: Bibliothèque des Histoires; Gallimard, 1994.

SENNETT, Richard. *O declínio do homem público: as tiranias da intimidade*. 7. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

TIEDEMANN, Rolf. “Introdução à edição alemã (1982)”. In: BENJAMIN, Walter. *Passagens*. Trad. Irene Aron e Cleonice Paes Barreto Mourão. Belo Horizonte: Editora UFMG; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2006.

Narrando o rolê: encantamentos das festas de rua fazendo ferver a urbe

Mariana Gonçalves da Silva¹

Luis Artur Costa²

Gabriel Vargas Bernardo³

Nalu Rossi Tiburi⁴

Universidade Federal do Rio Grande do Sul

Resumo: Imaginem um mundo dito apenas por meio de verbos e advérbios, sem concessões a adjetivos e muito menos aos ensimesmados substantivos: realidade feita de acontecimentos em relações de composição. Uma cidade constantemente (re)narrada pelos corpos, gestos, cotidianos, edificações, ruas, relevos, clima, matérias e máquinas em geral, que lhe arranjam enquanto potência acontecimental com suas possibilidades de afetações e de ser afetada. Cada modulação narrativa que se agencia com esta trama urbana compõe um encanto no qual coletivos emergem e imergem afirmando sentidos, divisando certos acontecimentos do mundo, atribuindo-lhes valores, significados, afetos, modulando possibilidades de agenciamento. Compor acontecimentos e (re)narrar a urbe por meio da realização de festas nas ruas é uma estratégia contra-narrativa para quebrar certos encantos e reencantar outros na qual apostamos. Jean é o personagem que corpografa as controvérsias das festas na composição do urbano afirmando a festa como dispositivo clínico-político.

Palavras-chave: corpografia; ficção; narrativa; cidade; festa de rua.

¹ Bacharel em Ciências Sociais, Mestre e Doutoranda no Programa de Pós-Graduação em Psicologia (PPGPSI/UFRGS), DJ e membra dos coletivos Arruaça e Turmalina.

² Professor do Programa de Pós-Graduação em Psicologia e Instituto de Psicologia da UFRGS.

³ Psicólogo, mestrando do Programa de Pós-Graduação em Psicologia (PPGPSI/UFRGS), DJ e membro do coletivo Arruaça.

⁴ Psicóloga, mestre pelo Programa de Pós-Graduação em Psicologia (PPGPSI/UFRGS), DJ.

Narrating the spin: enchantments of street parties making the urbe boil

Abstract: Imagine a world told only by means of verbs and adverbs, without concessions to adjectives and much less to self-absorbed substantives: a reality made up of events in compositional relationships. A city constantly (re)narrated by bodies, gestures, everyday life, buildings, streets, reliefs, climate, materials and machines in general, which arrange it as an evental power with its possibilities of affectations and of being affected. Each narrative modulation that is combined with this urban rizom creates an enchantment in which collectives emerge and immerse themselves, affirming meanings, discerning certain events in the world, attributing values, meanings, affections to them, modulating possibilities of agency. Composing events and (re)narrating the city by holding parties in the streets is a counter-narrative strategy to break certain spells and re-enchant others on which we bet. Jean is the character who embodies the controversies of parties in the composition of the urban, affirming the party as a clinical-political device.

Keywords: corpography; fiction; narrative; city; street party.

Narrar la movida: encantos de fiesta en la calle haciendo hervir la urbe

Resumen: Imagina un mundo contado sólo a través de verbos y adverbios, sin concesiones a los adjetivos y mucho menos a los sustantivos ensimismados: una realidad hecha de acontecimientos en relaciones compositivas. Una ciudad constantemente (re)narrada por cuerpos, gestos, cotidianidad, edificios, calles, relieves, clima, materiales y máquinas en general, que la disponen como un poder acontecimental con sus posibilidades de afectación y de ser afectado. Cada modulación narrativa que se combina con este rizom urbano crea un encantamiento en el que emergen y se sumergen colectivos que afirman significados, vislumbran determinados acontecimientos del mundo, les atribuyen valores, significados, afectos, modulan posibilidades de agencia. Componer eventos y (re)narrar la ciudad haciendo fiestas en la calle es una estrategia contranarrativa para romper ciertos hechizos y reencantar otros por los que apostamos. Jean es el personaje que encarna las controversias de los partidos en la composición de lo urbano, afirmando el partido como dispositivo clínico-político.

Palabras clave: corpografía; ficción; narrativa; ciudad; fiesta callejera.

Advertência aos (des)encantamentos e (contra)feitiços presentes neste texto

Antes de tudo, acreditamos que seria interessante fazer uma ressalva. Falaremos de territorialidades, feitiços e encantamentos enquanto um gesto de produção de um campo de afetações, percepções, pensamentos, sentimentos. Feitiços e encantamentos são gestos, palavras, signos e outras materialidades que compõem ritos, produzindo um ecossistema de afetações possíveis. Assim, encantamentos e feitiços conjuram territorialidades, modos de existir, constituindo realidades políticas, formas de vivermos juntas. Deste modo, paradoxalmente, tal forma de pensar e sentir encantamentos e feitiços é, ela mesma, a tentativa de conjurar um encantamento ou feitiço que componha um certo plano de afetações possíveis de nós mesmos perante o mundo. Pensar que as máquinas teóricas são dispositivos alquímicos que conjuram realidades é assumir já uma tentativa de encantamento, das pessoas que nos leem. Assim, feitiços e contrafeitiços, encantamentos e contraencantamentos são disputas de realidade que conjuram territórios controversos entre si em um pluriverso inesgotável de possibilidades. Sendo assim, sim: nosso objetivo aqui é entrar na disputa de conjurações de territorialidades diversas para cultivar certo modo de viver, certos modos de existir, que afirmam uma ética do encantamento da urbe desde o gestual vibrante dos corpos em festa. Lhe convidamos agora a adentrar o texto e, quem sabe, contagiar-se dos nossos bem-dizeres e maldições.

Inventário dos acontecimentos necessários para produzir ritmos por meio de ritos voltados ao (des)encantamento do cotidiano

Podemos pensar em tudo que há enquanto fluxos que estão. Matéria, pensamentos, sentimentos, instituições, gestos, são todos acontecimentos em arranjos de tramas dos eventos a constituírem composições, processos, singulares, ou seja, modos de existir. O filósofo inglês Alfred North Whitehead experimenta tal perspectiva do mundo ao nos sugerir que espaço e tempo (assim como espaço-tempo) seriam abstrações erigidas desde uma dimensão anterior na qual não haveria qualquer possibilidade de separação entre tais formas de apreender o mundo: a dimensão dos eventos (WHITEHEAD, 1956; 1994) ou dos acontecimentos seria uma possibilidade de não cindir a realidade entre matéria e tempo, ou entre permanência e mudança, já que, em todos estes casos, estaríamos falando de diferentes modos de acontecer. Tal como quando Bergson nos clama para pensar as relações entre matéria e memória (BERGSON, 1999), corpo e espírito, cérebro e consciência (BERGSON, 1989), Whitehead, por sua vez, nos convida a pensarmos o mundo enquanto multiplicidade acontecimental de processos com diferentes estilísticas, diferentes ritmos-territorialidades (SODRÉ, 2019),

firmando matérias e esvanecendo afetos, mas sempre se mantendo no plano do que acontece, do que dura por sua variação, repete em sua diferença. Esqueçamos, assim, tanto os pontos, quanto os planos geométricos, já que, deste modo, mesmo estes são constituídos pelo pulsar rítmico de acontecimentos que afirmam territórios em suas estilísticas próprias do pulsar.

Quando Deleuze (2008) desloca a preposição “do” para “de” nos modos espinosistas do ser (ESPINOSA, 1973), ele estrategicamente exclui a substancialista perfeição da essência, que coloca os modos enquanto segundos em uma hierarquia ontológica diante da substância, e faz dessa, que se queria primeira, um plano de potências, virtualidades, a multiplicarem ainda mais as possibilidades dos modos em suas composições. Se, por um lado, isso nos retira o porto seguro da perfeição vislumbrada pelo iluminado no terceiro gênero, por outro lado, nos permite decair tal campo do conhecimento ao ponto da intuição e sua vocação experiencial que paradoxaliza inteligível e sensível. Temos, assim, a constituição da noção modos de existir: uma noção rítmica do ser que estabelece territórios em ritornelos, fugas, estrias simétricas e alisamentos caotizantes, entre n-1 possibilidades de variações.

Se não somos substâncias, tampouco podemos ser individualizados e, assim, percebemo-nos enquanto dobras, ou seja, processos de organização dos múltiplos acontecimentos que perpassam o mundo: se o Rio Guaíba corre “lá fora”, é ele que corre também em meu corpo, assim, quando os acontecimentos voltam-se sobre si mesmos em processos de composição, regulação, coordenação, autopoieses não deixam de ser acontecimentos, apenas transformam em linhas de variação diversas os ritmos que lhe constituem enquanto processos: água, ar, legumes, vegetais se fazem minha carne e sangue. Tais composições de acontecimentos instauram ecossistemas (GUATTARI, 1990). Se, desde tal perspectiva, pessoas são ecossistemas diversos, ecossistemas, por sua vez, também são pessoas, como já afirmam os Krenak (2019) desde tempos anteriores à invasão europeia. Cidades também constituem dobras, ecossistemas múltiplos em composições diversas: territorialidades extremamente heterogêneas, plenas de lugares e tempos dos mais diversos. As urbes cerzem-se de cotidianos, hábitos de humanos e não humanos, vivos e não vivos, em complexos arranjos rítmicos polifônicos que constituem uma cidade.

Assim, advertimos desde já, as territorialidades arranjadas em seus ritos-ritmos (SODRÉ, 2019) pelo nosso narrar irão trazer em cada situação uma heterogeneidade vertiginosa de acontecimentos provenientes de diferentes tempos e localidades: em uma mesma esquina encontraremos uma multidão de presenças: de carne, osso e pedra ou sutis reverberações de corpos e gestos desencarnados, afinal, somos um acontecer em trama de fluxos que escapa às muitas tentativas de cindir espaço e tempo, aqui de lá, ou o ontem do hoje e do amanhã. Mais do que tempos e espaços, acontecimentos se estabelecem pela produção de dinâmicas rítmicas, pela constituição de ritos-pulsos que cerzem territorialidades a durarem em um devir *Aion* (DELEUZE, 1975) de contrações, distensões, consistências e desfazimentos. Acontecimentos que se alternam e retornam ao modo do canto dos pássaros no entardecer, o amarelo que surge nos ipês, as luzes que se apagam e acendem nas ruas, as massas de ar, o correr das marés, a paixão que irrompe, o depósito do salário, o abraço de despedida e o aceno de mão ao dar bom dia, a verificação se a chave está no bolso ao fechar a porta, aquela olhada rápida no celular que recém vibrou, o corre pelo almoço ou por um lugar pra dormir, trocar de roupa antes de sair, um cigarro tragado com a barriga cheia e a boca com gosto de café, apressar o passo para não perder o horário, aguardar

pestando o sol raiar para dormir seguro, cantar parabéns, dar os pêsames na falta de palavra suficiente, ficar atento na reunião para se mostrar obediente, tirar férias, dar um mergulho vespertino, decidir o nome de alguém, lambar os lábios para senti-los molhados, lavar louça, louvar bençãos, esfregar as mãos no inverno, beijar demoradamente uma pessoa amada, ter cólicas, colocar as coisas no lugar no qual pensamos ser melhor elas estarem, festejar algo ou nada mesmo.

A potência da palavra: narrar e conjurar.

Ainda se faz necessária mais uma camada rítmica para podermos estabelecer a territorialidade pela qual pretendemos perspectivar a cidade através das festas: o narrar. Em que pese a polissemia e as muitas controvérsias e disputas em torno deste verbo, tomaremos aqui uma definição tão simples quanto complexa do narrar (COSTA, 2020; COSTA, 2022): trata-se de compor e/ou coordenar arranjos intelisensíveis de singularidades que estabelecem planos de possíveis percepções, afetações, funções, afirmações, emoções, sentimentos, pensamentos, gestos etc. (DELEUZE e GUATTARI, 2000). Quando falamos em narrar, assim, não falamos apenas em palavras, mas também na arquitetura, no urbanismo, nos objetos que agenciam suas presenças com as nossas, falamos nos corpos e suas propensões próprias a afetarem e serem afetados de certos modos etc.

Assim, narrares são atos próprios não apenas de humanos (os quais, aliás, jamais narram sozinhos em um pretense filo afiliativo), mas também envolvem os demais seres vivos (macro ou microscópicos, vegetais, animais, insetos ou muito mais), assim como os objetos inanimados (prédios, carros, lixeiras) em suas composições/coordenações singulares dos campos de afetações possíveis. Ademais, por fim, narrar jamais é um gesto solitário, declinado em uma primeira pessoa do singular, ainda que a própria declinação em tal perspectiva individualizante seja ela mesma um narrar constituído desde uma trama de nós que possibilita tal narrar-arranjo do campo intelisensível.

O narrar constitui perspectivações do mundo, dispara sentidos (enquanto repercussões de agências das palavras, corpos, afetos, instituições, construções, relevos, acontecimentos enfim), circunscreve significados (estabilizações mais ou menos formalizadas de sentidos comuns, próprios das articulações comunicativas), delimita e aponta referentes (destaca e nos sensibiliza a acontecimentos do mundo), constitui perspectivas (lugares e figuras narrativas, personagens, sensibilidades e pensamentos situados). Manifesto, sentido, referente, significado: quatro dimensões das proposições (DELEUZE, 1975) mas não exclusivamente verbais, falamos de toda composição de arranjos acontecimentais que modulam ritmos, instituem ritos (que operam na modulação dos ritmos) e tecem territorialidades (SODRÉ, 2019), sistemas abertos que agenciam diferentes rítmicas em um mesmo processo-acontecimento. Corpos e ecossistemas, em seus campos de afetações possíveis; linguagens de diferentes seres vivos (químicas, imagéticas, gestuais, sonoras); configurações urbanísticas ou de vestuário a firmarem contratos cotidianos sem palavras.

No entanto, evidentemente, o verbo (oral e escrito), para nós humanos, adquire especial relevância segundo nossos modos de conjurar territórios coletivos. Assim, seja por meio do que alguns (ACHEBE, 2021) vão compreender como boa ficção (pela qual duas crianças estabelecem o frágil contrato brincante de que o chão de taco do apartamento tornou-se perigosa lava) ou como má ficção (como a dura reificação da noção de “mérito”), assim como pelos ilimitados caminhos entre estes polos, estamos sempre perspectivando mundos ao estabelecermos

unwelts, campos de potência de afetarmos e sermos afetados: construímos a realidade colaborativamente com uma multidão de narradores humanos e não-humanos, vivos e não-vivos, em uma trama de relações possíveis às quais chamamos realidade, nossos ecossistemas narrativos (COSTA, 2022).

Mas como se estabelecem boas ficções (ACHEBE, 2021), intensas e frágeis, que sejam capazes de conjurar e sustentar encantamentos reais? A noção de realidade no campo ficcional não está necessariamente articulada a uma noção de pureza-perfeição pretensamente presente enquanto verificadora de uma correspondência direta, ideal, mimética, analógica ou representativa entre um meio expressivo (verbo, corpo, imagem, som, química) e um referente potencial. Antes disso, podemos pensar em uma verdade da ficção que está diretamente relacionada à complexidade de relações que esta estabelece (e é estabelecida) com os acontecimentos do mundo (COSTA, 2020): quanto mais densa, múltipla e heterogênea a trama que estabelece e é estabelecida por um certo narrar, mais real este se faz, ao passo que quanto mais rarefeita e esquemática é tal trama, menos real seria tal narrativa em seus encantos e feitiços (COSTA, 2020).

Ao tomarmos as narrativas enquanto ecossistemas, podemos pensar que a multiplicação de relações é a concreção da realidade mesma, assim como da capacidade de ação de tais entes: a autonomia é a multiplicação das dependências (SIMONDON, 2007). A potência conjurativa de uma narrativa – seja a construção de uma história verbal ou de uma festa de rua reescrevendo o campo de afetações urbano – está diretamente relacionada à complexidade (STENGERS, 2022) da trama que a tece e é por ela tecida. Afinal, a complexidade é exatamente a potência de um enredo enredar uma diversidade de atores-autores na mesma composição.

O que o mundo nos provoca e nós provocamos ao mundo é tecido, em sua consistência composicional, por enredos que enfeitam e constituem sentido, significado, referente e perspectiva para nossas ações e para as demais ações que com as nossas se encontram. O que divisamos na paisagem enquanto significativo, relevante, desprezível ou banal, assim como o que não somos capazes de divisar em nossos horizontes coletivos; o que desejamos ou nos provoca abjeção e indignação; quais situações evocam nossos temores e amores mais públicos ou mais íntimos; aquilo que nos espanta ou aborrece; são campos de afetações possíveis perpassados em suas composições pelos ecossistemas narrativos que nos enfeitam e com os quais enfeitamos.

Um homem desperta todas as manhãs antes do sol raiar. Trinar eletrônico, espreguiçar, água quente, café, vestir uniforme, olhar no espelho. O reflexo lhe acende ânimo. Percebe-se bonito de uniforme, um orgulho estético e moral lhe invade, pois ali, diante dele, está uma autoridade. Esboça um sorriso que vence a rigidez dos músculos tesos pela ansiedade crônica e estafa laboral. Pega a arma na gaveta. Com um pano lustra o metal. Parece haver carinho no gesto. Ajeita o revólver no coldre. Olha o espelho. Os cantos de ordem que fazem ode à tropa e ameaçam o inimigo ressoam na memória. Agora sim! Desfazia-se o peso dos riscos e das dívidas. Dissolvem-se dúvidas do dever e o cansaço. Andando pelas ruas da cidade, algumas pessoas lhe parecem invisíveis, outras intocáveis, mas algumas, por sua vez, de pronto se destacam na paisagem e chamam sua atenção. A mão alerta repousa sobre o coldre. Tal homem, assim como nós, vê e não vê, sente e não sente, afirma e nega, agenciado a um encantamento no qual está imerso, ao mesmo tempo em que conjura e reforça a cada gesto e afeto repetido nos ritos diários. Ele se encontra tomado por um enredo enfeitante, parte de um jogo, de um ecossistema narrativo (com seus lugares, personagens, ações, valores) que lhe

delimita um campo de existência possível. Tal encanto se dá com tamanha intensidade que apenas um potente contraencanto poderia abrir-lhe novas possibilidades: apenas uma boa (ACHEBE, 2021) e real (SAER, 2012) contranarrativa poderia lhe enredar em outros encantamentos que quebrassem o primeiro.

É na busca por promover tais contrafeitiços narrativos que pensamos, fazemos e vivemos diferentes experimentações com as festas de rua da nossa cidade (BERNARDO, 2021; ROSSI, 2021; SILVA, 2020). Retomar um largo ou avenida compreendidos enquanto passagens invisíveis. Transmutar um viaduto que vibrava apenas sob a passagem apressada dos veículos automotores em um instrumento elástico e percussivo sob o peso e leveza de uma multidão a pular. Furar as barreiras que pretendem privatizar uma parte do ecossistema da cidade. No entanto, se queremos conjurar certos feitiços, certas contranarrativas e suas territorialidades, por outro lado, compreendemos que as festas e seus encantos são muitos e diversos: desde as perigosas magias capitalísticas (com seus Midas midiáticos), que capitalizam (gentrificam) tudo que tocam, até aquelas que paradoxalizam fronteiras entre o público e o privado, possibilitando a conjuração de novos modos de fazer coletivo. A partir da narrativa a seguir, pretendemos cartografar ficcionalmente (BOTTONI e COSTA, 2018) alguns destes feitiços.

Percorrendo a trama de ritmos que constituem nossas territorialidades: jean e seus deslocamentos a corpografar as festas

O vento zunia por entre os prédios naquela noite de segunda-feira anunciando a chegada do inverno no hemisfério sul. Nas costas do mercado público havia uma esplanada na qual a ventania escapava do brete das ruas e se abria em redemoinhos e reviravoltas que surpreendiam os transeuntes, e os obrigavam a agarrarem firme bonés e saias para garantir sua permanência junto ao corpo. Esse largo, em frente ao principal mercado da cidade, naquele momento era tomado por corpos que reverenciam energias de partilha e movimento pelo próprio movimento constante dos seus corpos a caminharem, dançarem e tocarem instrumentos diversos os quais, por sua vez, faziam vibrar, dançar e tocar ao vento que soprava forte.

O som incessante de sinetas é acompanhado por vozes que rezam com alegria. Uma roda é organizada pelo caminhar dos corpos que seguem a imagem representada por um homem negro de pele escura, usando vestes em cor vermelho intenso. As pessoas da cidade pareciam escorrer em volta daquele círculo alvirrubro que pulsava no meio daquela planície urbana. Os passos e falas soltas da multidão faziam um murmúrio ao modo do farfalhar das copas ou da chuva sobre as calçadas. De modo cadenciado ouvia-se o rumor de aceleradores e guinchos de freios, em um ritmo de final da tarde, final de trabalho e ida para casa, bastante distinto, em sua liturgia grave, daquela erigida pelo grupo que celebrava alegre no Largo Glênio Peres.

Ao visualizar aquele cenário, jean logo relaciona com a imagem que marcou em um muro próximo, na noite passada. Normalmente, jean não desenhava nas paredes das ruas, mas deixava algumas mensagens de tamanha profundidade e questionamento, que não duravam muito tempo sem que sofresse algum tipo de intervenção, borrando-a e tornando-a quase ilegível. Naquela noite, jean decidiu que passaria a explorar a técnica do desenho como forma de registrar seu olhar sobre a cidade, na própria cidade.

As mensagens e os desenhos se mesclam de modo que tal intervenção seja feita por ele mesmo. Jean decide que não será mais o futuro quem irá borrar sua mensagem sobre a cidade, isso aconteceria no ato de criação. Jean era um fanático pela música, sobretudo o jazz e o samba. Buscou entender sua origem, seus caminhos e suas vertentes durante as noites frias que dormiu no albergue municipal. Ao invés de dormir, aproveitava o silêncio do lugar para ouvir música e pesquisar sobre a história da música africana e suas influências, e, ali, criou a “cidade sincopada”, sendo apenas uma ideia que precisaria de um gatilho para que pudesse executá-la.

O processo criativo de Jean iniciou no dia 13 de junho. O trabalho seria formado por 7 obras a serem distribuídas em 7 pontos da cidade, durante 7 noites. Naquele momento, Jean sabia que representaria 7 chaves como abertura de seu caminho. A lua estava cheia e o céu limpo, estrelado. No chão, a cidade brilhava um firmamento conversando com o céu: uma galáxia fincada no solo emanando tanto luzes lunares em tons de prata que tremeluziam estrelas, quanto luminescências solares em tons âmbar, que resplandeciam como um grande incêndio sideral. Tudo estava no seu lugar: 7 chaves, 7 estrelas, lua e rua cheias. Enquanto todos os olhares e atenção estavam voltados para o ritual que acontecia, Jean aproveitou para deixar a primeira marca da “cidade sincopada” na entrada principal do mercado. 7 chaves, 7 estrelas, lua e rua cheias. Um homem fardado fitou Jean no momento em que desenhava com marcador permanente vermelho na parede do prédio tombado e veio na sua direção. Jean olha nos seus olhos e o cumprimenta: agô, exú! O homem segue seu caminho, sem enxergar Jean. Por volta da meia noite Jean toma o caminho da pensão no Beco do Oitavo⁵ onde alugava um quarto (OLIVEIRA, 1993).

Estava animado com seu novo trabalho, deixando ser tomado pela experiência que viveu naquela noite. Se sentia potente, se sentia malandro. Dançara com a cidade e compôs, junto dela, o ritmo sincopado que ginga para além da simetria marcial que quer “ordem e progresso”. O chão e o céu, o céu no chão e o chão do céu, Jean e a cidade, a cidade de Jean e o Jean da cidade, formavam uma dança sincopada que dissolvia binariedades, linearidades e ultrapassava todos os muros visíveis e invisíveis que tinham sido colocados entre Jean e sua cidade, eles eram um mesmo território compondo um ritmo próprio.

No dia seguinte, por volta das 19 horas, Jean retorna ao mercado e encontra o mesmo homem fardado parado em frente ao portão. Mais uma vez olha para Jean, mas não o vê. Assim, ele segue seu percurso para escolher qual será o local a ser instalada a próxima obra. Jean visualiza luzes coloridas no alto dos prédios recém-inaugurados pelo bota-abixo e o processo de melhoramento da cidade⁶. Ouviu no rádio que em breve, a principal obra que liga o centro à zona sul seria inaugurada. O viaduto Otávio Rocha com certeza seria contemplado pelo “cidade sincopada”, haja vista o incessante som do bate-estaca que por vezes parecia confundir-se com o som da caixa que aprendeu a tocar na quadra do Bambas da Orgia.

⁵ Em meados do final do séx. XIX, “começou a se delinear um estreito beco que tomou a pior fama devido ao meretrício que ali se desenvolvia. Ficou conhecido por Beco do Oitavo ou Beco do Pombal. Em 1939, na gestão do então Prefeito José Loureiro da Silva, foi mandado alargar e sanear, tomando o nome de Rua 3 de Novembro e que hoje tem a denominação oficial de Av. Desembargador André da Rocha” (OLIVEIRA, 1993: 109)

⁶ Beco estreito que se estendia no trecho de uma das principais avenidas do Centro Histórico de Porto Alegre, a Av. Borges de Medeiros. A via foi rebaixada e alargada para dar espaço ao viaduto Otávio Rocha, inaugurado 1932, foi a obra de grande impacto na cidade uma vez que estabeleceu a ligação entre a zona central e a zona sul da capital gaúcha. (OLIVEIRA, 1993)

As linhas neoclássicas escavadas nas entranhas do morro tinham arrancado dali muita festa e sofrimento, sem ofertar para as pessoas que foram dali removidas qualquer possibilidade de alento e novo terreno onde pudessem construir suas vidas. Botecos, bordéis e outros espaços mal falados, foram silenciados pelas forças “modernizadoras”. Mas os ritmos sincopados dos corpos diversos a festejarem e trabalharem não foram embora dali. Sempre retornavam e retomavam os altos e baixos daquele cerro fantasma. Jean via todas aquelas vidas ali, as passadas, presentes e futuras, juntas a fervilhar na ferida urbanística daquele sonho de cidade de uns contra muitos.

O gesto ritualístico-artístico de Jean pretendia fazer sensíveis a mais pessoas aquelas histórias que vibravam para além do golpe de vista (SODRÉ, 2019) das formas neoclássicas daquela elevada, que seguia sendo campo de batalha e de festa nas mil e uma controvérsias de quem a cada dia está a construir nossas cidades. Os ônibus em seu vaivém das periferias ao centro, a população de moradores de rua que tantas vezes foram dali expulsos e tantas outras vezes encontraram novamente abrigo sob suas arcadas, as festas repetidas a cada semana com sambas e poemas, as obras de Jean e demais artistas visuais que fazem da urbe uma tela, todos movimentos de retomada daquele cerro do qual tantas vezes tinham sido removidos como se fossem “erros” diante do olhar colonial e seus planos de melhoramentos em diferentes tempos.

Jean convivia com todo aquele povo da rua que habitava o antigo cerro e a elevada em diferentes épocas ao mesmo tempo, agora. Em cada pedra arrancada do morro ou em cada tijolo colocado na construção, na presença da ausência das antigas casas simples enfileiradas no Beco do Poço⁷ (OLIVEIRA, 1993), nas multidões de passagem a pé ou em ônibus, cada um destes acontecimentos seguia a reverberar naquele território, mesmo que tais ritmos conjugassem a concomitância de diferentes tempos e espaços ali naquela construção e fossem ininteligíveis à maioria dos transeuntes, incapazes de verem a forte presença daquela multidão na rua. Mas Jean queria exatamente retirar as pessoas deste feitiço que lhes impedia de perceber aquela presença, reencantando-lhes por meio da sua intervenção artística que serviria de chave para abrir a sensibilidade da cidade aos muitos povos que habitam as ruas.

Para fazer vibrar aquelas pedras, concreto e tijolos, e contagiar com gravidade a multidão que passa, que fica, que samba e que picha, Jean planeja produzir um feitiço que aprendera há muito tempo com seus antigos. Para fazer frente ao projeto de gentrificação e violência posto em prática pelo Planejador Urbano – que havia se aliado recentemente ao Gestor de *Vibes* –, Jean vai munir seus aliados com tambores, repiques, caixetas, triângulos, tantãs e todo um arsenal percussivo, apresentando as armas que fazem ressoar a resistência do povo da rua. As marcas deixadas nos muros servirão de sinal, um chamado para enfrentar o marco imposto pela colonialidade mercantil.

O que Jean ainda não sabia é que o Gestor de *Vibes* já havia detectado suas ações na cidade, e já trabalhava para capturar seu encanto e agregar às peças publicitárias que haviam sido encomendadas pelo Planejador Urbano no último contrato (milionário) de consultoria firmado entre os dois. O Planejador Urbano já sabia da existência de Jean, ele havia sido informado pelo Guarda, aquele homem fardado que andava monitorando o vai e vem através das câmeras espalhadas pela cidade. Na verdade, o Guarda nunca conseguiu ver Jean de fato, apenas

⁷ Plano Geral de Melhoramentos de Porto Alegre: o plano que orientou a modernização da cidade. Acesso no link: <https://rbeur.anpur.org.br/rbeur/article/view/248/232>.

os rastros que ele deixava, mas nem por isso deixou de fazer seu informe à autoridade competente, transformando suas suspeitas em um relatório que apontava possíveis presenças perigosas ao projeto de melhoramento do centro da cidade.

A surpresa apresentada pelo Gestor de *Vibes* ao Planejador Urbano era a utilização de uma tática que não é exatamente uma novidade, mas, talvez pelos ares provincianos de Porto Alegre, tenha soado como uma grande inovação: e se, ao invés de tentar capturar jean com a patrulha do Guarda, convidarmos ele para encantar o povo com sua arte em um evento público, onde apenas pessoas bem afeições e comportadas pudessem apreciar e consumir sua cultura. Afinal, aquele gestual, que por um lado pode parecer rebelde e atrasado, por outro pode ser encarado como contemporâneo e original. É tudo uma questão de perspectiva, e o trabalho do Gestor de *Vibes* era encontrar a perspectiva mais adequada para produzir o encantamento do capital.

O Planejador Urbano e Gestor de *Vibes* são importantes aliados na conjuração do feitiço gentrificador da cidade. Afinal, se o empreendedor *hypado* das festas conseguia transmutar em mercadoria os ritos cotidianos que formavam os ritmos das territorialidades daqueles antigos bairros proletários (de modo a desterritorializar antigos moradores e territorializar uma multidão *hipster*), tal encanto era em muito potencializado pelos rituais e ritmabilidades advindas do poderoso feitiço conjurado pelo Planejador Urbano: por meio de inscrições em planilhas e gráficos, ele era capaz de transformar todo e qualquer evento do mundo, dos menores vírus até as maiores galáxias, em capital.

O capital é expresso na cifrada simbologia dos números e sua abstração extremamente formal e linear que permite medir e comparar elementos tão distantes entre si quanto um apaixonamento antigo, um morro milenar ou uma tempestade recente. Mas não é apenas isso, a territorialidade constituída por tal encanto captura os acontecimentos em dinâmicas rítmicas conjuradas pelos ritos de circunscrição de propriedade e produção de mais valia. Assim, todes enfeitizados por este encanto não apenas se transformavam em números como, também, passavam a viver em função da máxima capitalização de si desde os princípios delimitados pela propriedade privada e produção do lucro: a história de vida de uma comunidade em luta se torna um *storytelling* pacífico de um bem de capital simbólico utilizado no *branding* de uma marca-território, inclusive de uma festa.

Trata-se de um poderoso e perigoso encanto, pois, ao mesmo tempo que tal formalização numérica apagava as singularidades em uma homogeneização da sensibilidade-inteligibilidade do mundo desde sua tradução de tudo e todos como bens de capital, por outro lado, as pessoas territorializadas em tal territorialidade abstrata também passavam a não sentir, entender, fazer e, principalmente, desejar nada mais além do que o incremento de sua própria capitalização, passando a pensar, sentir e fazer a si mesmas enquanto um ativo de capital. Neste processo, quaisquer elementos do mundo, de pessoa a comunidade, de lago a pôr do sol, tudo torna-se objeto passível de ser incorporado aos ativos, materiais e simbólicos, dos empreendimentos privados.

Mas a parceria entre o Planejador Urbano e o Gestor de *Vibes* não se encerra apenas na atuação exclusiva das duas personagens, que muitas vezes mantêm-se ocultas, operando outro modo de visibilidade e invisibilidade. Para colocar em ação os planos de capitalização do espaço urbano, é preciso encantar-enfeitiçar um conjunto de pessoas, que são quem encarnam e pulverizam as linguagens do mercado e da publicidade nos ritos cotidianos de relações entre as pessoas e a cidade. As técnicas de análise e hierarquização dos entes que convivem na urbe –

tornando alguns consumidores e outros produtos a serem consumidos, mas também muitos outros a serem descartados – são transmitidas como um sopro que percorre as ruas e invade as casas, pulverizando a pedagogia e a religião do capital. Assim, o Gestor de *Vibes* adquire seus discípulos.

Escorado em sua *bike speed*, Marco encarava os últimos instantes do pôr do sol mais lindo do mundo. Achava particularmente incrível como ele descia rápido nos segundos finais, como se houvesse se arrastado pelo céu azul durante o dia todo, no arco levemente curvo que trilhara sem pressa por cima de nossas cabeças, e, lembrando de algum compromisso do outro lado do globo, acertasse o passo naquela derradeira porção de horizonte. Pensava sobre isso despreocupado, enquanto fechava um cigarro com tabaco e um pouquinho de *beck*, a lua cheia subindo em suas costas, em uma meditação que visava receber da orla aquela energia, aquele encanto, que o pôr do sol no Guaíba podia entregar a quem também se entregasse.

Há pouco recebera no seu e-mail uma notícia que esperava ansiosamente, uma confirmação que mudava tudo. A realização de um sonho, um sonho sonhado com o corpo inteiro, nas muitas vezes que percorreu a extensão da ciclovia que ia do Gasômetro até o Barra Shopping. Desde as últimas reformas naquele trecho da orla, há cerca de dois anos, estabelecera uma conexão com o Guaíba que julgava inédita. Mesmo a cidade tendo 1 milhão e meio de habitantes, pensava que só ele entendia o lago de verdade. Parecia um feitiço... Queria conversar com ele, abraçá-lo, e achava que estava prestes a realizar a façanha.

Marco é DJ e produz festas pela cidade, no espaço público. Faz isso com um grupo de amigos que acabou se tornando um coletivo. É bem verdade que hoje, ao fim e ao cabo, são apenas três. No início eram vários, a maioria colegas da faculdade de publicidade, todos meio indignados com a mercantilização de tudo – inclusive da cidade. Eram meio a meio entre homens e mulheres, mas todos cis, hetero e brancos. Sabiam que não eram muito diversos na sua composição, mas, de certa forma, repetiam a composição do público da faculdade particular onde estudavam. Ainda assim, pretendiam transformar a relação das pessoas com a cidade.

Assim, eles caçavam lugares pela cidade que sugerissem, por um detalhe da arquitetura, por uma característica da atmosfera, que aquele local era propício ao feitiço da pista de dança. E um dos locais mais desejados por Marco, atualmente, era a nova orla do Guaíba. Tudo havia sido reformado há pouco e, com isso, convidado um sem-número de porto-alegrenses a se aproximarem daquele belíssimo corpo d'água que, quando encontra-se com o sol, a cada final de tarde, produzia um encanto quase automático. Marco e sua *bike* estavam na parte superior da orla, onde bancos de cimento estão dispostos ao longo da larga calçada, pavimentada com grandes blocos de concreto. Lá embaixo, descendo os barrancos bem gramados, campos de futebol verdes e sintéticos, *playgrounds* com brinquedos de madeira e quadras de vôlei de praia eram conectados por uma trilha cinza que percorria toda a extensão do parque.

O rapaz se deixava envolver por aquela energia balneária, onde os gritos que explodiam das partidas esportivas se misturavam com as risadas das crianças que trepavam nos brinquedos do *playground*. A cada tentativa dos jogadores de devolver a bola de vôlei para o lado oposto da quadra, porções de areia eram espalhadas pela trilha de cimento, alterando levemente o relevo da pista usada por ciclistas, corredores e pessoas que apenas passeavam pelo local. A areia fina, praticamente ignorada pelas rodas das bicicletas, produzia um barulhinho irritante quando atritava com as rodinhas duras dos skates. De onde Marco estava, esse

som jamais seria ouvido, mas ele conhecia bem, pois já tinha percorrido aquele trilha incontáveis vezes. Parecia que as rodas da bicicleta já conheciam o caminho.

Marco havia sido enfeitiçado pelo Gestor de *Vibes*, e nada mudava nele aquela ideia fixa: precisamos fazer uma festa na orla do Guaíba. A tarde morna do final de março parecia coroar com aquele pôr do sol a conquista que tiveram. O coletivo, contagiado com o desejo de Marco, trabalhou muito, e conseguiu desenvolver um plano para viabilizar esse sonho. Os três compraram e assistiram juntos a um curso online do Gestor de *Vibes*, um *expert* que ensina – em poucos passos – a concretizar os sonhos, transformando-os em projetos factíveis, destacando e dando ênfase a elementos simbólicos que permeiam a comunidade em que os produtores culturais estão envolvidos e tornando-os atrativos a serem vendidos. Os clientes serão as marcas que se interessam em atingir o público que frequenta os eventos dos coletivos de que os alunos do curso fazem parte.

É uma relação de reciprocidade, as marcas abrem a mão e investem grana em eventos que são desejados pela sua comunidade de compradores e recebem, como contrapartida, publicidade para seus produtos. Mais do que isso: recebem o capital simbólico mobilizado pelos coletivos que propõem os projetos. Parecia justo. Era uma questão de tornar esses elementos quantificáveis. Quanto vale aquele movimento? Ao dar mais uma tragada no cigarro, já se sentindo levemente chapado, embriagado pela vibe da orla, Marco se viu invadido por um frio na barriga. Um nó na garganta, uma sensação difícil de descrever. Um incômodo que escapava do seu raciocínio. Essa dificuldade de determinar o valor monetário do movimento que eles faziam volta e meia o tirava do sério. Parecia que entrava nas reuniões para encantar e saía encantado.

Agora, acompanhando os últimos vestígios do sol, que se mandava em direção ao oeste, com a cabeça meio confusa pela fumaça tragada vagarosamente nos últimos minutos, Marco tentava se convencer de que aquilo tudo era uma boa ideia. Ele lembrava nitidamente do Gestor de *Vibes*, muito empolgado ao ouvi-lo contar sobre o projeto, com o sorriso emoldurado pela tela do computador num cenário que continha plantas da moda e uma estante cheia de livros coloridos. Os três se amontoando câmera para conseguirem aparecer ao mesmo tempo durante a vídeo chamada. Dizia o Gestor de *Vibes*: “Eu quero essa *vibe*! As marcas querem essa *vibe*! É só questão de empacotar direitinho... Imagina essa *vibe* e esse pôr do sol? Quem não quer?”

A ideia derradeira que o Gestor de *Vibes* dera ao coletivo de Marco, que garantiria o sucesso da festa na orla, era a mesma solução que ele havia dado ao Planejador Urbano em relação aos arruaceiros do centro: jean, aquele artista encenqueiro, devia ser convidado para discotecar/animar a festa. A forma de combater a invisibilidade conjurada por jean em seus encontros com o Guarda seria jogar nele os holofotes da mercantilização. Dois coelhos com uma cajadada. A arte de jean seria empacotada e a bagunça nas ruas seria canalizada para um empreendimento capaz de valorizar a cidade. jean seduziu (SODRÉ, 2019) a branquitude colonial com seus ritmos, e Marco tentou seduzí-lo com os encantos do capital. Mas a ginga de jean era malandra, nunca se deixava capturar por completo, ia e vinha, aparecia e sumia.

Mesmo que as territorialidades conjuradas pelas festas-encantos do Gestor de *Vibes* fossem plenas de produções de experiências com muitas sensações e ideias legais; mesmo que tais festas encantadoras estivessem cheias de afetações diversas e intensas, com prazeres, estranhamentos, gargalhadas, amores e amizades aos montes; mesmo que tais festas estivessem bem ornadas com discursos

políticos pelas diversidades de corpos, raça, gênero e sexualidade; quando tateamos tal território com mais vagar e atenção, sem nos deixarmos levar pela primeira impressão e pelo clima de divertido entusiasmo do ambiente, logo percebemos que tais experiências da diversidade estão organizadas de modo pouco complexo e bastante complicado (STENGERS, 2022). Cada um dos acontecimentos dissidentes é metodicamente isolado do outro e com a mínima conexão com o mundo fora da festa.

Apenas assim garante-se a transmutação dos ritos e ritmos dissidentes em *commodities* sociais que agregam capital simbólico aos empreendimentos do Gestor de *Vibes* sem o risco de que os processos de contágio político escapem do seu controle e permitam que a festa afirme revoluções micropolíticas que colapsariam os ritos classistas, racistas, cisheteronormativos, capacitistas etc., que conjuram e são conjurados pela festa-feitiço do Gestor de *Vibes*. A incorporação de tais estilísticas visa produzir uma pacificação das controvérsias e disputas que são o próprias do pulsar da cidade, reduzindo os elementos de expressão estética dos grupos que são historicamente marginalizados a produtos a serem vendidos, estampados em bonés e camisetas, transformados em *hashtags* e outras simplificações de tramas que são muito mais complexas.

Assim, por exemplo, elementos da ancestralidade indígena e africana, corpos dissidentes de gênero e sexualidade, pessoas que buscam articular modos de existir contra-hegemônicos como *jean*, podiam ser prontamente capturadas pelos ritos capitalizantes que isolavam cuidadosamente suas imagens da trama de ações na qual se produziam, extirpam da sua comunidade, da territorialidade rítmica na qual estão compostas para, então, já extirpadas de sua comunidade de agenciamento, serem isoladamente reinscritas na territorialidade festiva de modo simplificado-complicado, sem conexões e possibilidades de contágio comunitário, sem a trama de ações que lhes permitem conjurar as territorialidades que lhes fazem vibrar e transgredir inclusive os ritmos da territorialidade conjurada pelo Gestor de *Vibes* em suas festas.

No dia da festa, *jean* rumou para orla munido de seus pen drives, pronto para fazer seu encanto ao manusear os equipamentos eletrônicos que permitem a conjuração dos ritmos que constituem seus territórios. Do alto do camarote, o Planejador Urbano e o Gestor de *Vibes* brindavam mais um marco na história da cidade. Mais um cartão postal sendo ornado com as batucadas que hoje estão na moda. O Planejador Urbano lembra que esse tipo de rito já chegou a ser proibido, caso de polícia, como ainda bem fazia o Guarda, mas o Gestor de *Vibes* sabia muito bem identificar as tendências que combinariam perfeitamente com aquela paisagem deslumbrante. A música compunha com o pôr do sol, que se derramava por sobre o lago, a nova peça publicitária que seria produzida para a venda da cidade. Mas *jean*, que mantinha em segredo sua capacidade de espiralar pelo tempo e pelo espaço, não abandonara por completo seus planos de fazer vibrar a cidade por inteiro. *jean* não era bobo, não se deixava enganar. Ele sabia que o encanto-feitiço do Gestor de *Vibes* e do Planejador Urbano eram operados por produtores *hipsters buena onda*, bem-intencionados, eles próprios encantados, enfeitiçados pelos múltiplos ritmos que podem reverberar em uma cidade. Não, *jean* tinha outros planos. Mas, para isso, ele também se deixava levar, gingar, aceitava os cachês e os palcos sem abandonar o chão que pisa e a partilha com os seus. Se *jean* tivesse apenas aceitado o cachê ofertado por Marco, lá estaria ele, no alto do local destinado ao DJ a fazer suas alquimias rítmicas para vibrar os corpos hegemonicamente brancos, ricos e cisheteronormativos que sugariam

suas forças como quem sorve um *drink*. As territorializações sincopadas das ancestralidades rítmicas africanas seriam ali apropriadas enquanto um elemento isolado do conjunto de eventos no qual estão compostas. E não apenas isso, mas seriam capturadas por uma territorialidade que faz questão de lhe apagar a história e potência política de agenciamento. Não bastasse isso, jean, ainda por cima, receberia um píffio reconhecimento, um parco pagamento quando comparado com o capital a circular naquele evento. Não bastasse isso, jean teria sido colocado em um território no qual podia apenas discotecar, não tendo qualquer outra voz e agência sob os seus ritos e territorialidades conjuradas. jean sabia bem os nomes daquilo: apropriação cultural, *tokenismo*, gentrificação e muitas outras palavras-encantos que lhe impediam de ceder ao quebranto do Gestor de *Vibes*, por mais sedutor que fosse ocupar aquele espaço de aparente destaque.

A potência política de (trans)formação de comunidades contra-hegemônicas era anulada quase que por completo pelo feitiço-festa do Gestor de *Vibes* e pela territorialidade conjurada pelo Planejador Urbano em sua alquimia das cidades: os ritos do capital. O ritual de extirpar acontecimentos de suas tramas de modo isolado para reinscrevê-los complicadamente em categorias desconectadas para traduzir os eventos do mundo em bens de capital: isolar e circunscrever fronteiras privativas-privatizadoras, homogeneizar e rarefazer singularidades, reinscrever em uma territorialidade abstrata que permita a transmutação numérica em capital. Uma veste, um penteado, uma performance, que teriam alta potência de conflito político e conjuração de comunidades-territorialidades dissidentes, eram ali capturados pela festa-feitiço de modo a serem transformados em bens de consumo simbólico, objetificados em uma relação publicitária de *branding* da vida de cada pessoa a conjurar e ser conjurada pela festa-feitiço do Gestor de *Vibes*. Cada enquadramento realizado e registrado pelo Gestor de *Vibes* será, posteriormente, publicizado e planilhado pelo Planejador Urbano, pronto a valorizar as áreas da cidade por onde ocorrem as ações do gestor de *vibes*.

No derradeiro momento, quando a música pulsava e embalava os últimos instantes do pôr do sol, quando Marco, o Gestor de *Vibes* e o Planejador Urbano brindavam a festividade pacífica e bem frequentada às margens do Guaíba, jean surgia, ao mesmo tempo em que estava comandando os decks do DJ, do lado de fora da festa, fazendo algazarra. Pelo rádio, o Guarda informava à produção do evento: “aquele maluco tá aqui fora, tem uma cambada, uma batucada, eles querem entrar”. Marco, não entendia como era possível, ele via jean a sua frente, com os próprios olhos, operando o encantamento rítmico a partir da cabine do DJ. Do lado de fora, com a lua e a rua cheia às suas costas, jean conduzia o cortejo, que partira do beco, lá no centro da cidade, batucando pelas paredes das avenidas e vielas. Os instrumentos se incorporavam aos ritmos da cidade, e arrastavam consigo uma multidão, com seus gingados e batucadas. A urbe toda vibrava, e derrubava os gradis que tentavam impedir a passagem. É certo que nem todos os muros podem ser derrubados, e que o Planejador Urbano e o Gestor de *Vibes* ainda construirão muitos marcos de valorização/exclusão nos ritmos-territórios da cidade. Mas é também verdade que nem todos os muros resistirão ao gingado e à batucada que reverbera das ruas, estando sempre sujeitos aos contrafeitiços coletivos que reterritorializam a multidão em festa.

Assim que o sol se pôs, a festa – que pretendia privatizar a orla e selecionar o público que iria consumir mais um cartão postal – se viu ocupada por uma multidão anônima. jean, gingando à frente e atrás, encantava o povo, que dançava e batucava no gramado, fazendo erodir o marco gentrificador erigido em pleno espaço público, com suas grades, câmeras e cancelas. O cortejo furou o bloqueio, e

a orla foi tomada por uma polirritmia, por uma confusão, as 7 chaves de jean abrindo os caminhos e retomando mais um território como espaço de disputa. Nem tudo está perdido.

Recebido em 3 de junho de 2023.

Aceito em 1 de agosto de 2023.

Referências

ACHEBE, Chinua. *A verdade da ficção*. Tradução de Gustavo Racy. São Paulo: sobinfluência, 2021.

BERGSON, Henri. *A Consciência e a vida*. São Paulo: Nova Cultural, 1989.

BERGSON, Henri. *Matéria e memória: ensaio sobre a relação do corpo com o espírito*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

BERNARDO, Gabriel Vargas. *Trabalho de pista: a micropolítica das cidades nas festas de rua*. Trabalho de Conclusão de Curso (Bacharelado em Psicologia), UFRGS, 2021.

BOTTONI, Francine Delavald; COSTA, Luis Artur. Ética ficcional-cartográfica: a procura humilde e a força frágil. *Quaderns de Psicologia*, 20 (1): 89-100, 2018.

COSTA, Luis Artur. Narrar-se para se desgarrar do razoável: a ficção como dispositivo clínico-político ético-estético. *Paralelo* 31, 15, 2020.

COSTA, Luis Artur. “Imersos no marulho de mundo: experimentando horizontes coletivos como ecossistemas narrativos”. In: SILVA, Rodrigo Lages; MIRANDA, Aline Britto (orgs.). *Horizontes coletivos: experiência urbana e construção do comum*. Curitiba: Editora CRV, 2022.

DELEUZE, Gilles. *Lógica do Sentido*. São Paulo: Ed. Perspectiva S.A., 1975.

DELEUZE, Gilles. *En medio de Spinoza*. Buenos Aires: Cactus, 2008.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *O que é a filosofia?* São Paulo: Ed. 34, 2000.

ESPINOSA, Baruch de. *Pensadores. Obras selecionadas*. São Paulo: Abril cultural, 1973.

GUATTARI, Felix. *As três ecologias*. Campinas: Papirus, 1990.

KRENAK, Ailton. *Ideias para adiar o fim do mundo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

OLIVEIRA, Clovis Silveira de. *Porto Alegre: a cidade e sua formação*. Editora Gráfica Metrópole, 1993.

ROSSI, Nalu Tiburi. *Arruaças: narrativas sobre a festa no espaço público urbano da cidade de Porto Alegre*. Dissertação (Mestrado em Psicologia Social e Institucional), UFRGS, 2021.

SILVA, Mariana Gonçalves da. *Entre esquinas, escadarias e encruzilhadas: corpografias negras urbanas*. Dissertação (Mestrado em Psicologia Social e Institucional), UFRGS, 2020.

SIMONDON, Gilbert. *El modo de existencia de los objetos técnicos*. Buenos Aires: Prometeo, 2007

SODRÉ, Muniz. *Terreiro e a cidade: a Forma Social Negro-brasileira*. Rio de Janeiro: Mauad X, 2019.

STENGERS, Isabelle. Reinventar a cidade? A escolha da complexidade. *Redobra*, 7 (16): 17-27, 2022.

WHITEHEAD, Alfred North. *Proceso y realidad*. Buenos Aires: editorial losada, 1956

WHITEHEAD, Alfred North. *O conceito de Natureza*. São Paulo: Martins Fontes, 1994.

Figurações docentes: entre desobediências, sementes e desejos de potência

Cristiane Bremenkamp Cruz¹
Universidade Federal do Pará

Fabio Hebert da Silva²
Universidade Federal do Espírito Santo

Maria Carolina de Andrade Freitas³
Universidade Federal do Estado de Minas Gerais

Maria Elizabeth Barros de Barros⁴
Universidade Federal do Espírito Santo

Resumo: A experiência brasileira de estratégias docentes durante a emergência da pandemia do Covid-19 e os modos de enfrentamento à escalada do ultrarreacionarismo e das práticas fascistas nas escolas foi a temática deste artigo que recolhe fragmentos dessa experiência, criando um arquivo de memória que se instalam no acaso e no instante, no agora, entendendo que a memória confere sentido às experiências. Pensa a docência em tempos de pandemia e fascismo tropical e cria figuras outras para docentes.

Palavras-chave: trabalho docente; memória; figuração.

¹ Professora adjunta na Faculdade de Educação da Universidade Federal do Pará (Campus Bragança) e no Programa de Pós-Graduação em Psicologia da UFPA (Campus Belém). Doutora em Educação pela Universidade Federal do Espírito Santo (UFES). Mestre em Psicologia pela Universidade Federal Fluminense (UFF). Graduada em Psicologia pela Universidade Federal do Espírito Santo (UFES).

² Possui graduação em Psicologia pela Universidade Federal do Espírito Santo (2004), mestrado em Psicologia pela Universidade Federal Fluminense (2008), doutorado em Educação pela Universidade Federal do Espírito Santo (2011). Professor Associado do Departamento de Psicologia e do Programa de Pós-Graduação em Psicologia Institucional da Universidade Federal do Espírito Santo.

³ Doutora em Educação pela Universidade Federal do Espírito Santo (UFES), mestre em Psicologia Institucional pela Universidade Federal do Espírito Santo (UFES); especialista em Saúde Mental pelo Centro Universitário Newton Paiva. Professora da Universidade do Estado de Minas Gerais (UEMG/Unidade Divinópolis), na área de Fundamentos e Intervenções em Psicologia da Educação, Desenvolvimento e Aprendizagem.

⁴ Possui graduação em Psicologia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (1975), mestrado em Psicologia Escolar pela Universidade Gama Filho (1980) e doutorado em Educação pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (1995). Atualmente é professora titular da Universidade Federal do Espírito Santo.

Teacher figures: between disobedience, seeds and the power desire

Abstract: The Brazilian experience of teaching strategies during the emergence of the COVID-19 pandemic and the ways of confronting the ultra-reactionaryism and fascist practices in schools were the theme of this article, which collects fragments of this experience and creates a memory archive, understanding that memory gives meaning to the experience. It aims to think about teaching in times of pandemic and tropical fascism and to create other figures for teachers.

Keywords: teaching work; memory; figuration.

Figuras docentes: entre la desobediencia, las semillas y los deseos de poder

Resumen: La experiencia brasileña de enseñanza durante el surgimiento de la pandemia de Covid-19 y las formas de enfrentar las prácticas ultrarreaccionistas y fascistas en las escuelas fue el tema de este artículo, que recopiló fragmentos de la experiencia, creando un archivo de memoria, entendiendo que la memoria da sentido a las experiencias. Piensa la docencia en tiempos de pandemia y fascismo tropical, y crea otras figuras para los docentes.

Palabras clave: trabajo docente; memoria; figuración.

E stávamos já em 2022. A evolução do novo Coronavírus (Covid-19), considerada uma Emergência de Saúde Pública de Importância Internacional, diminuía. Os números oficiais, indicando queda significativa do número de casos da doença, apontavam uma redução na extensão da pandemia. No Brasil, vivemos um verdadeiro pandemônio político, que teve como linha mestra as práticas fascistas espalhadas no tecido social brasileiro e, principalmente, como fluxo cotidiano e impessoal de modos de existência. Fascismo micropolítico, “inseparável de focos moleculares, que pululam e saltam de um ponto a outro, em interação” (DELEUZE e GUATTARI, 1996: 92) e que se faz, portanto, também como microfascismo.

Dizendo do contexto educacional, passamos a acompanhar, de modo crescente, a emergência de ataques violentos. Ataques estes realizados, em geral, por estudantes brancos cisgêneros com armas de fogo e outros artefatos, tendo como alvo a comunidade escolar. De acordo com o relatório intitulado “O extremismo de direita entre adolescentes e jovens no Brasil: ataque às escolas e alternativas para a ação governamental” (2022) publicado pela Campanha Nacional Pelo Direito à Educação no âmbito da transição governamental para a gestão Lula-Alckmin, os eventos de violência às escolas no Brasil começaram a acontecer na primeira década dos anos 2000 (antes desse período não havia registro deste tipo de ataque) e se intensificaram nos últimos anos, favorecidos pela política de armamento da população civil adotada pelo Governo Bolsonaro, a exemplo do Decreto 9.847/2019.

Diante da gravidade do fenômeno e da necessidade de propor ações de enfrentamento às práticas fascistas nas escolas brasileiras, o objetivo do relatório foi apresentar, em linhas gerais, como os ataques violentos às escolas estão relacionados à escalada do ultraconservadorismo/extremismo de direita no país e à falta de monitoramento e/ou criminalização desses discursos e práticas, bem como de sua difusão através de meios digitais (RELATÓRIO, 2022).

Nessa conjuntura, é importante sublinhar, ainda, como a proposta do Novo Ensino Médio (NEM) contida na lei 13.415/2017⁵ e sancionada pelo então presi-

⁵ A atual proposta de reforma do Ensino Médio expressa na Lei 13.415 de 16.2.2017 promoveu alterações radicais na proposta da Lei de Diretrizes e Bases (LDB) relativamente a essa etapa da Educação Básica. Nesta proposta de lei afirma-se que “os componentes curriculares de Educação Física, Artes, Sociologia e Filosofia, poderão, de acordo com o §2 do artigo 35-A da Lei, fazer-se presentes obrigatoriamente nos currículos escolares, todavia, apenas sob a forma de estudos e práticas” (FERRETI, 2018: 30).

dente Michel Temer (após o golpe que destituiu a democraticamente eleita presidenta Dilma Rousseff) faz parte de uma engrenagem de violência às escolas, por causar prejuízos à educação pública brasileira reduzindo gradativamente a presença dos componentes curriculares de Ciências Humanas e Sociais Aplicadas (Geografia, História, Filosofia e Sociologia) na formação de jovens estudantes. Os Percursos Formativos apresentados nesta proposta de reforma curricular, da maneira como são propostos e sem o devido diálogo com as comunidades escolares, apontam para uma perspectiva tecnicista da educação, e são insuficientes para avançar na construção de ideias de respeito aos direitos humanos e no enfrentamento às diversas formas de discriminação.

Em suma, a complexidade que envolve as práticas de violência às escolas na contemporaneidade requer uma revisão crítica e sistemática da proposta de lei 13.415/2017 (Novo Ensino Médio), além de ações intersetoriais de enfrentamento à escalada de atentados contra as escolas.

Deste modo, o relatório produzido no âmbito da Campanha Nacional Pelo Direito à Educação e apresentada à gestão Lula-Alckmin aponta que a inserção de artefatos de segurança nas escolas, tais como dispositivos de identificação facial, catracas, detectores de metais e seguranças armados, não vai enfrentar o impacto do ultrarreacionarismo extremista nos jovens, e tampouco uma aposta na educação domiciliar ou o investimento na criação de escolas cívico-militares será uma solução para reduzir a onda de violência que temos presenciado.

Em outras palavras, prevenir e impedir os atos de violência às escolas passa por ações extra e intraescolares, com atividades cogérées de diferentes instâncias públicas e, sobretudo, por uma retomada das forças democráticas em nosso país.

A experiência brasileira de estratégias docentes durante a emergência da pandemia, bem como dos modos de enfrentamento à escalada do ultrarreacionarismo e das práticas fascistas nas escolas, não podem cair no esquecimento. Recolher fragmentos dessa experiência para criar um arquivo de memória passa a ser uma tarefa mais ampla do que apenas trazer resquícios de um tempo. Urge tomá-la como fluxos que percorrem os caminhos temporais da memória e se instalam no acaso e no instante, no agora. Mais essencial, portanto, “do que a confluência entre passado e presente é a faísca que se acende no instante, fulgurando lembranças esmaecidas nos subterfúgios do passado” (JESUS, 2011: 11).

A memória torna as experiências inteligíveis, conferindo-lhes significados. Ao trazer o passado até o presente, recria o passado, ao mesmo tempo em que o projeta no futuro; graças a essa capacidade da memória de transitar livremente entre os diversos tempos, é que o passado se torna verdadeiramente passado, e o futuro, futuro. (AMADO, 1995: 132)

Foi a partir deste quadro que escrevemos. Pensar a docência em tempos de pandemia e fascismo tropical, criar figuras outras para docentes, foram algumas inquietações que nos moveram.

A maneira como estavam sendo forjados modos de ser-viver a docência no cenário brasileiro nos preocupava. Consideramos, então, a necessária desconstrução de um sujeito moderno pensado a partir de essências e de uma identidade imutável que se atualiza no ‘corpo docente’⁶. Tal posição crítica pede, necessariamente, a criação de novas figuras de pensamento e ferramentas conceituais para pesquisar os processos de subjetivação, no nosso caso, produção de modos de ser-viver docente que vem se forjando a partir do experimentado em meio ao que foi

⁶ Aqui fazemos um jogo com as palavras: o corpo docente que se materializa em cada trabalhadora e o corpo docente como coletivo de ofício.

vivido no Brasil nesse período pandêmico em suas diferentes faces. Não esquecer. Ou, de outro modo, produzir memória.

Nesta perspectiva, o trabalho de Donna Haraway (2013) se constituiu como parceria primorosa. Ao cunhar o termo ‘figuração’, a autora pensa e cria figuras para a subjetividade contemporânea, não apenas como uma estratégia para exercitar a imaginação, visualizar outros-novos contornos à subjetividade, mas, ainda, contribui para a concepção de uma figura inventiva de subjetividade em determinado espaço-tempo. O conceito de figuração a partir do trabalho de Donna Haraway foi usado como ferramenta metodológica para cartografar as linhas do presente e, então, traçar caminhos que pudessem viabilizar as fugas dos padrões metrificadas de subjetivar.

A criação de figurações outras para a subjetividade diz de um comprometimento radical com o propósito de subverter representações e perspectivas acerca da subjetividade humana, especialmente no que tange à subjetividade da mulher-docente.

Talvez pudéssemos dizer que a proposta da pesquisa, que teve esse artigo como um de seus produtos, foi recusar um certo mandato social para pesquisadores e pesquisadoras do campo da produção de subjetividade. A criação de figurações outras para a subjetividade é uma estratégia política e epistemológica que visa produzir ficções políticas para desontologizar o sujeito (PRECIADO, 2011) e refigurar a mulher; não como outro do homem, mas como um Outro múltiplo e deslizante.

Haraway (2013: 37) cria a figura do ciborgue “como uma ficção que mapeia nossa realidade social e corporal e também como um recurso imaginativo que pode sugerir alguns frutíferos acoplamentos”. Os modos representacionais de pensar os processos de subjetivação estão, assim, sendo indagados.

A partir de um mundo estruturado por tecnologias diversas, uma subjetividade ciborgue vai se compondo por meio de conexões e vizinhanças, mas, também, por dissensos e dessemelhanças. “Longe de assinalar uma barreira entre as pessoas e os outros seres vivos, os ciborgues assinalam um perturbador e prazerosamente estreito acoplamento entre eles” (HARAWAY, 2013: 40).

Assim, a figuração como variação do corpo/subjetividade ciborgue estaria inscrita num tempo de práticas bio/necropolíticas, buscando ultrapassar os limites do presente na medida em que busca explorar novos-outros contornos para este agora. Ao recusar e (re)existir em vestir modos de subjetividade prêt-à-porter, que nos chegam prontas, acabadas, insinua-se a possibilidade de criação de um corpo-plástico-elástico-mutante que possa conjugar linhas de subjetivação, explorando e privilegiando a dimensão de uma plasticidade conectiva e performática do corpo.

Em um contexto biopolítico, o ciborgue de Haraway se perfila como subjetividade estratégica no sentido de que as subjetividades são sempre múltiplas. Ciborgues docentes, uma concepção pós-identitária; a afinidade substitui a identidade e a conexão passa a ser fonte inesgotável de heterogênese. Fluxos e devires que compõem os processos de subjetivação docente, no nosso caso, não desencadeiam medos paralisantes de uma possível e iminente desintegração do eu.

Em outra direção, fluxos e devires se constituem como material rico e inexaurível de possibilidades conectivas; fonte gerativa de formas de viver ainda sem nome, sem medida ou representação possível. O medo de desintegração é substituído pela vontade de transvalorar os valores e, então, trazer para a vida uma nova condição de viver, por meio da qual a própria vida seja impelida para além

de si mesma. Produzir vidas outras, que afirmam o viver como vontade de poder-potência, como nos indicou Nietzsche.

As histórias de vida aqui apresentadas não buscam figurar histórias de vida docente como equilíbrio, racionalidade nem coerência. Ou seja, não há, nas figuras a seguir, vontade de verdade, tampouco de completude, mas, sim, de experimentação e composição de contornos, que resistem às forças de homogeneização. Então, se convocamos Vanessa como operadora fundamental neste texto, é exatamente pela potência das narrativas em expressar um real que afirma a si mesmo. Vanessa é nossa companheira e personagem conceitual.

Figuração 1

Dentre seis irmãos, Vanessa era a única que tinha a “cor da pele diferente”, de pele escura. Os irmãos sempre marcaram tal diferença nas “brincadeiras”: *cabelo de bombril, pretinha que foi achada no lixo, neguinha pixaim*. Vanessa traz um sentimento de desassossego em relação a esses comentários. Mas por qual motivo isso a perturbava? [...] *internalizei a imagem de que para ser ‘bonita’ e aceita pelos meus irmãos eu precisava alisar o meu cabelo, pois entendia que meu ele não era bonito como o que se vê nas revistas ou nas prateleiras de lojas de cosméticos*. A família insistia: *por que você não alisa seu cabelo?, amarra esse cabelo que ele está muito volumoso, conheço produtos bons que podem melhorar isso aí. Me sentia ‘inferior’, tinha vergonha do meu cabelo, da minha pele. Chorava e me perguntava: por que eu nasci assim? O que eu fiz para merecer esse castigo?* “Castigo” experimentado em silêncio, na solidão da vergonha. Mais tarde, Vanessa encontra a palavra para nomear aquilo que até então não conseguira delinear: RACISMO.

Maria Aparecida Bento (2016), em seu artigo “Branqueamento e Branquitude no Brasil”, aponta que, historicamente, a ideologia do branqueamento opera violências e é frequentemente considerado um problema exclusivo da pessoa negra que, descontente e desconfortável com sua condição de negra, procura identificar-se com o branco, tal como expresso pelas lembranças de Vanessa através das interpelações que sofria na infância e adolescência.

Segundo a autora, um dos primeiros sintomas da branquitude é que as/os brancos, em geral, quando reconhecendo as desigualdades raciais no Brasil, a compreendem como legado inerte de um passado escravocrata. Ou seja, evita-se focalizar a condição atual do branco e as condições favoráveis deste grupo que, mesmo em situação de pobreza, detém o privilégio simbólico da brancura.

De acordo com Bento (2016), pode-se afirmar que o silêncio, a omissão e a distorção do lugar do branco na situação das desigualdades raciais têm um forte componente narcísico, de autopreservação, porque vem acompanhado de um pesado investimento na colocação desse grupo como referência da condição humana. Em outras palavras, a pesquisadora identifica um “acordo tácito” e uma herança silenciosa que torna as pessoas brancas beneficiárias simbólicas e concretas das relações raciais desiguais no Brasil.

A primeira opressão é de raça, afirma Vanessa; por isso, não se pode falar de gênero sem falar de raça quando se quer combater as discriminações. Convém explicitar a partir do livro “Tornar-se negro”, da psiquiatra Neusa Santos Souza (2021), que a categoria raça é entendida aqui como noção ideológica, engendradora como critério social para distribuição de posições na estrutura de poder e de classes. Apesar de estar fundamentada em qualidades biológicas, principalmente a cor da pele, Neusa Souza (2021) aponta que a raça sempre foi definida no Brasil

em termos de atributo compartilhado por um determinado grupo social, tendo em comum uma mesma graduação social, um mesmo contingente de prestígio e mesma bagagem de valores culturais.

Grada Kilomba (2019) discute o racismo genderizado para apontar a condição híbrida e o “duplo fardo” da mulher negra alvo de discriminação racial e de gênero. A autora afirma que as intersecções das formas de opressão produzem efeitos específicos, não se tratando, portanto, de uma simples sobreposição de camadas entre estas experiências. Afinal, embora o racismo e o sexismo construam ideologicamente o senso comum através de referências “naturais” a aspectos biológicas dos corpos, o fato é que as formas de opressão racial e de gênero não são paralelas, “porque ambas afetam e posicionam grupos de pessoas de forma diferente e, no caso das mulheres negras, elas se entrelaçam” (KILOMBA, 2019: 100). As mulheres negras têm maiores dificuldades para acessar os direitos fundamentais e as políticas afirmadoras de cidadania.

Vanessa compreende o racismo a partir de uma visão crítica e descolonial, com vistas à criação de práticas que possam contribuir para a luta antirracista. Ser militante! Se engajar em movimentos organizados de luta que resistem a esse cenário necropolítico. “Vivo intensamente o feminismo negro. Sou ativista antirracista em cada gesto no cotidiano: não só na escola, em todos os espaços do meu dia a dia”.

“Ninguém nasce mulher; torna-se mulher” (BEAUVOIR, 2008). Ninguém nasce negra, ninguém nasce militante, ninguém nasce feminista, ninguém nasce professora... Vanessa-ciborgue rompe com essencialismos entre os sexos, desnatura os modelos de feminino e de mulher, não se dobra sob ditames dos modos burgueses, misóginos, racistas e capitalísticos de viver e subjetivar.

Ninguém nasce professora, torna-se professora. Ninguém está dada a priori; existem apenas feitura. Vanessa, professora-ciborgue, militante, inventadeira. Vanessa, com movimentos de escapes e derivações, não se emoldura totalmente por nenhuma tentativa de arranjo absoluto. Gira. Dribla. Se dobra. Busca vertigens. Embaralha os sentidos estabelecidos. Entreabre posições políticas. Feminino e/ou a mulher não podem ser reduzidas às prerrogativas reprodutivistas. Corpo-mulher-negritude não se define por condições frágeis e débeis. Inconformar o feminino, a formação de mulheres-negras, trabalhadoras-docentes aos modelos reinantes. Lutas marcadas por provisoriiedades são perigosas e fecundas. Estarmos atentos ao disruptivo. É um exercício constante e permanente de enfrentar as tentativas de subordinação da vida aos modelos datados.

Urge forjar uma verdade que seja aliada dos desejos de mudança. Mas aquilo que difere também pode causar-nos horror. E diante do horror, o presente é sempre desafiador.

Vanessa, professora ciborgue! Ser humano e máquina que maquina. Uma ficção! Vanessa, um híbrido. Muitas professoras, práticas e tecnologias educacionais em Vanessa, que não nasceu de um único jeito e, portanto, se constrói no curso de uma existência diversa e heterogenética.

Filha de *mãe solo* e empregada doméstica, teve a vida marcada pela pobreza. A mãe fazia malabarismo para enfrentar os desafios cotidianos. Como uma equilibrista, dançava na corda bamba, e em cada passo dessa linha podia se machucar; mas a esperança é equilibrista, a esperança dança na corda bamba e sabe que o *show* deve continuar (BLANC e BOSCO, 1979).

Vivemos numa sociedade marcada pela desigualdade... minha mãe sofreu as mazelas de ser mulher em uma sociedade machista, sexista, excludente e ra-

cista. Viveu a vida em bairro periférico e foi aluna de escola pública. [...]encontrei, ao longo do caminho, todas as dificuldades de uma menina negra, inserida em um ambiente de extrema desigualdade social.

Vanessa enfrenta o fascismo contemporâneo que tem se expressado em diferentes formas de racismo e misoginia. Enfrentar as facetas de um fascismo no tecido social brasileiro, para além de qualquer direção de governo mas, principalmente, como fluxo cotidiano e impessoal de modos de existência, não é uma tarefa fácil.

Racismo? Vergonha? Castigo? Começa a feitura de outros mundos: *Comecei a me enxergar como NEGRA. Cabelos não mais alisados – gesto revolucionário*, afirma. Como tornar-se Negra? Não se nasce mulher negra: torna-se.

Joana, sua filha, ainda bem pequena, solicita insistentemente sua atenção e cuidados. Fica muito difícil ler, estudar e trabalhar, e ser mãe. Mas Vanessa insiste. E quando Joana adormece, Vanessa tenta dar conta das tarefas da escola: correção de trabalhos, preparação de aula para o próximo dia... E logo também cai no sono. Corpo cansado. Sonha com professoras e professores. Sonha que seus sonhos caberiam num mundo que ela cria insistentemente, todos os dias. Os sonhos a impulsionam. Nos sonhos, podemos mudar lugares e ângulos. A sabedoria de sua mãe, já falecida, a encanta. Sabedoria que emerge da conjunção de um ontem, a um hoje e ao porvir.

Hoje, Vanessa entende que *não há motivos para se envergonhar dos cabelos ou da cor da pele, como dizia minha mãe*. A sabedoria da mãe é uma inspiração importante. “Dar conselhos” está em extinção na nossa sociedade. Não temos mais disposição em ouvir e aconselhar o outro? “O conselho tecido na substância viva da existência tem um nome: sabedoria” (BENJAMIN, 1983: 45).

Como aponta Gagnebin (2009), Benjamin dedicou-se a discutir o fim da experiência e da narração no sentido tradicional, propondo uma aposta em outra possibilidade de narrativa, aquela que saberia rememorar e recolher do passado esparso uma força materialista de retomada de uma experiência em ruína, que aciona um modo de compartilhamento perseverante e restitui à irreduzibilidade do passado inacabado. Uma verdadeira ligação entre a morte e a narração. Entre o inenarrável e uma força messiânica, entre a imprevisibilidade do presente e a chance de uma barbárie positiva, encontra-se um movimento paradoxal de restauração e de abertura, como descreve o conceito benjaminiano de origem.

Desta forma, a ideia de conselho e de sabedoria — ainda que em franco processo de extinção na sociedade — nos coloca frente a uma pista imprescindível: não é pelo caráter psicológico e pragmático que estes elementos importam, mas, sim, por sua especificidade narrativa: a de situar a hesitação, a desorientação de um tempo, o relançamento ao inacabado como matéria da posição política premente e atual de tentar uma reinvenção salvadora.

Não pretendemos, com isso, alçar a complexidade da contribuição de Benjamin sobre o tema, nem mesmo ressaltar uma conotação perigosa sobre o tema da salvação. Entretanto, como apostamos em novo modo de narratividade, cabe-nos situar que o conselho resgatado por Vanessa-docente insurge mesmo do “fio entretido na matéria da vida”, que, como sugere Gagnebin (2009: 64), não advém de uma boa vontade terapêutica ou salvadora apressada, mas sim “por uma espécie de curto-circuito político-utópico” que realiza “no avesso do nada” um longo movimento de perseverança, que reestabelece uma relação com a morte e a narração, com o declínio da experiência e com seu processo social, acompanhando as transformações que se seguem no decorrer do tempo, desde o século XIX.

O trabalho como docente na pandemia foi um desafio. Joana aparece na tela do computador sempre que a mãe, Vanessa, está trabalhando no Ensino Remoto Emergencial (ERE). Pula no seu colo, demandando atenção. Afinal, nesse período, Vanessa passou a maior parte do tempo em frente às telas do computador.

Vanessa reúne a (re)existência ao esperar, traçando caminhos possíveis. Os obstáculos não são impedimentos, mas fatores de propulsão para tecer comunidades ampliadas de aprendizagem. Em seu livro “Ensinando comunidade: uma pedagogia da esperança”, a escritora bell hooks (2021) afirma que a experiência de tecer comunidades na educação se faz atravessando fronteiras, através do exercício da confiança.

A qualidade de abertura radical exigida no exercício experimentado por Vanessa só é possível quando as pessoas envolvidas no processo estão dispostas a manejar as tensões insurgentes, celebrando a necessidade de se deslocar e se reinventar. Muitos não estavam familiarizados com as tecnologias digitais, o que rendeu o dobro ou o triplo do trabalho. “Não me intimidei com o desafio”. A pandemia trouxe muito sofrimento. O trabalho? Foi causa de muito estresse; divisor de águas nas tomadas de decisões, mas também nos manteve ocupadas em momentos difíceis da pandemia.

Durante a pandemia, a vida mudou, sobretudo no que se refere ao trabalho. Foi necessário nos adequar a uma nova realidade: ensino remoto, suas ferramentas... Foram os piores momentos da minha vida... Medos permearam meus pensamentos: medo de morrer, de não ver minha filha crescer, de perder pessoas queridas e de perder o emprego sempre me assombrava num momento de tantas incertezas no país. Momento de instabilidade financeira. Tentativa de permanecer forte. Dentro de casa, fiquei muito assustada. Tínhamos que mostrar para os alunos que tudo estava bem! Não podia mostrar esse medo para os alunos! Minha casa passou a ser meu novo espaço de trabalho. Foi preciso rearranjar os espaços. Minha filha passou a dormir no meu quarto e o dela passou a ser meu lugar de trabalho. Ela não entendia, batia insistentemente na porta. Época de amamentação e não podia dar a ela a atenção necessária. Minha casa não era mais minha casa, era meu trabalho.

As reuniões se multiplicaram: manhã, tarde e noite. Não tínhamos mais horário específico de trabalho. Participando de mais de 25 grupos de WhatsApp! Cada toque do celular me arrepiava: mais uma tarefa! Mais uma exigência de pais! Mais uma exigência das coordenadoras da escola. Aulas gravadas, pais monitorando o que falávamos, um controle assustador de nossas posições políticas. Vigilância ideológica constante! As pessoas, pais e coordenadores, entravam nas aulas fazendo intervenções no que eu estava abordando. Ansiedade, terapia, medicação passaram a compor meu cotidiano. Sensação permanente de medo. Somos vigiadas em todas as nossas redes sociais. A misoginia se acirrava – eu era a única professora da cadeira de história. Falas machistas e desqualificadoras se multiplicaram. Perdi duas colegas para a Covid. E seguiu trabalhando. Vigiada, tensa, assustada – e, novamente, sua filha bate na porta do quarto.

Como tolerar o intolerável? E, principalmente: COMO DESOBEDECER?

A produção de um devir-mulher-trabalhadora-negra-docente não cessa de se inscrever: “o homem”, “a mulher”, “a docente” ou quaisquer outras essencialidades ou interioridades substancializadas não nos servem no projeto de afirmação da dimensão explosiva do viver e do exercício de modos de constituição de si e de mundos que se constituem como um “tornar-se”, referindo-se à multiplicidade

de afetos e circulação de desejos fora dos insistentes sistemas de oposições binárias. Lógica do terceiro excluído [...] toda luta se faz com forças de criação e conservação, é preciso entrar em devir sem se desfazer, é preciso prudência.

Tornar-se professora: um convite ao jogo. Jogo de passar anel (PERRONE-MOISÉS, 2013). Alunas devolvem o anel que um dia professoras colocaram em suas mãos. E, nesse jogo, o anel nunca é o mesmo, mas “uma outra volta da espiral” (PERRONE-MOISÉS, 2013).

O “corpo docente” de Vanessa sentiu. Horas em frente a uma tela, a tentativa de elaboração de materiais escritos que traduzam uma aula para uma página de pdf. Aos poucos, o “corpo docente” que sobe e desce escadas, troca de salas, troca de ares, organiza os materiais, que se esforça para a criação de uma atmosfera de aprendizagem vai se acostumando com o novo formato, mas sem sofrer menos em função daqueles que sabem que, efetivamente, este formato não alcança. É preciso ser professora inteira e de corpo todo. Fora da tela.

Pedaços de histórias. Pedacos de docentes. Pedacos de mulher. Pedacos de crianças. Violência. Sexismo. Restos. Como num caleidoscópio, os pedacos se conectam e se entrelaçam, formando imagens imprevistas. Formas inéditas se delineando. A cada movimento, combinações variadas vão surgindo. Pelo reflexo da luz, a produção de si caleidoscópica, apresentando, a cada movimento, combinações variadas e de interessantes efeitos visuais.

Vanessa é um pouco de cada encontro feito: com a mãe, a madrinha, o pai, os namorados.

Em meio à provisoriedade, remendo, gambiarras. Afinal, o sentido político de nossos gestos está nas dobras, e não nas coisas isoladas e sólidas. As gambiarras têm potência de mudança. Guardam os gérmenes da novidade, do inusitado, e apontam as condições precárias de trabalho nas quais estamos imersas; o sucateamento da educação pública brasileira. Gambiarra que, por seu uso disfuncional, produz também um efeito estético. Composição feita de restos, pedacos. Tornar-se negra, tornar-se professora, tornar-se mulher na composição de coisas estranhas que se estranham.

Vanessa é ruído. Faz tremer e abala silêncios. Cabelos multicolor: rosa, acaju, castanho, preto. Turbantes coloridos, e quando de uma só cor, que seja o de cor muito viva. Boca com batom carmim. Muitos colares de miçangas combinando com as cores do blusão. No antebraço direito, uma tatuagem “...é uma deusa africana no continente africano” — ela diz.

Passageira no bonde do viver, vive intensamente as mudanças na paisagem existencial. O corpo, muitas vezes automatizado na inércia de caminhos asfaltados, responde aos movimentos bruscos da vida: subidas, solavancos, quedas. Muitas mulheres encostam suas mãos na dela ao longo dessa caminhada. Há contágio.

Figuração 2

Andava estranha naqueles dias. Sentia-se tão cansada, meio oca por dentro. Sem saber exatamente o que fazer com todos os compromissos na agenda e as infinitas interpelações que lhe chegavam. Ah, se pelo menos pudesse desistir. Mas nem isso tinha cabimento. Era necessário persistir.

Alguém já havia lhe indicado, que certos tempos, pedem atenção e pouso. E certos caminhos, pedregosos, pedem por caminhar devagarinho. Ninguém sabe exatamente como se chega, ou como se sai, como se entra, ou como se fica em

determinada situação extrema. O mundo parecia encontrar-se quebrado. Mesmo sem ser objeto, nem nada.

Sabia de pronto que era só impressão. Quando à noite, mirava o céu; aquela escuridão toda que parecia engolir o mal, pelas pequenas luzes cintilantes que lhe alcançavam a face, ainda pressentia o movimento das coisas. Lento e compassado. A gradação do cosmos a lembrava de que mesmo perdida diante dos desafios impostos, tratava-se antes de não perder a confiança no rumo do infinito.

Lembrava das histórias de sua mãe, das histórias da Mãe-Terra-Cósmica que se contrapunham e ultrapassavam os sentidos racionalizados e impositivos da cultura dos vencedores, contados e recontados sem parar, com fins mesmo de manter a coerção e a violência.

Na língua da mãe, segredos vivos. Melodia e entonação. Como aquele som, palavra, aquela música foi capaz de ir tão fundo? Provocava um calafrio no peito, ao mesmo tempo, uma quentura gostosa, que ia dos pés à cabeça e que de repente, atingia uma estrela no chão.

Acessava cenas de seus meninos e meninas brincantes, suas reviravoltas, seus giros. Suas esfomeadas manias de brincar e correr, a gana de criança que é meio salvação, meio susto e meio reza. Aquele pátio da escola, que olhando de longe parecia nem caber tanto movimento, tomado por elas, explodia o centro e tornava-se rio.

Cantarolou baixinho: “Quando o cansaço era rio/ E rio qualquer dava pé/ E a cabeça rolava num gira-girar de amor/ E até mesmo a fé não era cega nem nada/ Era só nuvem no céu e raiz”... a voz do homem preto e daquela mulher-fera.

Quase adormeceu. Mas ainda lhe chegavam ao pensamento, também os desesperos, um aperto agudo no peito e um medo medonho.

Não havia mais pátio. Não havia mais criança correndo.

Nem explicação conseguia formular. Uma mistura de dores do mundo com matéria escorregadia e um gosto agridoce e ácido.

Se fosse capaz de virar uma fera, uma raiz, pelo menos, e insistir em brotar quando todas as condições pareciam improváveis, na réstia de força que faz mundo renascer... mas nem.

Ficou ali encolhida. Esperava que ressurgisse a potência do acalanto. O ser que nina a si mesmo.

Tudo tão áspero de pensar e sentir.

Por bem, que é no meio, sempre no meio, que o coração beira o mundo e acaba encontrando-se em trama invisível com forças insuspeitas. Como num feitiço. Num encanto. Numa fogueira acesa que não pode destruir as próprias chamas.

Daí que o corpo, ainda pequeno, cansado e encolhido, foi esticando-se aos poucos. Talvez esperasse que o raiar do sol, com seus raios, alcançasse as fissuras do mundo e entrasse, sem pedir licença, sem medo, iluminando as poeiras recônditas ainda cristais.

Não era mais apenas o mundo que rodava.

Não era mais apenas catástrofe ou mania.

Era hora de delicadeza. Produção de lucidez, meio ao degredo. Procura, mais que solução. Aposta, mais que certeza imaginária. Desejo, mais que medo e poço.

Insistir era gesto coletivo. Por ela, pela mãe-morta, pelos infantes, pelas feras, pelo cosmos e vidas pequenas, raras. Por todas elas.

Dunker (2020) nos lembra que acontecimentos não são previsões do futuro.

Acontecimentos são testemunhos de uma época e da força de sua efetuação em certa configuração, a partir de elementos agenciados, múltiplos, heterogêneos e conectados.

No Brasil, a chegada da Covid-19 encontrou uma crise política e econômica agigantada, com uma verdadeira produção paranoica de inimigos sustentada pela violência do fascismo tropical, espalhando redes de ódio, culpabilização e demanda social de morte (DUNKER, 2020).

Cenário sinistro de um desafio sem precedentes, que encontrou, à tarefa coletiva de sobrevivência, grandes impasses.

No campo da educação, a atividade docente se deparou com uma inflação de elementos disruptivos, vividos – não raro, como apontam os relatos de professoras e professores – de forma radical extremada, colocando os docentes em campos de guerras e enfrentamentos absurdos às inúmeras graves e imediatas situações.

Na gramática paranóica (DUNKER, 2020), só há dois: um lado e outro; o que produz a negação do outro, criando uma fronteira perigosa. Processos de segregação, discriminação e distanciamento. Corridas “cada um por si”, afirmadas em termos de certa política nefasta, encarceram subjetividades entre a obediência e a ordem extremista. Dunker (2020) nos lembra que nunca houve experiência social de medo e pânico que não fosse aproveitada por tiranos.

Mas, tudo isso, também concorreu para a produção de uma pergunta ética sobre a vida coletiva: estamos dispostos a viver de outro jeito? Conseguimos sonhar outros modos de distribuição e de produção de comum? Como retomaremos as forças na construção de cenários mais justos, movidos pela alegria e pelo desejo de partilha, ainda que mediante ao imprevisível?

O exemplo da máscara, em meio ao enfrentamento à pandemia, tornou-se um signo do que não mais podíamos escolher individualmente, bem como as controversas posições sobre a vacinação. Ambas – máscara e vacina – mostraram que nenhuma estratégia é eficaz por si mesma, apenas. Situações extremas reconstituem a emergência do real e nos mostram o quanto as nossas sustentações, sejam estas quais forem, relacionam-se e encontram-se indiscutivelmente vinculadas ao sentido mais forte de nossa condição política por excelência: a de sermos em coletivo.

Dunker (2020) nos lembra que *in-fectio* demonstraria na discursividade o sentido da infecção por intrusão de objeto estrangeiro, tal como na realidade viral produzida pela Covid-19, e tal como aparece na paranoia sobre o estrangeiro perigoso e culpado que deve ser alvo de investidas violentas. Aponta-nos, em contrapartida, que a capacidade de construção diante do caos e do imprevisível, via redes de *a-fectio*, afecção como dispositivos de afetação e produção de diferença solidária, podem, apesar dos pesares, surgir concomitantes.

Teríamos, desta feita, uma chance de explorar a indeterminação como campo do inusitado. Enfrentar incertezas (MORIN, 2001) já havia se mostrado uma tarefa importante, sobretudo no campo da educação e no século XX, visto os desastres das duas grandes guerras mundiais, apesar e através do desenvolvimento tecnológico.

Paradoxo situado: o reconhecimento de retrocessos e a retomada do conservadorismo necropolítico, ao mesmo tempo em que se tenta fazer outra política, a do sonho; outra política do desejo, como uma franca e frágil força messiânica de fazer da perda, uma chance de novos começos. Avistar uma barbárie positiva, como bem lembrado por Benjamin (2013).

Uma professora diretora de uma escola em 2021 declarava-nos: “A sensação que tenho é que estão sempre esticando a corda, até não aguentarmos mais. Eles, por certo, sabem que professoras e professores dedicam uma força incrível diante das condições precárias para dar conta do pior cenário. Porque fazemos das tripas coração. Me pergunto se já não calcularam isso?! E se é isso o que temos a fazer ainda: continuar?”.

A desconcertante interrogação da professora nos acerta no âmago, como uma bofetada, complexifica o plano da decisão ética antes de produzir uma indicação, mostra sua condição relacional tensa e embaralha os sentidos mais imediatos, convidando-nos a outra abertura ao tempo, aos problemas, às estratégias e ao desejo.

Diante de tudo, foi preciso construir saídas solidárias e conectadas, capazes de avaliar as condições de morte e precariedade como paradoxos das experiências de vida que insistissem em restituir consequências positivas imprevistas e “atravessar o império com uma colherzinha de chá”, como nos contou outra professora interlocutora da pesquisa.

A afirmação irônica desta última professora não diz de uma visão fantasiosa qualquer. Pelo contrário, recoloca, com certa graça e espírito, uma tarefa urgente de escapar aos sentidos expiatórios e nefastos produzidos em grande escala na malha do medo e do controle instaurados e estabelecidos pelo Poder. Ao aceitar o jocoso da minúscula condição da “colherzinha de chá” em contraponto à agigantada visão do “Império”, a professora de música torce os instrumentos comuns em outras direções.

O que a crise sanitária e a crise política no Brasil expuseram? Há importante implicação política com a experiência da pandemia. Não há retorno a nenhum “normal”. Os sofrimentos foram e são reais e materiais. Somos uma espécie facilmente afetada pelo *in-fectio*, assim como pelo *a-fectio*.

Nossa dimensão natural de espécie vincula a nossa racionalidade e os nossos modos de vida ao campo das afecções e emoções. Como define Maturana (1998): “As emoções não são o que correntemente chamamos de sentimento. Do ponto de vista biológico, o que conotamos quando falamos de emoções são disposições corporais dinâmicas que definem os diferentes domínios de ação em que nos movemos” (MATURANA, 1998: 15). E precisamos de um corpo para estabelecer as relações entre domínios da experiência. Corpos são afetados. Corpos são relações.

Para uma política dos corpos que desconsidere a negação como emoção primordial, mas, antes, considere o amor, como disposição corporal dinâmica que conecta e religa, e que se encontra no fundamento de modos de vida democráticos e afirmativos da diversidade e da diferença. “Fazer das tripas coração” como nos sinalizou a professora, pode produzir uma imagem poderosa. Imagem que a linguagem cria e que remete à nossa inexorável condição histórica, nos abrindo ao movimento de esgarçar os sentidos naturalísticos, até atingir e mostrar nossa posição política capital.

Uma imagem, aponta-nos Castro (2009) ao seguir as pistas benjaminianas, é uma palavra deitada. Através das imagens podemos ler o mundo. Ler o mundo também se faz diretamente numa ligação material com ele; feitura de formas e embate de forças, que participa dos desafios e impasses que experimentamos no real. Macebo (2002) nos diz que o contemporâneo se trata de ser produzido; não está dado, nem indica um momento cronológico em curso. O contemporâneo é um modo de habitar as fendas do tempo. Um modo de encarar as luzes e a sombra que a fissura do tempo coloca em deriva (AGAMBEN, 2009).

Vanessa-devir-mulher-trabalhadora-negra-docente, Vanessa ciborgue, imagem. Das tripas, coração. Imagem. Atravessar o império com uma colherzinha de chá: imagem.

Três imagens forças-fluxos-agenciamentos produzidas por corpos-docentes em meio à profusão de ensaios, exercícios e prosseguimentos viventes.

Coccia (2010) em “A vida sensível” utiliza-se correntemente do termo *specie*, que poderia tanto significar o complexo de características comuns em variados indivíduos, indicando uma taxonomia biológica em algumas circunstâncias de tradução, quanto, por outro lado, e em acordo com a etimologia latina e seu uso filosófico, apontar uma imagem de pensamento, uma figura exterior que pode ser vista e articulada a certa forma, aspecto ou apresentação da nossa capacidade imaginativa nas leituras que fazemos do, com e no mundo.

Assim, aponta-nos o autor que a vida não faz senão se produzir em imagens de si, todo o tempo, e emiti-las; da mesma forma como toda imagem vivente multiplica a si mesma: “o vivente não faz senão reproduzir-se em mil formas e modos. Então, o sensível, a imagem, é o ser em ato dessa reprodução infinita” (COCCIA, 2010: 93).

Cabe ressaltar aqui que, quando Coccia (2010) está utilizando-se da noção de reprodução, não a está relacionando com uma simples repetição ou biológica capacidade de multiplicar-se. Mas, antes, com a vida sensível e sua infinita e apropriável interpolação, criação e multiplicação das imagens que podem ser transmitidas. A reprodução seria a fertilidade própria da imagem, e a nossa imaginação seria uma forma diminuta e derivada dessa faculdade, nas palavras do autor:

A vida, poderíamos dizer, é própria das imagens. Ou, se não é assim, é apenas através delas que é possível transmitir-se, passar das coisas aos sujeitos, e deles retornar aos outros sujeitos e ao mundo. Se a imagem também é um estado (e não uma substância) daquilo que vive, isso parece representar a sua condição, ou melhor, a sua consistência mais óbvia. A vida sensível é aquilo pelo qual toda coisa não é redutível a si mesma, se multiplica, pode existir além de seu sujeito, torna-se infinitamente apropriável e produz efeitos (...) O vivente tem uma relação privilegiada com a imagem, uma vez que seu movimento mais próprio, sua obra mais específica, é a transmissão. (COCCIA, 2010: 92)

Ele assinala que a imagem consegue capturar o real, e aponta para um devir-imagem que experimentamos como uma possibilidade de viver fora de nós, além de nós mesmos, numa espécie de eternidade difusa e impessoal, que se materializa no tempo, provisoriamente, em imagens históricas, como nossas criações situadas: a moda, o costume, os sonhos, a tatuagem, a experiência, a linguagem até o ponto do contato disso tudo com nossa própria *pele*. “O mundo não deixa de se tornar a nossa segunda pele” (COCCIA, 2010: 86).

A pele, órgão relacional por excelência, zona liminar de contato e conexão. Ao mesmo tempo que indica limites, cria infinitas composições, transformando até a nós mesmos em imagem, e afirmando nossa paradoxal medialidade.

Coccia (2010: 85) entrelaça ainda a nossa pele com nossa imaginação e conclui: “a linguagem não é senão uma pele móvel”. Neste sentido, “o mundo é a nossa pele” (*idem*) e não fazemos uma experiência do aberto; estamos, nós mesmos, abertos à experiência-mundo que criamos e forjamos ao cabo e ao limite; nas tripas, coração.

Portanto, viver como imagem, significaria, como sugere Coccia (2010), afirmar que a produção de imagens das quais somos criadores vincula-se aos nossos modos de viver, nosso modo de dar existência a uma figura, uma forma, *specie*. A vida se dá sempre e apenas em *modos*. Não se define em essência ou substância fixa, mas em movimentos construídos, históricos, contingenciais e situados em

imagens nas quais traduzimos, no sentido forte do termo, em figura nosso esforço de saber- viver, transversal, localizado, provisório e interdependente (HARAWAY, 2009).

É preciso atentar-se que toda imagem produz efeitos. Imagens não são realidades meramente cognitivas (COCCIA, 2010: 72), são antes produções, elas *agem*. Por isso, transmitem-se como modos de ler/construir o mundo e a nós mesmos: “Toda imagem é uma forma de fluir de um sujeito a outro (...) o próprio do sensível é o fluxo”.

Assim que interrogamos: quais imagens temos produzido? Quais imagens, campos de forças, podem nos auxiliar a retomar a proposição ética sobre o que estamos nos tornando? Como afirmar nossa disposição de viver outros modos, distintos dos mortíferos e fascistas que não cessam de vergar sobre nossos corpos?

Se estamos em suspenso, alguns já estão engajados em experimentações que buscam criar, a partir de agora, a possibilidade de um futuro que não seja bárbaro – aqueles e aquelas que optaram por desertar, por fugir dessa “guerra suja” econômica, mas que, “fugindo, procuram uma arma”, como dizia Gilles Deleuze. E aqui, “procurar” quer dizer, antes de tudo, criar, criar uma vida “depois do crescimento econômico”, uma vida que explora conexões com novas potências de agir, sentir, imaginar e pensar. (STENGER, 2015: 14-5)

Nos indicou Coccia (2010: 70) que é apenas no lugar onde uma vida se torna imagem é que ela pode ser transmissível, tal como uma semente: “Toda semente é um sonho sem olhos, o sonho da matéria, exatamente como o sonho é uma semente psíquica”.

Sonhemos. Como aqueles que procuram uma nova arma, uma colherzinha de chá.

Figuração 3

Um encontro. Sonhos manifestos (RIBEIRO, 2022).

- Alguém aí sabe sonhar o futuro?

Não tinha resposta prescrita. Tinha labor.

Como naquela música e suas imagens, la flor, a menina, a moça, a mulher e a mulher mais velha. Ao final, todas na criança. Tudo começa onde mesmo? Se perguntar sobre a origem, é questão estúpida e traiçoeira, insistir em ver como brota a flor naquele vaso amarelo indica que é preciso paciência e rega. Atenção e terra. Água e corpo. Cosmovisão. Tons ocres e uma força messiânica de aguardar a passagem. Mudança de estados. Variação.

Não existe raiz humana. Apenas enorme rizoma de diversas espécies humanas, somos híbridos. Mutantes. “Remisturados desde sempre” (RIBEIRO, 2022: 128).

Somos seres movidos por narrativas. O mundo é feito por histórias. Até mesmo os números são crônicas. Não é prudente tomar nada, nada, como absoluto, num mundo de matéria provisória e movimento constante. Mas sim, é interessante retomar os rastros da ancestralidade para afirmar o presente como cópita.

Construir alianças inéditas, para suportar as intempéries.

De repente, um perfume.

Nos indica Coccia (2010) que não existe nenhum sensível em si e por si. A vida sensível, em sua infinita produção de imagens transmissíveis, nos fornece a chance de produção de experiência e a materialização de corpos: “na medida em que somos capazes de experiência, já vivemos sempre em outro lugar em relação

a nosso corpo orgânico. Apenas a pedra vive exclusivamente de si mesma, precisamente porque é incapaz de experiência” (COCCIA, 2010: 68). A experiência e a produção imagética nos relacionam. E o plano relacional no qual mundializamos é agenciamento heterogêneo e múltiplo. Experiência, portanto, não é aqui sinônimo de algo intimista e nem tampouco indica pertença a alguém ou a algo. Experiência é um campo de forças compartilhado. Uma condição relacional pela qual nos forjamos, construímos, criamos e destruimos. A experiência-imagem é um lugar de transmissão.

“Toda imagem é como um fragmento de sonho” (COCCIA, 2010: 69). O sonho comunica a transmissão operada pelas comunidades humanas e não humanas, viventes e não viventes. Por isso, o sonho é semente. Transmite algo. Põe em curso uma imaginação corpórea.

Tal como a história contada, o sonho nos comunica algo. Sonho, experiência e história; atualidades sensíveis que nos corporificam. Já havia indicado bell hooks (2020): precisamos de mais histórias.

“Toda operação vital realizada pelo vivente é corpo. É como se a experiência fosse ela mesma um corpo, um corpo sensível cujo lugar está para além de nós e dos objetos” (COCCIA, 2010: 67).

Ao transmutar a sua história, Vanessa-ciborgue não a faz como pertencimento fechado em interioridade privada, mas participa esta forma-imagem de um compartilhamento comum do mundo em trânsito, de infinita transmissibilidade e apropriabilidade. Eis que, então, as imagens guardam um fora de si. Uma estrangeiridade.

As formas são capazes de transitar, como um *extraneum*: “tornar-se imagem, para toda forma, é fazer experiência desse exílio indolor em relação ao próprio lugar” (COCCIA, 2010: 23), uma maneira, um modo de transitar, percorrer a fratura do tempo, entre forma e existência e perlaborar.

Romper com a fábula do Homem, como nos convoca Stengers (2015). A versão épica de um homem em epopeia da conquista de si e do mundo pelo controle e exploração faz-se por meio da criação de novas formas de luta e de responsabilidades. “O advento de uma humanidade enfim liberada de qualquer transcendência” (STENGERS, 2015: 53). Ela nos conta: o capitalismo não pensa, não hesita. O escorpião capitalista devora tudo, ainda que com sua própria morte. Precisamos aprender respostas, novas lutas não bárbaras que articulem modos de resistência por outras conexões distintas das que predominavam na lógica da prioridade estratégica. Algo que faça uma intervenção, que se pautem em nenhuma vontade de representação, mas antes, que se funda na constituição de “caixas de ressonância” (STENGERS, 2010), como algo que faça a experiência comum tornar-se semente em brotação alcançando uns aos outros em aliançadas possibilidades de alimento e resistência. Não basta que adotemos posições denunciadoras, embora, também, não se trate de trilhar caminhos excludentes em afirmações “essas ou aquelas”. Trata-se de revisitar o “e então”, para mostrar o tamanho do embaraço que temos nas mãos. Propositar um futuro só é possível assumindo fortemente o presente e testemunhando o passado como aquilo que já fomos capazes de produzir, para que esse algo antes se torne não um anúncio espetaculoso de catástrofe, mas uma indicação precisa de que temos uma tarefa urgente: “trata-se, a partir de agora, de arrombar uma porta aberta” (STENGERS, 2015: 9), nos alerta a autora, e conclui: “um trajeto em que é fácil derrapar, é importante não fazer a tentativa sozinha” (2015: 5).

Antonin Artaud bradava que o pensamento não está na cabeça. Assinala Stengers (2015): a importância de resgatar este grito. E com Rancière, a autora

elucida que não importa quem pode! Não daqueles que estarão em certas circunstâncias com o poder, mas, sim, importa na política resgatar o que se pode recriar,

“fazer pegar novamente”, como nos diz das plantas – a capacidade de pensar e agir juntos (...) A luta política aqui, porém, não passa por operações de representação, e sim, antes, por produção de repercussões, pela constituição de “caixas de ressonância” tais que o que ocorre com alguns leve os outros a pensar e agir, mas também que o que alguns realizam e aprendem, fazem existir, se torne outros tantos recursos e possibilidades experimentais para os outros. Cada êxito, por mais precário que seja, tem sua importância. (STENGER, 2015: 148-149)

E a autora nos convoca a criar o que alimenta a confiança e a alegria de pensar, imaginar e, juntos, ainda que inquietos, onde a impotência tenebrosa ameaçar, buscar maneiras de sustentarmos redes sussurrantes que sejam capazes de transmitir e produzir forças de pensar – com outros e graças aos outros – novas histórias de nós.

Considerações no limiar-sempre inacabadas

A potência das imagens fluxos-agenciamentos produzidas por corpos-docentes em meio a profusão de ensaios, exercícios e prosseguimentos viventes, como dimensão da arte de pensar, está em dobrar as forças; ou melhor, em conseguir se deslocar através delas durante suas feitura, como aquele que surfa em meio ao mar, aquele que pinta ou escreve em meio às superfícies e tintas e canetas e peles.

A experimentação com a figuração não é imaginação, mas, sim, modos de dobrar o real sobre si mesmo e habitar seu duplo, seu contraponto. Paradoxalmente, o duplo do real é a própria dimensão de experiência de tempo passando. Um tal (contra)ponto de inflexão, onde e quando há um desvio de si mesmo. O ponto no qual, o real se espalha em tempo, em criação. Ali, onde toda e qualquer história pessoal é só efeito de superfície. Daí, Vanessa ganhar vida através do texto como sendo a encarnação e o encantamento desse corpo-docente. Importa quase nada, a interioridade-Vanessa, se a Vanessa do texto corresponde ponto a ponto, analogicamente, à Vanessa experiência de mundo. A história pessoal exerce um efeito ou está submetida a um mundo bem estreito, onde só tem valor ou validade as leis supostamente universais da razão. Por isso, o peso, a gravidade.

Interessante, porque, aqui, neste ponto de inflexão que coincide com a atualidade de toda memória, a interpretação ou a força da autoridade em fazer caber o real nos limites estreitos da pretensão de domínio e de poder, pouco nos interessa. Interessa-nos, sim, a ação; aquilo que conseguirá fazer a experiência sonhar com um desejo de potência.

*Recebido em 31 de maio de 2023.
Aceito em 1 de agosto de 2023.*

Referências

- AGAMBEN, Giorgio. *O que é o contemporâneo?* Chapecó, SC: Argos, 2009.
- BRASIL. Decreto nº9.847/2019, de 25 de junho de 2019. Regulamenta a Lei nº10.826, de dezembro de 2003.
- BRASIL. Lei nº13.415/2017, de 16 de fevereiro de 2017. Altera a lei nº9.394, de 20 de dezembro. Diário Oficial da República Federativa do Brasil, Brasília, 2017.
- BENJAMIN, Walter. Experiência e pobreza. In: BENJAMIN, Walter. *O anjo da história*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013.
- BENJAMIN, Walter. A doutrina das semelhanças. In: *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. São Paulo: Brasiliense, 1994. (Obras escolhidas; v.1).
- CAMPANHA NACIONAL PELO DIREITO À EDUCAÇÃO. Relatório. *O extremismo de direita entre adolescentes e jovens no Brasil: ataque às escolas e alternativas para a ação Governamental*.
- COCCIA, Emanuele. *A vida sensível*. Cultura e Barbárie: Florianópolis, 2010.
- CASTRO, Claudia Maria de. A arte de caçar borboletas. In: SOUZA, Solange Jobim; KRAMER, Sônia (orgs.). *Política, Cidade e Educação: Itinerários de Walter Benjamin*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2009.
- DUNKER, Christian Ingo Lenz. Prefácio à edição Brasileira. In: ŽIŽEK, Slavoj. *Pandemia: Covid-19 e a reinvenção do comunismo*. São Paulo: Boitempo, 2020.
- FERRETTI, Celso João. A reforma do Ensino Médio e sua questionável concepção de qualidade de educação. *Ensino de Humanidades: estudos avançados*, 32 (93), 2018.
- GAGNEBIN, Jeanne Marie. *História e narração em Walter Benjamin*. São Paulo: Perspectiva, 2009.
- HARAWAY, D. Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. *Cadernos Pagu*, 5: 7-41, 2009.
- HOOKS, bell. *Ensinando pensamento crítico: sabedoria prática*. São Paulo: Elefante, 2020.
- HOOKS, bell. *Ensinando comunidade: uma pedagogia da esperança*. São Paulo: Elefante, 2021.
- KILOMBA, Grada. *Memórias da plantação: episódios de racismo cotidiano*. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.
- MANCEBO, Deise. Consumo e subjetividade: trajetórias teóricas. *Estudos de Psicologia*, 7 (2), 2002
- MATURANA R., Humberto. *Emoções e linguagem na educação e na política*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1998.
- MORIN, Edgar. *Os Sete Saberes Necessários à Educação do Futuro*. 3ª ed. São Paulo: Cortez, Brasília, 2001.
- RIBEIRO, Sidarta. *Sonho manifesto: dez exercícios urgentes de otimismo apocalíptico*. São Paulo: Companhia das letras, 2022.
- SOUZA, Neusa Santos. *Tornar-se negro*. Rio de Janeiro: Editora Zahar, 2021.
- STENGERS, Isabelle. *No tempo das catástrofes – resistir à barbárie que se aproxima*. São Paulo: Cosac Naify, 2015.

Desmantelando o lado escuro do “Cidadão de Bem”: contribuições decoloniais em tempos de bolsonarismo

Ricardo Dias de Castro¹
Universidade Federal da Bahia

Gabriella de Souza Vieira²
Centro Universitário Estácio de Belo Horizonte

Willian Henrique Ferreira Prates³
Centro Universitário Estácio de Belo Horizonte

Claudia Mayorga⁴
Universidade Federal de Minas Gerais

Resumo: Esse artigo é resultado de reflexões transdisciplinares que colaboraram com uma compreensão psicossocial do bolsonarismo e da resistência a ele no Brasil. Através da análise de narrativas dispersas no cotidiano público, traçamos alguns eixos de análise-intervenção para o fenômeno da adesão a esse conservadorismo à brasileira embebido em passado, mas atravessado por uma nova semântica da política ocidental-colonial vigente. O bolsonarismo, nesse sentido, aponta para uma atmosfera psicossocial sustentada a partir de uma cisão sujeito/sociedade que produz discursos e posições autoritárias imersas em um projeto de vingança que ora parece se aproximar de sua realização. Ademais, as questões referentes as experiências emancipatórias que envolvem os marcadores de classe, gênero, raça, sexualidade e território parecem estar no bojo das reivindicações pró e contra o bolsonarismo. Apostamos, então, em uma práxis, psicossocialmente, engajada que possa assumir, a partir das matrizes históricas de resistência política dos latino-brasileiros, uma das amplas frentes anti-bolsonarista.

Palavras-chave: psicologia social; bolsonarismo; decolonialidade.

CASTRO, Ricardo Dias de; et al. **Desmantelando o lado escuro do “Cidadão de Bem” : contribuições decoloniais em tempos de bolsonarismo.** *Aceno – Revista de Antropologia do Centro-Oeste*, 10 (24): 131-150, setembro a dezembro de 2023. ISSN: 2358-5587

¹ Doutor em Psicologia Social pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). Professor Adjunto A do Instituto de Psicologia da Universidade Federal da Bahia.

² Graduanda em Psicologia pelo Centro Universitário Estácio de Belo Horizonte (Estácio BH).

³ Graduando em Psicologia pelo Centro Universitário Estácio de Belo Horizonte (Estácio BH).

⁴ Doutora em Psicologia Social pela Universidad Complutense de Madrid (UCM). Professora do Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG).

Dismantling the dark side of the “Good Citizen”: decolonial contributions in times of Bolsonaroism

Abstract: This article is the result of transdisciplinary reflections that collaborated with a psychosocial understanding of Bolsonaroism and resistance to it in Brazil. Through the analysis of dispersed narratives in public daily life, we outline some axes of analysis-intervention for the phenomenon of adherence to this Brazilian-style conservatism embedded in the past but crossed by a new semantics of the current Western-colonial policy. Bolsonaroism, in this sense, points to a psychosocial atmosphere sustained from a subject/society split that produces discourses and authoritarian positions immersed in a project of revenge that now seems to be approaching its realization. In addition, issues related to emancipatory experiences involving markers of class, gender, race, sexuality and territory seem to be at the heart of claims for and against Bolsonaroism. We bet, then, on a psychosocially engaged praxis that can assume, from the historical matrices of political resistance of Latin Brazilians, one of the broad anti-Bolsonarist fronts.

Keywords: social psychology; bolsonarism; decolonialism.

Desmontando el lado oscuro del “Buen Ciudadano”: aportes decoloniales en tiempos del bolsonarismo

Resumen: Este artículo es el resultado de reflexiones transdisciplinarias que colaboraron con una comprensión psicosocial del bolsonarismo y la resistencia a él en Brasil. A través del análisis de narrativas dispersas en la cotidianidad pública, esbozamos algunos ejes de análisis-intervención para el fenómeno de la adhesión a este conservadurismo a la brasilera impregnado del pasado, pero atravesado por una nueva semántica de la actual política occidental-colonial. El bolsonarismo, en este sentido, apunta a un ambiente psicosocial sostenido a partir de una escisión sujeto/sociedad que produce discursos y posiciones autoritarias inmersas en un proyecto de venganza que ahora parece aproximarse a su realización. Además, cuestiones relacionadas con experiencias emancipatorias que involucran marcadores de clase, género, raza, sexualidad y territorio parecen estar en el centro de los reclamos a favor y en contra del bolsonarismo. Apostamos, entonces, por una praxis psicosocialmente comprometida que pueda asumir, a partir de las matrices históricas de resistencia política de los latino-brasileños, uno de los amplios frentes antibolsonaristas.

Palabras clave: Psicología Social; Bolsonarismo; Decolonialidad.

Uma proposta epistêmica-teórica-metodológica desde a Psicologia Social para a compreensão do Bolsonarismo

Hannah Arendt, filósofa de origem judaica alemã e sobrevivente do Holocausto Judeu, foi responsável por investigações em torno do julgamento de um dos funcionários mais centrais na organização do regime nazista alemão que culminou na publicação do livro que leva o nome desse personagem: *Eichmann em Jerusalém - um relato sobre a banalidade do mal*. Eichmann protagonizou o genocídio de milhões de judeus, tendo em vista a sua contribuição à burocratização da *Solução Final* nazista que consistia em uma ação do governo de Hitler para retirada – extermínio – da população judaica, em campos de concentração, do território alemão. Com a queda de Hitler, Eichmann se refugia na Argentina. No entanto, nos anos 60, os israelenses capturam o burocrata nazista, em Buenos Aires, levando-o para Jerusalém onde ele é julgado e condenado à morte.

A filósofa se esforça em tentar compreender como seres humanos que, em relações pessoais, por exemplo, mostram-se, extremamente, solidários, podem se tornar tão desumanos em posições de poder e sob regimes autoritários. Eis que Arendt fundamenta a “banalidade do mal” que, em suma, trata-se de uma categoria de análise que tenta compreender o processo que torna sujeitos – e a sociedade, portanto – capazes de atos desumanos tão nefastos. Ou seja, longe do psicologismo psicopatologizante que pensa toda e qualquer prática violenta a partir de uma estrutura psicótica-perversa ou um inatismo imoral dos sujeitos, a investigação de Arendt aponta para Eichmann como um sujeito comum, cujos testes psicológicos que lhe foram aplicados, por exemplo, não atestaram qualquer anormalidade psíquica.

Não negamos a importância do diagnóstico clínico como um analisador relevante para se pensar sujeitos políticos que tomam a violência como projeto de sociedade. Mas, não nos focaremos nessa discussão, afinal não nos será possível colocar nenhum dos discursos e narrativas, aqui, em algum setting terapêutico: local por excelência das interpretações clínicas. Ademais, não tomamos as avaliações psicométricas como técnicas verdadeiras e totais que representam o ser humano. Ainda assim, vale dizer que a medida do psiquismo de Eichman não apontou para o potencial genocida de sua prática política. Eichmann via a si mesmo e era reconhecido por alguns pares como um homem com valores, amoroso, tranquilo, trabalhador, pai de família: um exemplo de um *cidadão de bem*.

Como, então, por meio de posições ideológicas e escolhas administrativas-econômicas-políticas um discurso de ordem burocrática do Estado, é capaz de fazer com que sujeitos ordinários naturalizem a degradação e extermínio de um povo? É, nesse âmbito, que Arendt vai sustentar a “banalidade do mal”. Não como

algo que se encontra para além do sujeito ou em sua anulação. O mal, como tal, é uma potência sempre possível de habitar as práticas de sujeitos e sociedades, sobretudo, onde houver o autoritarismo e a ausência de (auto)crítica como pacto coletivo (ARENDDT, 1999)

Em se tratando do Brasil, eleito, com o engajamento da maior parte da população brasileira, em 2018, Jair Messias Bolsonaro foi capaz de mobilizar afetos, desejos, paixões, medos, ressentimentos e propostas societárias que, queiramos ou não, reatualizaram e reorientaram uma série de dimensões ético-estético-políticas como projeto de brasilidade. Com isso queremos dizer que toda uma construção em torno da ideia de um brasileiro médio acima da moral, patriota, trabalhador, de origem humilde, exausto do “politicamente correto”, anticorrupção, defensor da família e das crianças e, por fim, contrário aos rumos de uma América Latina mais inclinada aos socialismos – “nossa bandeira jamais será vermelha” – foi ganhando materialidade narrativa em torno do ex-capitão do exército que se tornou presidente do Brasil.

Se Bolsonaro e bolsonarismo não são sinônimos analíticos, é preciso que expliquemos essa distinção para que continuemos com o nosso argumento. Em primeiro lugar, nem todo eleitor de Bolsonaro é bolsonarista. O bolsonarismo, a bem da verdade, não foi criado pelo sujeito que leva o seu nome e nem depende, exclusivamente, dele para perdurar. Em outras palavras, ainda que o fenômeno bolsonarista se fundamente em saberes e práticas já conhecidos, fato é que parte de nós tem se assustado com os efeitos da liderança bolsonarista em função de elementos contingenciais complexos do Brasil contemporâneo. Dentre esses elementos, faz-se necessário citar, ao menos, a crise de representatividade popular produzida, em grande parte, pela mercadologização dos espaços institucionais da política; desmobilização das utopias dos campos progressistas; dificuldade de comunicação com a base eleitoral periférica e trabalhadora e, por fim, a ascensão de discursos neopentecostais onde o Estado se ausenta da produção de cidadania. “O bolsonarismo é, assim, um tipo grotesco de metonímia política, é a parte de um todo denso, complexo e constitutivamente incrustado no organismo da política institucional brasileira” (SILVA, 2020: 1175).

A constelação política bolsonarista, nessa direção, atravessa gerações, classes, raças, territórios, mas ideologicamente, pretende-se única, total, projeto de todos: “Brasil acima de tudo e Deus acima de todos”. No entanto, na recusa de adotar o pretenso discurso bolsonarista como para todos, perguntemo-nos: quem é o sujeito do bolsonarismo? É importante reconhecer, nesse momento que, historicamente, populações, em todo o globo, foram capazes de aderir a regimes autoritários e violentos; e o que nos interessa, aqui, não é moralizar essas escolhas que se mostram tão possíveis quanto quaisquer outras quando nos referimos a processos de engajamento do desejo populacional em alguma época.

O ponto que pretendemos compreender, hermeneuticamente (HELLER, 1989), por outro lado, é o porquê as pessoas aderem a discursos e projetos que são dispositivos desumanizadores, explícita e deliberadamente, para si e para a sua comunidade. O que nos parece ser uma pergunta, potencialmente, psicossocial. Vários grupos intelectuais, nessa direção, colaboram na construção do campo da Psicologia Social, em tempos distintos, ao se verem as voltas com as dimensões subjetivas e societárias da violência e do autoritarismo. O que foi feito, por assim dizer, a partir de matrizes psicanalíticas (SHIRAKAVA e DIONISIO, 2021), freudo-marxistas (ADORNO, 2007), experimentais (HASLAM e REICHER, 2004; DAHIA, 2015) e fenomenológicas (MAIA, MELO FILHO e CHAVES, 2016), por exemplo.

Dessa forma, o campo psicossocial, mais tradicional, dedicou-se, fortemente, às análises da violência psicopolíticas a partir das experiências do Norte Global, tomando categorias de análise nortistas para avaliar fenômenos em seus próprios territórios, principalmente, a partir dos totalitarismos europeus e do código violento urbano norte-americano. Diante desse contexto, foi muito comum o uso de matrizes europeias e norte-americanas para a análise da relação sujeito/sociedade do mundo ocidentalizado quando a Psicologia Social se voltou para os estudos dos autoritarismos e desumanismos latinos.

Um dos efeitos da universalização da Europa/EUA como centro epistêmico do mundo é, justamente, a obliteração de vozes dissonantes que, a partir da periferia do capitalismo global, caem na armadilha de superdimensionar a trajetória de sucesso ocidental por meio do recalque dos seus fracassos humanitários (ALVEZ e DELMONDEZ, 2015). Pretendemos, nesse sentido, contribuir com uma discussão que tome as especificidades latino-brasileiras para a compreensão dos eixos de poder e dominação que colocam países como o Brasil diante de uma instabilidade democrática que flerta, diretamente, com dimensões autoritárias, golpistas, totalitárias e desumanizantes ao longo da sua história. Apostamos em visibilizar conceitos, teorias, métodos e compreensões que tomam o âmbito latino-brasileiro não, apenas, como um campo a ser investigado, mas como local de produção de uma opressão/resistência nas suas relações com o mundo globalizado (LANE, 1985; MARTÍN-BARÓ, 1997).

Isso porque é necessário produzir alguma cadeia de sentido que justifique o engajamento de pobres, negros, mulheres e indígenas ao discurso bolsonarista que, explicitamente, degrada e desumaniza essas existências.

que tipo de cisão do eu permite que o brasileiro ria das feridas sociais do país em que vive, como se estivesse sempre do lado de quem segura o cabo do chicote – como se não percebesse as lambadas e as humilhações que também o atingem? Será (...) efeito de uma identificação com o opressor não em suas características avançadas (em termos de valores republicanos, lutas igualitárias etc.), mas sim como arremedo das aparências da civilização, conciliadas com a manutenção da versão contemporânea do escravismo em uma sociedade que continua criminosamente desigual? (KEHL, 2018: 52)

Certamente, somos influenciados por um autoritarismo à brasileira que bebeu de várias fontes europeias e que não se iniciaram com o bolsonarismo (SCHWARCZ e STARLING, 2018; SCHWARCZ, 2019, SKIDMORE, 2012). No entanto, é preciso considerar como todo um dinamismo psicossocial, à moda brasileira, embebido em dilemas e problemas, marcadamente, latino-brasileiros, fundamentam um processo autoritário e violento com algumas marcas indelévels quando o assunto é a construção psicossocial da brasilidade (FERES JUNIOR, 2006). Como por exemplo, podemos citar a colonialidade, o sequestro e a escravidão de negros e ameríndios (GROSFUGUEL, 2016), as especificidades do racismo contra negros e indígenas no Brasil (SALES JR, 2006), a construção do mito da democracia racial e da amigabilidade constituinte da personalidade brasileira (CHAUÍ, 1980), a mestiçagem como dispositivo ideológico de neutralização do conflito racial (TADEI, 2002), as ditaduras militares e os demais golpes presentes na lógica capitalista dependente do Brasil (AVRITZER, 2018) e, por fim, os mecanismos neoliberais de desorganização do Estado brasileiro (BOITO JR, 2017).

Pretende-se com esse artigo, portanto, ampliar a agenda de pesquisas que estiveram às voltas com os estudos sobre a “identidade nacional” (JACÓ-VILELA, DEGANI-CARNEIRO e OLIVEIRA, 2016) como um dos campos do pensamento

psicossocial brasileiro⁵. Nesse artigo, reforçaremos esse compromisso desde o Sul Global (MAIA, 2011). Com isso queremos dizer que a compreensão do capitalismo ocidentalizado, por meio de uma colonialidade que se institucionalizou em territórios tais quais a América Latina, revelam como pretensas instituições brasileiras republicanas e liberais têm colaborado para uma guinada mundial em direções autoritárias de espectros políticos das direitas (SILVA, 2020).

O que tem sido capaz de produzir um sujeito médio fatalista, dependente, desesperançoso, subserviente, imediatista, patrimonialista, corrupto e intolerante, por assim dizer. Ao mesmo tempo, esse território foi capaz de produzir e reinventar a brasilidade por meio de vários movimentos com propostas que perseguem o desejo da justiça e da equidade: quilombos, territórios indígenas, movimentos sociais antirracistas, feministas e LGBTQIA+, Movimento dos Trabalhadores Rurais e sem Terra (MST) são alguns exemplos. Como verdadeiros intelectuais e militantes marginais, a postura crítica é essencial para a reinvenção da área acadêmica e da própria sociedade; fazendo da marginalidade, por vezes dolorosa e debilitante, um estímulo para uma nova forma de pensar e viver o mundo (ANZALDUA, 2005; COLLINS, 2016).

Assim, a partir de uma compreensão da produção do conhecimento, em Psicologia Social, como processo de situar e localizar processos psicossociais orgânicos ao cotidiano da vida comum (SPINK, 2003), preocupamo-nos em produzir inteligibilidade para o (anti)bolsonarismo por meio do populismo de extrema direita que tem instrumentalizado a dinâmica comunicativa dos veículos de massa. Isto é, diante de um “populismo digital”, há a inovação de estratégias narrativas que tornam o campo da mídia digitais um local privilegiado para análises e intervenções das narrativas que sustentam o projeto de mundo bolsonarista (CESARINO, 2020; SILVA, 2020).

Diante desse contexto, encaramos, aqui, essas narrativas (anti)bolsonaristas, dispostas no mundo público, como elementos importantes para que se compreenda o sujeito social como construtor ativo de significados. Nesse sentido, os sujeitos organizariam suas experiências, no mundo social – ainda que em seu âmbito virtual –, através de narrativas que seriam indissociáveis da experiência de existir. Nessa direção, a estratégia narrativa de alguém deve ser tomada como local privilegiado do encontro entre os sujeitos e sua inscrição numa história social e cultural. Dentro desse panorama, as narrativas nos permitem potencializar as análises das relações entre sujeito, sociedade e historicidade. Isso porque a fronteira que demarca esses elementos começa a ser vista menos como oposição e mais como área de negociação e trânsito entre esferas; já que, na vida cotidiana, os três constituem-se mutuamente (CARVALHO, 2003)

Partindo-se dessas reflexões epistêmicas e metodológicas, levantamos cenas que se tornaram reflexões e análises que pudessem apresentar, dialeticamente, alguns eixos temáticos que têm se tornado mais latentes no que tange às disputas narrativas acerca do tema do (anti)bolsonarismo⁶. Criamos, então, duas categorias de análise-intervenção: (Resistir ao) desmatamento florestal e à desterritorialização de povos quilombolas, tradicionais e indígenas e (Resistir ao) ressentimento conservador cristão.

⁵ Algumas obras relevantes nesse sentido: FREYRE, G. (2019). *Casa-grande & senzala*. Global Editora e Distribuidora Ltda; HOLANDA, S. B. (1995). *Raízes do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras; LEITE, D. M. (2002). *O caráter nacional brasileiro: história de uma ideologia*. Unesp; PRADO Jr, C. (2011). *Formação do Brasil contemporâneo*. Editora Companhia das Letras; e RIBEIRO, D. (1996). O povo brasileiro. *Cadernos de Ciência & Tecnologia*, 13(2), 245-249.

⁶ Essa pesquisa foi realizada por meio do financiamento do Programa Institucional de Iniciação Científica da Estácio BH (PIBIC – Estácio BH) e com colaboração do Núcleo de Ensino, Pesquisa e Extensão Conexões de Saberes da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais (FAFICH/UFMG).

Apostamos, com essas escolhas, que essas categorias pudessem colaborar na compreensão das condições narrativas do projeto bolsonarista e, paralelamente, inspirarmo-nos nas estratégias que duvidem do bolsonarismo como destino nacional. Se as armas do opressor não são capazes de dismantelar a Casa Grande (LORDE, 2019), como podemos pensar uma brasilidade mais digna e humana externa ao bolsonarismo? Como nos (re)construir para além das armadilhas do bolsonarismo que já nos habita? Balizadas, por fim, pelo “lócus fraturado” apostamos em operar com essas categorias de análise como dispositivos dialéticos que nos ajudem a compreender os processos em que o bolsonarismo se vincula ao projeto colonial-moderno. Bem como pretendemos, também, fomentar as possibilidades marginais, rebeldes – por vezes, improváveis e imprevisas – que coloquem limite a esse avanço do bolsonarismo como eixo moderno-colonial que as feministas decoloniais tanto denunciam como sintoma do mal-estar contemporâneo (LUGONES, 2010, 2014).

(Resistir ao) desmatamento florestal e à desterritorialização de povos quilombolas, tradicionais e indígenas

É central no processo de compreensão do desejo de o Brasil ser um Outro – qualquer Outro que não fizesse referência aos seus povos originários e aos povos negros sequestrados da África - reconhecer que isso foi feito sem que o país se “modernizasse”, sem abolição radical da escravidão, sem reforma agrária, sem direitos trabalhistas, sem Estado de Bem-Estar Social (KEHL, 2018) Ou seja, dos grotões do republicanismo-liberal-positivista nacional, a violação de direitos do povo permaneceu sendo um dispositivo de manutenção do poder colonial. Dessa forma, o brasileiro médio tem insistido em uma demanda mais inclinada às lógicas e princípios violentos e autoritários como saída para conflitos e desencontros causados pela modernidade-colonialidade do que qualquer outra coisa.

O Estado brasileiro, por exemplo, aboliu a escravidão sem conceder direitos às populações pretas e pobres, historicamente, coisificadas pelo poder institucional por séculos. Muito pelo contrário, ao invés de se reparar os equívocos materiais e simbólicos desumanos causados pela escravidão transatlântica negra, o Estado brasileiro empenhou-se em importar imigrantes alemães e italianos para ocuparem lugares laborais livres do país por meio de investimento financeiro e doação de terras para o plantio (SKIDMORE, 2012).

Dessa forma, historicamente, o poder moderno-colonial luso-brasileiro sempre transformou a terra em um campo de disputa central para a manutenção do poder. Desde às grandes fazendas de açúcar, passando pela produção do café e a criação de monoculturas e pastos extensos para exportação de produtos agropecuários, a mercantilização da Natureza permanece sendo um modelo de negócio. Em função disso, a naturalização da violência, concomitante ao privilégio de setores da atual elite agrária aparece como uma escolha explícita no que tange às tensões que envolvem as disputas de terras, moradias, sustentabilidade, plantio, colheita, sistemas de produção, segurança nutricional e alimentar, combate à fome etc.

Em 2017, Bolsonaro participava de uma fala pública como pré-candidato, no Rio de Janeiro, a convite do clube Hebraica, em que afirma que quilombolas e indígenas atrapalhavam a economia. Ao relatar uma visita que tinha feito a um quilombo, afirmou “Eu fui num quilombo. O afrodescendente mais leve lá pesava

sete arrobas. Não fazem nada. Eu acho que nem para procriador ele serve mais. Mais de R\$ 1 bilhão por ano é gasto com eles”. “Se eu chegar lá (na Presidência), não vai ter dinheiro pra ONG. Esses vagabundos vão ter que trabalhar. Pode ter certeza que se eu chegar lá, no que depender de mim, todo mundo terá uma arma de fogo em casa, não vai ter um centímetro demarcado para reserva indígena ou para quilombola”.

Chama-nos a atenção, nesses trechos, que a concepção de Bolsonaro acerca dos homens negros quilombolas seja uma atualização perversa que localiza o corpo negro como um corpo animalizado, irracional, exacerbadamente, sexual; mas, nesse caso, nem mais para procriação ele serviria. Essa dinâmica psicossocial revela o fato de que quem possui gênero são os brancos e as brancas europeus. Os negros e as negras colonizados, por outro lado, sem a alcunha da humanidade, seriam muito mais lidos como machos e fêmeas do que qualquer outra coisa (LUGONES, 2014). Arroba, nessa direção, tem sido uma unidade de medida de massa utilizada para pesar gado e, assim, a substituição de quilos por arroba reitera a aproximação dos negros à condição de animalidade. Não à toa, mulheres negras foram estupradas e se tornaram amas de leite dos filhos da elite branca colonial. E homens negros foram utilizados como machos reprodutores para a manutenção da produção de mão de obra escrava que não poderia deixar de “nascer”.

O que está em questão, aqui, é reconhecer que há um mundo que favorece um modelo colonial-capitalista-liberal-moderno-burguês-branco de sociedade que naturaliza os discursos de representantes de bancadas parlamentares do boi, da bala e da bíblia. Bancadas, majoritariamente, formadas por homens, brancos, ricos e fundamentalistas cristãos. Esses homens são a favor de uma população armada, que seja capaz de defender os interesses de grandes propriedades privadas monocultoras para sustentação de um projeto agroexportador que produz desmatamento, desapropriação indígena e quilombola, bem como insegurança alimentar para grande parte dos brasileiros e brasileiras.

Por outro lado, é preciso, urgentemente, que possamos nos inspirar em campos diversos que pensam modelos de produção alimentar e animal mais sustentáveis para todas nós; como o ecofeminismo, saberes indígenas, feminismo comunitário, veganismo feminista (PAREDES, 2010). A educação ambiental anti-colonial, assim, pode ser um dispositivo de transformação social em que os seres humanos possam estabelecer formas menos destrutivas de relação com o meio ambiente. É preciso, nessa direção, que construamos condições de que o Brasil possa reencontrar em saberes e fazeres latino-brasileiros uma perspectiva que possa colocar resistência às formas violentas de utilitarismo do planeta Terra. É preciso agregar valores agroecológicos e comunitários que possam colaborar na construção de um mundo menos androcêntrico e antropocêntrico (DI CIOMMO, 2003).

Ao encontro do que sustentou como narrativa para sua eleição, Bolsonaro escolhe como Ministro do Meio Ambiente Ricardo Salles, filiado ao Partido Liberal que, atualmente, é deputado federal por São Paulo. Salles, em reunião ministerial do dia 22 de abril de 2020, no auge da pandemia e do isolamento social, alertou os ministros sobre o que considerava ser uma oportunidade trazida pela pandemia da Covid-19. Em vídeos publicizados, foi possível assistir ao ministro afirmando que se deveria aproveitar que a sociedade e a mídia se encontravam às voltas com a cobertura internacional acerca do novo coronavírus para, então, mudar regras ambientais que poderiam ser antipopulares. Em suas palavras, "pre-

cisa ter um esforço nosso aqui, enquanto estamos nesse momento de tranquilidade no aspecto de cobertura de imprensa, porque só se fala de Covid, e ir passando a boiada, e mudando todo o regramento (ambiental), e simplificando normas".

O ministro, desde o início do seu mandato, acumulou uma série de medidas que dificultavam a aplicação de multas à crimes ambientais. Ele, também, intencionou (ainda que essa medida tenha sido barrada pela justiça) transferir gestões do Ministério do Meio Ambiente para o Ministério da Agricultura e, por fim, facilitou ocupações urbanas em áreas, historicamente, de proteção ambiental para atender a setores econômicos e mercadológicos.

Na direção contrária, muitos dos conhecimentos de povos indígenas e quilombolas retomam o fato de que mais do que uma coexistência, há uma co-constituição ontológica entre seres humanos e a Natureza. Mas, uma das consequências da modernidade-colonialidade foi nos fazer esquecer, como povo, dessa conexão primitiva. As lógicas coloniais do ser, do saber e do poder levaram-nos a pensar a Terra e seu ecossistema como algo estático e não como um organismo vivo. E, sendo assim, essa postura autoritária em relação à Natureza prediz que a humanidade se encontra acima dos outros seres vivos e que, portanto, ela deve servir aos interesses econômicos dos homens (KRENAK, 2020).

Movimentos como o MST e o Movimento Terra Livre, por exemplo, trazem como pauta central a questão alimentar e territorial como bandeira popular para o direito à moradia, às expressões culturais de povos camponeses e indígenas e à alimentação de qualidade. Elementos, vale dizer, que se encontram colocados como obrigação do Estado brasileiro na Constituição de 1988. É preciso, assim, investir em formas, já existentes, de colaborar para que coletivos rurais, pequenos agricultores, camponeses, quilombolas e indígenas possam tensionar, como garantido por lei, com grileiros e terras improdutivas. É necessário garantir vias institucionais e coletivas de que ninguém mais precise perder a vida por defender a Natureza como um bem-comum e de todos (OLIVEIRA, 2020).

Rompendo, por fim, com o binarismo capitalismo-socialismo, o Brasil pode se valer de projetos psicossociais construídos a partir dos saberes cosmológicos de seus povos tradicionais na direção de respostas anticapitalistas que estejam fora do pacto econômico-político eurorreferenciado (GROSFUGUEL, 2016). Vale a pena, nesse sentido, compreender como as questões da Terra e da Natureza despontam como analisadores do que podemos entender como sendo uma verdadeira cosmofobia. O sintoma cosmofóbico tem operado como uma marca do povo colonialista e tem como um dos seus principais sintomas o medo do sagrado. Esse sintoma tem impedido os latino-brasileiros de tomar o sagrado como fonte de conhecimento, partilha do cuidado e dos espaços e, conseqüentemente, como processo revolucionário (SANTOS, 2020).

É preciso tomar um cuidado para que não façamos uma sobreposição entre as diversidades dos sistemas religiosos e a matriz eurocristã monoteísta colonial que se hegemonizou como modelo de "religião oficial" do mundo ocidentalizado. Para entender a cosmofobia como um problema colonial é fundamental compreender a trajetória das suas *vítimas* e para isso podemos tomar como ponto de partida a expulsão de Adão e Eva do Jardim do Éden.

esse deus da Bíblia do colonialista – melhor dizendo, eurocristão monoteísta – desterritorializou um povo. Se ele amaldiçoou a terra para aquele povo, este povo não poderia nem tocar naquela terra. Se ele disse que aquela terra estava oferecendo ervas daninhas e espinhos, ele disse que aquele povo não podia comer nem dos frutos, nem das folhas, nem de nada que aquela terra oferecia. Se ele disse que aquele povo tinha que comer com a fadiga do suor do seu rosto, nesse momento ele criou o trabalho como ação de

sintetização da natureza. Ao mesmo tempo ele criou também uma doença que eu chamo de cosmofofia. O medo do cosmo, o medo de deus. Esse povo eurocristão monoteísta se sente desesperado. (SANTOS, 2020: 2-3)

Os ocidentais cristãos são forjados no medo e no desespero de uma terra e de uma Natureza, supostamente, amaldiçoadas. Como esses sujeitos foram proibidos, lá em gênesis, de comer o fruto proibido, eles passaram a ter medo da mata e dos seres da Natureza por temerem ser castigados por uma força superior. E, então, os ocidentais cristãos, por terem esse medo constituinte, destroem o universo. Afinal, todo mundo que tem medo, tenta destruir aquilo que lhe assombra. Por isso mesmo, esses sujeitos têm muita dificuldade em conviver com os saberes biointerativos dos povos indígenas e quilombolas.

Por sua vez, para os saberes tradicionais, o cosmo é formado por todos os elementos do universo. Ao invés de entender a fé como um problema estrutural, desagregador, elitista e patriarcal por essência; é possível pensar que há modelos alternativos de construção de sistemas de crenças religiosas. Nessa perspectiva, podemos pensar em novas afetações, paixões e amores como saída para se construir um novo mundo. Afetações que estejam embebidas em um projeto mais coletivo e comunitário e com um sacerdócio que seja possível a partir da garantia da diversidade e da pluralidade.

Assim, o Sagrado não só pode, como deve ser fonte de conhecimento e processo revolucionário para a reconstrução de um mundo que resista aos infortúnios coloniais. Decolonizar o conhecimento e a sociedade é reeducar a todos nós na relação com o mundo religioso, de modo que o sagrado possa ser uma fonte de produção de conhecimento emancipatório no que tange às questões da Terra e da Natureza.

(Resistir ao) ressentimento conservador cristão

Ressentimento é uma constelação de afetos, posições, sintomas, fantasias: um excesso de memória que amargura. Trata-se de um mal-estar e sofrimento que tem a ver com a própria lógica da modernidade-liberal. Isso porque a modernidade tem nos convocado a responder a essa ideia, em tese, arrojada, de sermos indivíduos potentes, especiais, centrais e imprescindíveis. Cujas natureza humana ideal é fazer com que cada um consiga perdurar o seu destino rumo ao sucesso de si mesmo.

Cada indivíduo é um ser moral que possui direitos derivados de sua natureza humana. Somos indivíduos e somos iguais, fraterno e livres, com direito à propriedade, à segurança, à liberdade e à igualdade. A visão liberal quebrava a estabilidade do mundo, sua hierarquia e suas certezas. O indivíduo estava agora no centro e poderia e deveria se movimentar. (BOCK, 2004: 3)

O que resta ao sujeito diante da sua frustração quando ele não se move diante de suas expectativas prometidas pela modernidade? Vejamos: pelas vicissitudes da vida desamparada e desencontrada com aspectos ideais de existência, o ressentimento é uma resposta narcísica precária que interpreta a falta de reconhecimento e valorização do Outro como um prejuízo gravíssimo. Ao se ver como um justo injustiçado, o ressentido padece com a ausência de valorização pela sua comunidade e, ao mesmo tempo, é incapaz de se mobilizar para sair de sua condição de dor e lamento. Ensimesmado em sua suposta autoridade moral, o ressentido responsabiliza qualquer outro – menos a si mesmo – pelas suas perdas, sofrimen-

tos e agruras da vida. De modo a não precisar prestar contas da sua própria incompletude, incompetência ou falta de agência para mudar suas condições materiais, simbólicas, culturais, subjetivas e históricas de existência (KEHL, 2011).

Há que se ficar claro, no entanto, que o que produz o ressentimento não é a revolta, mas, sim, a submissão. A luta política, o movimento social e militância não são exemplos de posturas ressentidas. Quando um grupo social responde a uma lógica de poder, eles se movimentam na direção de uma revolta vital e justa que pretende mudar uma condição de violência e opressão (KEHL, 2011). Ainda que ressentimentos possam ser mobilizados pela situação colonial que produz sujeitos mortificados do lado colonizado; é certo que o ressentimento é avesso da política. Dessa forma, não devemos, jamais, “ignorar as alianças históricas dos subalternizados que os permitiram construir e inventar outros mundos possíveis marcados por menos violações e violências” (CASTRO e MAYORGA, 2019: 13). Algo que foi possível por meio da coletivização e politização da dor e do ódio rumo à construção de um mundo, radicalmente, justo para todos. E, sendo assim, ainda que sonhos e desejos vingativos possam ser construídos desde mulheres, negros, pobres e LGBTQIA+ direcionados a homens brancos, burgueses e patriarcais; fato é que esses grupos subalternizados têm optado por uma reconstrução da sociedade como um todo. E não por um projeto de extermínio de quem se encontra no poder há séculos.

Curiosamente, o ressentido ao invés de lutar por transformação e se engajar em processos que implicam contradições, autocrítica, sofrimento, responsabilização individual e coletiva; ele opta por não “sujar as mãos”. Afinal, ele fica à espera de uma justiça – muitas vezes, divina - que lhe dê o que sempre, em tese, lhe foi de direito. A aposta do ressentido é que o acaso irá lhe proporcionar o sucesso e as condições de existência dada à sua condição, “naturalmente”, humana.

O cristianismo, nessa direção, defende que a humildade e a benevolência, ainda que tragam sofrimento, é um valor humano superior. Algo que se deve sustentar tendo em vista uma prosperidade em nome de algo ou alguém que reconhecerá, em você, um valor. Ou seja, o ressentimento, embebido por uma cosmologia cristã, comum aos ambientes colonizados da América Latina, cria uma horda de fracos voluntários. E, a partir dessa covardia moral, o sujeito se constrói fraco porque é, supostamente, muito bom, acima da moral e dos bons costumes. Por outro lado, quem é forte, é tomado como um sujeito do mal através do maniqueísmo moral do qual o ressentimento goza. A demanda principal do ressentido, nesse sentido, é permanecer fraco, vítima (identificado ao cidadão bom). Pois dessa forma, ele jamais se esforça em seu fortalecimento. Mas reivindica, no sentido contrário, que aquele que, supostamente, tirou-lhe o que lhe era garantido, deixe de ser forte (KEHL, 2011).

Não poderia estar aí, também, algumas chaves teóricas que colaborariam para interpretar o projeto de vingança, ódio e extermínio das divergências como uma forma de ato bolsonarista? O que se pretende, por exemplo, ao questionar a legitimidade-humanidade de relações afetivo-sexuais LGBTQIA+? Por que exterminar travestis e transexuais com requintes de crueldade é uma prática comum? Em julho de 2023, André Valadão, apoiador de Bolsonaro e herdeiro da Igreja Batista da Lagoinha, durante pregação em uma filial dos EUA, relaciona o casamento homoafetivo à sexualização de crianças. Como se isso não fosse o bastante, ao citar um trecho bíblico de Gênesis, ele extrapolou todos os limites da “liberdade de expressão”. Em trecho transmitido ao vivo pelas redes sociais, o pastor diz “Aí Deus fala: ‘não posso mais, já meti esse arco-íris aí, se eu pudesse eu matava tudo e começava tudo de novo. Mas já prometi pra mim mesmo que não

posso, então agora tá com vocês””. Diante dessa atmosfera, parece-nos que reafirmar um pacto conservador, embebido em moralidade cristã, quer fazer falar algo como “Não revele, para mim, que eu renunciei à liberdade. Eu te odeio e eu te extermino para não ver que outro mundo – do qual eu abdiquei – é possível”.

Quanto mais assistimos a espetáculos de mortes sem sentido, de violência e crueldade aleatórias, mais medo sentimos em nosso dia a dia. Não podemos abraçar um estranho com amor, pois tememos o estranho. Acreditamos que o estranho é um mensageiro da morte que deseja a nossa vida (HOOKS, 2020: 223-4)

Assim, o conservadorismo cristão tem operado como uma espécie de ode à humilhação de si mesmo por meio de um ressentimento contra àqueles que, situados em um lugar inferior aos cristãos na desigualdade social, não se deixam humilhar. Nesse sentido, o conservadorismo que prescreve condutas morais e expectativas estéticas, corpóreas e sexuais universalistas congrega, em si mesmo, uma grande contradição. Se a sexualidade, o desejo, o corpo e o gênero fossem tão naturais – e/ou divinos – no desenvolvimento humano; seriam necessários tantos mecanismos narrativos, legislativos e religiosos de controle? Não poderíamos deixar, apenas, que a, suposta natureza humana, seguisse seu curso?

Essas reflexões nos parecem ganhar mais envergadura crítica à medida em que localizamos como o cristianismo, católico ou evangélico, tem colaborado – por meio midiáticos tradicionais e informais, controle de redes de TV populares, a realização de missas, cultos e células capilarizadas desde os centros até as periferias urbanas e, por fim, a partir da própria bancada evangélica – o fomento à ideia de uma diferença-inimizade que precisa ser extirpada do território nacional.

Muito embora o sucesso eleitoral do bolsonarismo esteja para além da questão religiosa, é inegável que o discurso religioso cristão operou como catalizador de afetos traduzidos em adesão eleitoral às narrativas bolsonaristas. Um projeto odioso de eliminação e culpabilização de grupos, historicamente, subalternizados tornou-se projeto do governo e de sua base aliada. Nesse sentido, grupos sociais como brancos (ricos e pobres), cristãos e heterossexuais se perceberam prejudicados por políticas de democratização da sociedade brasileira, como ações afirmativas e cotas para populares, negros, deficientes e mulheres. Bem como houve, também, uma irritação coletiva com outras políticas amplas de reconhecimento e legitimação do sofrimento de coletivos sem muita representação histórica em espaços de poder. Nessa direção, o processo de crítica à democracia liberal, que pretendia torná-la mais democrática mobilizou, no sentido contrário, afetos e paixões tristes e violentas. A extrema direita, portanto, ao entoar “somos todos iguais” – sem de fato, esforçar-se nessa justiça restaurativa e equitativa de acessos, direitos civis, sociais e políticos – produz a ideia de que há, de um lado, um cidadão de bem: um grupo que é apresentado como totalidade boa e homogênea. Do outro lado, por sua vez, haveria uma elite política, cultural e acadêmica-intelectual que ameaça às conquistas liberais, burguesas e ocidentais (GRACINO JUNIOR, GOULART e FRIAS, 2021).

Paralelamente, a ética protestante ocasiona a emergência de um contexto propício de legitimidade social da modernidade-liberal burguesa. Com isso, quer-se dizer que o protestantismo, aloca o trabalho como objetivo primordial da vida na Terra, naturalizando-se, assim, a exploração e a pauperização como caminhos de salvação divina em vida presente. A “Teologia da Prosperidade”, nesse sentido, postula que os verdadeiramente fiéis a Deus devem gozar de uma condição plena e próspera de vida por meio do esforço individual e da entrega de si a esse Deus provedor. Dessa forma, ainda sem muitas possibilidades históricas e materiais,

negros e favelados, principalmente, são fomentados a acreditar em suas capacidades e buscar desenvolvê-las com a finalidade de “vencer na vida” (PINTO, 2012)

Algumas Igrejas - como Universal do Reino de Deus (Rio de Janeiro, 1980), Internacional da Graça de Deus (1980, Rio de Janeiro) e Comunidade Evangélica Sara Nossa Terra (1976, Goiás) – radicalizam o caráter teológico da prosperidade por meio da máxima que diz “é dando que se recebe”. Em paralelo, essas igrejas produzem um grande apelo emocional, teatral e, supostamente, milagroso como instrumento para converter novos fiéis e usar intensamente a mídia para propagação dessa doutrina (PINTO, 2012). Em tempos de fake News, como instrumento de disputa selvagem da política institucional, o conservadorismo cristão tem se utilizado de determinadas imagens para fomentar o caos, o pânico e tentativa de se fazer eliminar a diversidade constituinte da sociedade brasileira.

Imagens (reais e fictícias) de fetos e de mulheres em situação de aborto; utilização de crianças atuando como se fossem sobreviventes de abortos induzidos; admiração à semântica e à estética de crianças e jovens, radicalmente, evangélicos por meio de seus relacionamentos castos, cabelos escovados, saias e calças sociais que não chamem a atenção para o pecado. Todas essas narrativas são, comumente, utilizadas para que o bolsonarismo se pretenda defensor dos valores e dos bons costumes em contraposição a todo esses outros grupos que chegaram ao poder por meio de iniciativas mais inclinadas à social-democracia e à centro-esquerda brasileira.

Mais do que isso, essas novas igrejas evangélicas são bem-sucedidas em virtude de se apresentarem como possibilidade de saída para questões, sintomas e problemas experienciados por uma juventude pobre, negra e favelada, comumente, vinculada ao tráfico de entorpecentes, à mendicância, ao baixo acesso cultural e à ausência de emprego. Há, aqui, uma reatualização do mito da juventude pobres e preta como grupo de alta periculosidade, sem com isso levar em consideração a reprodução social dos efeitos de poder da colonialidade (SILVA JUNIOR e MAYORGA, 2021).

Se a população negra só foi, formalmente, liberta em 1888, isso não significou que a sociedade brasileira, dali em diante, aprendeu a desejar e querer negros em locais que antes eram, apenas, para brancos. A população negra permaneceu indesejada e associada a qualquer marcador social, menos a uma condição humana mínima que pudesse ser compartilhada com outros que já tinha status de humanidade como os luso-brasileiros não miscigenados. Ou seja, ainda com a ideia formal de igualdade a partir da construção dos princípios liberais e republicanos brasileiros, os/as negros/as continuaram em situações de exclusão. Não sendo incluídos como sociedade civil, mão-de-obra e sem indenização pelos séculos de exploração e maus tratos que receberam no país; a maioria dos/das negros/negras no país foram lançados à própria sorte em uma país devastado por séculos de uma semântica colonial e racista.

Isto é, diante da ausência do Estado liberal nas periferias e de um processo arbitrário de embraquecimento ideológico e populacional desse mesmo Estado (DOMINGUES, 2002), o cristianismo parece ter disseminado na tecitura social, a possibilidade de que se sonhe, sem engajamento revolucionário, com um mundo, supostamente, melhor. Parece-nos, porém, que essas novas formas religiosas – católicas tradicionais e (neo)pentecostais - têm investido na desumanização de outros grupos sociais para se sentirem melhores.

A criação de um inimigo comum, o Mal encarnado, parece congrega toda a revolta e ódio de parte dos cristãos com o mal-estar causado pelas promessas impossíveis do neoliberalismo e do próprio cristianismo. Assim, se até a década de 80, diferentemente, dos católicos, o meio evangélico não se posicionava politicamente; hoje, eles se exaltam por meio do reconhecimento coletivo, político e institucional de suas histórias. Histórias que despolitizam o debate da desigualdade social, minam as utopias revolucionárias e naturalizam o sofrimento e a dor como condições para o sucesso e a garantia de um lugar ao sol e ao lado de Deus. Algo que a extrema direita faz uso estratégico para a manutenção do status quo da ordem moderno-colonial vigente.

A realidade tal qual ela se apresenta revela que a história contada pela extrema direita faz efetivamente mais sentido para a maioria populacional do que qualquer coisa que a esquerda esteja dizendo. Isso acontece porque a história que a extrema direita conta corresponde de maneira mais clara ao dia a dia da maioria das pessoas; ela ressoa na experiência vivida. Para muita gente, ouvir que a vida é uma sequência de escolhas difíceis em meio a uma luta mortal por recursos escassos não parece nem um pouco exagerado. Mais: essa narrativa faz eco ao efeito disciplinador que suas experiências de vida efetivamente têm – o sentimento profundamente enraizado de que aquilo que se tem é o limite do possível e que não há como mudar os fatos fundamentais do modo como vivemos. Esta é a grande ironia e o principal paradoxo da política da extrema direita: o que ela propõe é uma forma extremamente conformista de revolta (NUNES, 2022: 63)

É nesse contexto epistêmico, político e ontológico que o ressentimento bolsonarista-cristão-moderno-colonial-ocidental se alicerça. Reage-se contra o comum e o comunitário por meio de desejos nascidos da tristeza, do ódio, do medo, da ambição, da sede de poder, do orgulho, do ciúme, da avareza, da vingança, do remorso e da inveja. De modo que haja aqui uma quebra da potência que unifica a sociedade como um conjunto inseparável pelo bem comum (SAWAIA, ALBUQUERQUE e BUSARELLO, 2018). As violências coloniais, nesse sentido, podem não habitar as produções humanas em si – como as religiões – mas, ganham espaço, sobretudo, onde não há compromisso ético com o bem comum (HOOKS, 2021).

Na direção contrária, a ilusão do sujeito médio brasileiro de ser um outro impossível é o que parece, portanto, o mover em uma busca pouco autêntica e, sobretudo, balizada por princípios cosmopolíticos estadunidenses e europeus. Não será o momento de retomarmos, por exemplo, aos modos do Xirê dos terreiros⁷ e das rodas de capoeira uma disposição sagrada afroreferenciada e popular que possa permitir às populações negras, pobres e faveladas um encontro mais dançante e libertador consigo mesmas? (CASTRO, DUTRA, BORGES, FERREIRA e MAYORGA, 2020) Um encontro cosmológico cujo movimentar constante do corpo e do saber possam se expressar sem tantas amarras, cintos, presilhas e pranchas de alisamento? Assim, sugere-se que possamos investir nas memórias e nos saberes que se fazem presentes, em ancestralidade, nas populações negras e pobres desse Brasil como combate sistemático ao embranquecimento genocida que essa nação tem utilizado como projeto de “todos”. As religiões de matriz afro-brasileiras, sem que sejam resposta única e universal fundamentalistas, podem fomentar potências de vida em povos diaspóricos que se encontram entristecidos e atravessados por uma falta de amor e reciprocidade em Terra.

⁷ Expressão em iorubá que significa dança ou roda. Nos rituais de candomblé, as cantigas de Xirê acontecem no início de cada celebração do terreiro com o intuito de convocar os orixás para a festa.

No Brasil Colonial e Imperial a Igreja Católica foi parte do Estado e com justificativas salvacionistas, por meio do batismo e do resgate da alma, apoiou o extermínio de indígenas e negros do território brasileiro. O outro lado dessa moeda aponta, por exemplo, para os ataques aos terreiros de matriz africana protagonizados por cristão das periferias urbanas dos tempos de hoje (OLIVEIRA, 2015).

Se a modernidade, então, é, aparentemente, um avanço em relação aos sistemas econômico-políticos anteriores; a expectativa de que isso acontece magicamente ou de forma natural, simplesmente, não se cumpriu. A sociedade e a ciência moderna, por exemplo, ao substituírem o feudalismo e a hegemonia da Igreja Católica, permaneceram tão dependentes de fé e crenças quanto antes (JAGGAR e BORDO, 1997). E aqui, a principal fantasia é a de que a masculinidade branca europeia, como dispositivo subjetivo-epistêmico-cosmológico, é superior a qualquer outra sociedade. Justifica-se, nesse sentido, o projeto secular epistêmico/genocida do ocidente em seu processo de expropriação e violência às tradicionais comunidades latino-brasileiras.

Considerações (sempre) parciais: alguns caminhos analíticos e políticos de combate ao bolsonarismo

Se é verdade que toda dor pode ser suportada se sobre ela puder ser contada uma história (ARENDDT, 2008), é preciso colaborar para que o Brasil elabore seus traumas sócio-históricos e políticos. Isto é, torna-se um ato extraordinário a escolha por uma historiografia que valorize nossos saberes e fazeres tão dispersos no bojo da situação colonial. É curioso que se por um lado, o brasileiro se vê como o avesso do ressentimento - um cidadão alegre, feliz, engraçado, bem-humorado e carnavalesco – o que temos observado é uma ode a um modelo de brasilidade viril, grosseira, autoritária e violenta ao longo dos séculos.

Por meio da naturalização de uma visão estrangeira-colonial acerca do Brasil, recalamos um passado de lutas, revoluções e desejo emancipatório local. Entender a nossa história, nessa direção, é uma forma de rompermos com os restos coloniais. É preciso continuar investindo em grupos sociais, projetos políticos e algumas formas de expressão popular que não imitam o outro (KEHL, 2018); mas que fazem um uso potente, criativo e humanizante da condição do brasileiro desde as suas matrizes que estão para além da modernidade-colonialidade.

Para nós, quilombolas e indígenas, essa é a pauta. Contracolonizar. No dia em que as universidades aprenderem que elas não sabem, no dia em que as universidades toparem aprender as línguas indígenas – em vez de ensinar –, no dia em que as universidades toparem aprender a arquitetura indígena e toparem aprender para que servem as plantas da caatinga, no dia em que eles se dispuserem a aprender conosco como aprendemos um dia com eles, aí teremos uma confluência. Uma confluência entre os saberes. Um processo de equilíbrio entre as civilizações diversas desse lugar. Uma contracolonização. (SANTOS, 2020: 9)

Dessa forma, não nos parece haver saída para os efeitos da colonização latino-brasileira por meio de estratégias liberais e modernas – atualizada pelo bolsonarismo – justamente porque a modernidade é a própria colonialidade em seu lado escuro (MIGNOLO, 2017). Precisamos, nesse sentido romper com a dicotomia entre a esquerda e direita ocidentalizada. De modo que possamos apostar em saídas pluriépistemológicas que representem, em instâncias de poder, a diversidade da brasilidade local.

Não trato povos e comunidades tradicionais como categorias marxistas: como trabalhadores, desempregados ou revolucionários. Essa linguagem não é nossa. Essa linguagem é euro-cristã-colonialista (...) E o que é contracolonizar? É reeditar as nossas trajetórias a partir das nossas matrizes. E quem é capaz de fazer isso? Nós mesmos! Só pode reeditar a trajetória do povo quilombola quem pensa na circularidade e através da cosmovisão politeísta. (SANTOS, 2020: 9)

Ora, reagir à modernidade-colonialidade, de dentro dela, é ainda permanecer na reiteração de sua semântica e reproduzir forças destrutivas do antagonista político dos quais discordamos. O Brasil, pelo contrário, pode recuperar a sua força – não a mitológica da ‘ordem e do progresso’ da bandeira nacional –; mas a do caos que alimenta o caldeirão pulsional da justiça de um povo diverso e resistente. Para que insistir na busca de um puritanismo europeu e norte-americano que jamais combinará com nossas Pombas-Giras⁸?

Na direção contrária, é preciso reconhecer a infinidade de pretos e pardos sob o signo da denominação neopentecostal no Brasil atual. Se apostarmos no poder de agência das populações negras, faveladas e pobres na escolha do que é melhor para si mesmas; é preciso se perguntar por que sujeitos se vinculam a essas igrejas que nos parecem tão pouco implicadas com o anticolonialismo. Por onde se amarra o laço do povo preto brasileiro com as religiões (neo)pentecostais para além de um desejo de branqueamento? (PROJETO QUIRINO, 2022)

Aposta-se, aqui, então, que a africanidade, de alguma maneira, atravessa a performance dessas religiões que valorizam a utilização do corpo e da experiência de transe ao ser tomado pelo Espírito Santo. Há uma semântica comum desse fenômeno cristão evangélico com as religiões de matriz africana que incorporam caboclos e orixás por meio do *contato com o sobrenatural através da incorporação de entidades espirituais nos iniciados que, momentaneamente, despojados de suas características individuais, passam a agir sob a influência daquelas entidades* (MAGNANI, 1986: 60; OLIVEIRA, 2015; PROJETO QUIRINO, 2022). No entanto, ainda que haja uma possível africanidade comum entre cosmologias que deslizam entre o axé e o amém, uma das evidências de que o colonialismo foi bem-sucedido é, justamente, cindir os negros em grupos distintos e inimigos. Perde-se, então, a solidariedade étnico-racial afro-referenciada e regozija-se o projeto racista-colonial.

Diante desse cenário, é preciso continuar a investir em afetos, políticas e projetos decoloniais para rompermos com essa invasão galopante de um conservadorismo colonial. Urge, por fim, resgatarmos a *Abya Yala*⁹ e os *aquilombamentos* que habitam as fronteiras dos nossos traumas coloniais e das nossas lutas e revoluções como povo. Negar quem somos para ficarmos reféns do que desejam para nós é o caminho mais, subjetiva e politicamente, tortuoso que pode haver. Se as armas do colonizador não desmantelam a Casa Grande, serão dos grotões indígenas, dos saberes tradicionais e das cosmo-epistemologias emancipatórias afroreferenciadas que podemos achar pistas de um novo Brasil.

⁸ Pomba gira é uma entidade espiritual da Umbanda e do Candomblé, considerada a mensageira entre o mundo dos orixás e a Terra.

⁹ Abya Yala vem sendo usado como uma autodesignação dos povos originários do continente como contraponto a América. Na língua do povo Kuna, significa Terra madura, Terra Viva ou Terra em florescimento.

Recebido em 31 de maio de 2023.

Aceito em 1 de agosto de 2023.

Referências

ADORNO, T. W. *Ensaio sobre Psicologia Social e Psicanálise*. São Paulo: UNESP, 2007.

ALVES, Cândida Beatriz; DELMONDEZ, Polianne. Contribuições do pensamento decolonial à psicologia política. *Revista Psicologia Política*, 26 (34): 647-661, 2015.

ANZALDÚA, Gloria. La conciencia de la mestiza: rumo a uma nova consciência. *Estudos Feministas*, 13 (1): 704-719, 2005.

ARENDDT, Hannah. *Homens em Tempos Sombrios*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

ARENDDT, Hannah. *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

AVRITZER, Leonardo. O pêndulo da democracia no Brasil: uma análise da crise 2013-2018. *Novos estudos CEBRAP*, 37 (2): 273-289, 2018.

BOCK, Ana Mercês Bahia. A perspectiva histórica da subjetividade: uma exigência para a psicologia atual. *Psicologia para América Latina*, 1 (1), 2004.

BOITO JR, Armando. A crise política do neodesenvolvimentismo e a instabilidade da democracia. *Revista Lumen*, 2 (3), 2017.

CARVALHO, Isabel Cristina Moura. Biografia, identidade e narrativa: elementos para uma análise hermenêutica. *Horizontes antropológicos*, 9 (19): 283-302, 2003.

CASTRO, Ricardo Dias; MAYORGA, Claudia. Decolonialidade e pesquisas narrativas: contribuições para a Psicologia Comunitária. *Pesquisas e Práticas Psicossociais*, 14 (3): 1-18, 2019.

CASTRO, Ricardo Dias; DUTRA, Juliana Cabral de Oliveira; BORGES, Larissa Amorim; FERREIRA, Fernando Lana; MAYORGA, Claudia. “Psicologia Social do Racismo: uma experiência de resistência Feminista Decolonial”. In: OLIVEIRA, Érika Cecília Soares; MESQUITA, Marcos Ribeiro; SOUZA, Tatiana Machiavelli Carmo (orgs.). *Psicologia e Feminismos: experiências de resistência em tempos neoconservadores*. Maceió: EDUFAL, 2020. pp. 17-43.

CESARINO, Letícia. Como vencer uma eleição sem sair de casa: ascensão do populismo digital no Brasil. *Internet & Sociedade*, 1 (1): 91-120, 2020.

- CHAUÍ, Marilena. A não-violência do brasileiro, um mito interessantíssimo. *Almanaque. Cadernos de Literatura e Ensaio Brasiliense*, 11: 16- 24, 1980.
- COLLINS, Patricia Hill. Aprendendo com a outsider within. *Sociedade e Estado*, 31 (1): 99-127, 2016.
- DAHIA, Sandra Leal de Melo. Da obediência ao consentimento: reflexões sobre o experimento de Milgram à luz das instituições modernas. *Sociedade e Estado*, 30 (1): 225-241, 2015.
- DI CIOMMO, Regina Célia. Relações de gênero, meio ambiente e a teoria da complexidade. *Estudos Feministas*, 11 (2): 423-443, 2003.
- DOMINGUES, Petrônio José. Negros de almas brancas? A ideologia do branqueamento no interior da comunidade negra em São Paulo, 1915-1930. *Estudos afro-asiáticos*, 24 (3): 563-600, 2002.
- FERES JÚNIOR, João. Aspectos semânticos da discriminação racial no Brasil: para além da teoria da modernidade. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 21 (61): 163-176, 2006.
- GRACINO JUNIOR, Paulo; GOULART, Mayra; FRIAS, Paula. “Os humilhados serão exaltados”: ressentimento e adesão evangélica ao bolsonarismo. *Cadernos Metrópole*, 23 (31): 547-580, 2021.
- GROSGOUEL, Ramón. A estrutura do conhecimento nas universidades ocidentalizadas: racismo/sexismo epistêmico e os quatro genocídios/epistemicídios do longo século XVI. *Sociedade e Estado*, 31 (1): 25-49, 2016.
- JAGGAR, Alison M.; BORDO, Susan R. *Gênero, corpo, conhecimento*. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1997.
- HASLAM, S.-Alexander; REICHER, Stephen-D. Visión crítica de la explicación de la tiranía basada en los roles: pensando más allá del Experimento de la Prisión de Stanford. *Revista de Psicología social*, 19 (2): 115-122, 2004.
- HELLER, Ágnes. “De la hermenéutica en las ciencias sociales a la hermenéutica de las ciencias sociales”. In: HELLER, Ágnes; FEHÉR, Ferenc (orgs.). *Políticas de la postmodernidad. Ensayos de crítica cultural*. Barcelona: Península, 1989. pp. 52-100.
- HOOKS, bell. *Tudo sobre o amor: novas perspectivas*. São Paulo: Elefante, 2020.
- JACÓ-VILELA, Ana Maria; DEGANI-CARNEIRO, Filipe; OLIVEIRA, Dayse de Marie. A formação da psicologia social como campo científico no Brasil. *Psicologia & Sociedade*, 28 (3): 526-536, 2016.
- KEHL, Maria Rita. *Bovarismo brasileiro*. Rio de Janeiro: Boitempo Editorial, 2018.
- KEHL, Maria Rita. *Ressentimento*. Rio de Janeiro: Boitempo Editorial, 2020.
- KRENAK, Ailton. *O amanhã não está à venda*. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.
- LANE, Silvia. *O que é psicologia social*. São Paulo: Brasiliense, 2017.
- LORDE, Audre. “As ferramentas do senhor nunca derrubarão a casa-grande”. In: *Irmã Outsider*. Belo Horizonte: Autêntica, 2019. pp. 137-142.

LUGONES, María. “Colonialidad y género”. In: CAIRO, Eriberto; GROSGO-GUEL, Ramón. *Descolonizar la modernidad, descolonizar Europa*. Madrid: IE-PALA, 2010.

LUGONES, María. Rumo a um feminismo descolonial. *Estudos Feministas*, 22 (3): 935-952, 2014.

MAGNANI, José Guilherme Cantor. *Umbanda*. São Paulo: Ática (Série Princípios, V. 34), 1986.

MAIA, João Marcelo E. Ao sul da teoria: a atualidade teórica do pensamento social brasileiro. *Sociedade e estado*, 26 (2): 71-94, 2011.

MARTÍN-BARÓ, Ignácio. O papel do psicólogo. *Estudos de psicologia* (Natal), 2 (1): 7-27, 1997.

MELO, Armando Sérgio Emerenciano de; MAIA FILHO, Osterne Nonato; CHAVES, Hamilton Viana. Lewin e a pesquisa-ação: gênese, aplicação e finalidade. *Fractal: Revista de Psicologia*, 28 (1): 153-159, 2016.

MIGNOLO, Walter D. Colonialidade: o lado mais escuro da modernidade. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 32 (94): 2017.

NUNES, Rodrigo. Do transe à vertigem: ensaios sobre bolsonarismo e um mundo em transição. São Paulo: UBU Editora, 2022.

NUNES, Rodrigo. “O presente de uma ilusão: Estamos em negação sobre o negacionismo?” In: Do transe à vertigem: ensaios sobre bolsonarismo e um mundo em transição. São Paulo: UBU Editora, 2022.

OLIVEIRA, Ariovaldo Umbelino. (org.). *A grilagem de terras na formação territorial brasileira*. São Paulo: FFLCH, 2020.

OLIVEIRA, Marco Davi. *A religião mais negra do Brasil: por que os negros fazem opção pelo pentecostalismo?* *Ultimato*, 2015.

PAREDES, Julieta. “Hilando fino desde el feminismo indígena comunitário”. In: MIÑOSO, Y. Espinosa (comp.). *Aproximaciones críticas a las prácticas teórico-políticas del feminismo latinoamericano*. Buenos Aires: En la Frontera, 2010. pp. 117-120.

PINTO, Geise Pinheiro. *Juventude e Pentecostalismo: participação social em contexto de favela*. Dissertação, Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2012.

PROJETO QUIRINO: *Episódio 6. A cor dos Faraós*. [Locução de]: Tiago Rogero. Rio de Janeiro: Rádio Novelo, 6 ago. 2022. Podcast. Disponível em: <https://open.spotify.com/episode/oQxvqPrSRXYwLTuAB4hz7Z?si=CubpYn-xKRfeLKBocCTdPVA>. Acesso em: 16 mai. 2023.

SALES JR., Ronaldo. Democracia racial: o não-dito racista. *Tempo social*, 18: 229-258, 2006.

SANTOS, Antônio Bispo. Somos da terra. *Piseagrama*, 12, 2020.

SAWAIA, Bader Sawaia; ALBUQUERQUE, Renan; BUSARELLO, Flávia. *Afeto & comum: reflexões sobre a práxis psicossocial*. São Paulo: Alexa Cultural, 2018.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. *Sobre o autoritarismo brasileiro*. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

SCHWARCZ, Lilia Moritz; STARLING, Heloisa Murgel. *Brasil: uma biografia*. São Paulo: Companhia das Letras, 2018.

SHIRAKAVA, Rafael da Silva; DIONISIO, Gustavo Henrique. Psicanálise e autoritarismo: articulações entre unheimliche em Freud e fascismo em Adorno e Horkheimer. *Revista Psicologia Política*, 21 (50): 103-119, 2021.

SILVA JUNIOR, Paulo Roberto; MAYORGA, Claudia. Análise Lexical sobre o/a Jovem Nem-Nem no Documento Trabalho Decente e Juventude/OIT. *Revista Subjetividades*, 21 (3): 1-14, 2021.

SILVA, Danillo da Conceição Pereira. Embates semiótico-discursivos em redes digitais bolsonaristas: populismo, negacionismo e ditadura. *Trabalhos em Linguística Aplicada*, 59 (2): 1171-1195, 2020.

SKIDMORE, Thomas E. *Preto no branco: raça e nacionalidade no pensamento brasileiro*. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

SPINK, Peter Kevin. Pesquisa de campo em psicologia social: uma perspectiva pós-construcionista. *Psicologia & Sociedade*, 15 (2): 18-42, 2003.

TADEI, Emanuel Mariano. A mestiçagem enquanto um dispositivo de poder e a constituição de nossa identidade nacional. *Psicologia: ciência e profissão*, 22 (4): 2-13, 2002.

Agonísticas cosmológicas: uma genealogia do feitiço capitalista lançado pelos militares aos povos Yanomami

Jésio Zamboni¹

Universidade Federal do Espírito Santo

Pablo Ornelas Rosa²

Universidade Vila Velha

Aknaton Toczek Souza³

Universidade Católica de Pelotas

Pedro Augusto Costa Bordallo⁴

Universidade Vila Velha

Resumo: A partir da noção nietzscheana de genealogia, mobilizada por meio da analítica foucaultiana para tratar de um campo agonístico caracterizado por duas cosmologias em embate, propomos uma análise dos discursos proferidos por representantes das forças armadas brasileiras contra os povos Yanomami. Para isso, adotamos a perspectiva de Davi Kopenawa e Bruce Albert na compreensão do feitiço capitalista.

Palavras-chave: perspectivismo; cosmologia; feitiçaria; Jair Bolsonaro; militares.

¹ Professor adjunto no Departamento de Psicologia e professor permanente no Programa de Pós-Graduação em Psicologia Institucional da Universidade Federal do Espírito Santo. Possui Graduação em Psicologia (2008), mestrado em Psicologia Institucional (2011) e doutorado em Educação (2016) pela Universidade Federal do Espírito Santo.

² Doutor em Ciências Sociais pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC/SP), com estágio pós-doutoral em Sociologia pela Universidade Federal do Paraná (UFPR), em Saúde Coletiva e em Psicologia pela Universidade Federal do Espírito Santo (UFES). Professor permanente nos Programas de Pós-Graduação em Sociologia Política e em Segurança Pública da Universidade Vila Velha (UVV).

³ Doutor em Sociologia pela Universidade Federal do Paraná (UFPR), com estágio pós-doutoral em Sociologia Política pela Universidade Vila Velha (UVV) e doutorando em Direito (UFPR). Professor do Programa de Pós-Graduação em Política Social e Direitos Humanos da Universidade Católica de Pelotas.

⁴ Graduado em Relações internacionais pela Universidade Vila Velha - UVV, tendo sido bolsista de Iniciação Científica com pesquisa sobre a relação entre o governo Bolsonaro e os povos Yanomami.

Cosmological agonistics: a genealogy of the capitalist spell cast by the military on the Yanomami peoples

Abstract: Based on the Nietzschean notion of genealogy, mobilized through Foucault's analysis to address an agnostic field characterized by two clashing cosmologies, we propose an analysis of the speeches given by representatives of the Brazilian armed forces against the Yanomami peoples. For this, we adopted the perspective of Davi Kopenawa and Bruce Albert in understanding of the capitalist spell.

Keywords: perspectivism; cosmology; witchcraft; Jair Bolsonaro; military.

Agonismos cosmológicos: una genealogía del hechizo capitalista lanzado por los militares sobre los pueblos Yanomami

Resumen: A partir de la noción nietzscheana de genealogía, movilizada a través del análisis de Foucault para abordar un campo agonista caracterizado por dos cosmologías enfrentadas, proponemos un análisis de los discursos pronunciados por representantes de las fuerzas armadas brasileñas contra los pueblos Yanomami. Para ello, adoptamos la perspectiva de Davi Kopenawa y Bruce Albert en la comprensión del hechizo capitalista.

Palabras clave: perspectivismo; cosmología; brujería; Jair Bolsonaro; militar.

A violência e a opressão promovidas contra os povos originários no Brasil é uma questão que remonta aos tempos da invasão portuguesa em 1500, perpassando por toda a história do país. Isso ocorre porque esse tipo de conduta foi sendo paulatinamente perpetrado pelos colonizadores desde a sua chegada a este território, principalmente a partir da mobilização de certo pensamento etnocêntrico, que compreendia os povos originários como seres inferiores por comparação àqueles que eram orientados por uma cosmologia cristã, patriarcal e mercantilista, necessitando, portanto, que estes fossem convertidos em brancos⁵, para que pudessem superar sua suposta condição de inferioridade econômica, política, racial, cultural e espiritual.

Nesse sentido, é importante destacar que a noção de cosmologia utilizada em nossas ponderações se fundamenta na compreensão de Philippe Descola (2016), que a concebe enquanto uma visão de mundo, ou seja, situando-a como a maneira como pensamos que o mundo que tomamos como referência está devidamente organizado. Segundo o autor,

quando afirmamos que o mundo se compõe de entidades naturais, de humanos e de objetos artificiais, enunciamos os princípios de uma cosmologia particular, isto é, da nossa. Outros povos não estabelecem tais distinções e veem o mundo segundo outras cosmologias. (DESCOLA, 2016: 47)

A partir deste apontamento proferido por Davi Kopenawa e Bruce Albert (2015), encontramos a persistência de duas cosmologias conflitantes no Brasil do século XXI, que assumem perspectivas distintas acerca dos direitos dos povos Yanomami existirem e terem suas terras devidamente demarcadas. De um lado, temos uma cosmologia ocidental, que foi atualizada por representantes das forças armadas brasileiras e que se reconhece conservadora, cristã, liberal e evolucionista (PAIVA e CAMPOS, 2022; MENNA BARRETO, 1995); caracterizando-se pela atualização de certa herança colonial, que ainda se faz presente por meio de seus três principais modos de dominação: o patriarcado, o racismo e o capitalismo (SANTOS, 2022). De outro lado, temos uma crítica contumaz à série de violências perpetradas historicamente por essa cosmologia colonial contra os povos originários, na iminência de impor um padrão existencial com viés patriarcal, cristão, racista, sexista, cisheteronormativo e capitalista, que nega a diversidade de formas de ser e modos de existir que escapem à sua dominação religiosa, política, econômica, racial, cultural e de gênero.

⁵ O ideal do “branqueamento” teria surgido como “teoria peculiar ao Brasil” (SKIDMORE, 1976: 81) ou, ainda, como um processo mais abrangente, envolvendo “muitos outros países latino-americanos nos séculos XIX e XX” (STEPAN, 2014: 113), produzindo um pensamento eugenista, visando “melhoria da raça”, próprio às problemáticas das elites intelectuais do sul global preocupadas com as questões da afirmação nacional e da miscigenação racial. Esta, no contexto brasileiro, resolve-se como solução: articula-se uma série de debates teóricos e estratégias políticas no sentido de orientar a miscigenação no sentido do embranquecimento como afirmação nacional.

No entanto, antes de darmos continuidade às nossas ponderações, é necessário destacar que a emergência de certo conservadorismo tecnopolítico à brasileira, capitaneado por Olavo de Carvalho a partir dos anos 1990, produziu um alinhamento entre integrantes das forças armadas, institutos liberais, grupos religiosos de tradição cristã etc., conduzindo discursos de caráter político, econômico e cultural, que forjaram o governo de Jair Bolsonaro (ROSA 2022), retomando em muitos aspectos o legado da ditadura civil-empresarial-militar iniciada no Brasil em 1964, incluindo os discursos anti-indigenistas. Esse declínio das pautas que envolvem a garantia de direitos fundamentais aos povos indígenas, e que foi agravado neste governo, é algo extremamente preocupante, pois coloca em risco a vida material e imaterial de uma parte significativa da população brasileira, tendo em vista os seus efeitos genocidas, ecocidas e etnocidas.

Segundo Pierre Clastres (2004: 83),

o termo etnocídio aponta não para a destruição física dos homens (caso em que se permaneceria na situação genocida), mas para a destruição de sua cultura. O etnocídio, portanto, é a destruição sistemática dos modos de vida e pensamento de povos diferentes daqueles que empreendem essa destruição [...]: os outros são maus, mas pode-se melhorá-los obrigando-os a se transformar até que se tornem, se possível, idênticos ao modelo que lhes é proposto, que lhes é imposto.

Adentrando na questão da relação entre os povos ameríndios e os governos militares, é importante destacar que a ditadura não foi nada amistosa com essa parcela da população. Isso ocorre porque, durante aquele período, houve uma expansão do agronegócio e da mineração em terras indígenas resultando em conflitos territoriais, assim como na intensificação de violações dos direitos destes povos. Os militares também implementaram políticas de integração forçada, buscando suprimir suas identidades, rituais, tradições etc. Isso fica evidente no reaparecimento do *Relatório Figueiredo*, que não apenas apurou as mais diversas formas de corrupção ocorridas durante o período militar no Serviço Nacional do Índio, órgão que antecede a Fundação Nacional do Índio (FUNAI), como também mostrou as matanças de povos inteiros, torturas e toda a sorte de crueldades que foram cometidas contra indígenas no país, principalmente pelos grandes proprietários de terras e por agentes do Estado⁶.

Sendo assim, não há como deixar de reconhecer que a relação entre governo Bolsonaro e os povos indígenas foi fortemente marcada por uma retórica anti-indigenista, voltada à promoção da exploração comercial de suas terras⁷. O ex-presidente e membros do seu governo fizeram diversas declarações públicas que diminuía a importância dos direitos indígenas, na defesa veemente da exploração dessas terras sob a justificativa de que sua adesão ao capitalismo beneficiaria economicamente o país. Desse modo, talvez a pergunta que mais evidencie a cosmologia colonial fomentada na paixão pela mercadoria em sua relação com o feitiço do capitalismo seja: “O que fazem os brancos com todo esse ouro? Por acaso, eles o comem?” (KOPENAWA e ALBERT, 2015: 407). Para responder à questão a partir de uma perspectiva orientada pela cosmologia Yanomami, é importante compreender que

No começo, a terra dos antigos brancos era parecida com a nossa. Lá eram tão poucos quanto nós agora na floresta. Mas seu pensamento foi se perdendo cada vez mais numa trilha escura e emaranhada. Seus antepassados mais sábios, os que *Omama* criou e a

⁶ O *Relatório Figueiredo* encontra-se disponível em: <https://www.ufmg.br/brasildoc/temas/5-ditadura-militar-e-populacoes-indigenas/>. Acesso em 10/05/2023.

⁷ Em relação a exploração das terras indígenas no governo Bolsonaro, sugerimos o documento que se encontra disponível em: <https://www.camara.leg.br/noticias/634893-projeto-do-governo-viabiliza-exploracao-de-minerios-em-terras-indigenas>. Acesso em 10/05/2023.

quem deu suas palavras, morreram. Depois deles, seus filhos e netos tiveram muitos filhos. Começaram a rejeitar os dizeres de seus antigos como se fossem mentiras e foram aos poucos se esquecendo deles. Derrubaram toda a floresta de sua terra para fazer roças cada vez maiores. [...] Puseram-se a desejar o metal mais sólido e mais cortante, que ele tinha escondido debaixo da terra e das águas. Aí começaram a arrancar os minérios do solo com voracidade. [...] Isso os fez esquecer a beleza da floresta. Pensaram: “*Haixopë!* Nossas mãos são mesmo habilidosas para fazer coisas! Só nós somos tão engenhosos! Somos mesmo o povo da mercadoria! Podemos ficar cada vez mais numerosos sem nunca passar necessidade! Vamos criar também peles de papel para trocar!”. [...] Visitando uns aos outros entre suas cidades, todos os brancos acabaram por imitar o mesmo jeito. E assim as palavras das mercadorias e do dinheiro se espalharam por toda a terra de seus ancestrais. É o meu pensamento. Por quererem possuir todas as mercadorias, foram tomados de um desejo desmedido. Seu pensamento se esfumou e foi invadido pela noite. Fechou-se para todas as outras coisas. Foi com essas palavras da mercadoria que os brancos se puseram a cortar todas as árvores, a maltratar a terra e a sujar os rios. Começaram onde moravam seus antepassados. Hoje já não resta quase nada de floresta em sua terra doente e não podem mais beber a água de seus rios. Agora querem fazer a mesma coisa na nossa terra. (KOPENAWA e ALBERT, 2015: 407, grifos dos autores)

É por meio dessa paixão pela mercadoria que o feitiço capitalista atualizado pelos militares pôde ser fabricado e direcionado aos povos Yanomami, motivando a intensificação da exploração de recursos naturais através do garimpo em suas terras, que culminou com o agravamento da contaminação dos rios, peixes, plantas e demais animais. Nesse sentido, foi a fragilização da saúde deste povo em decorrência do contágio da água dos rios com o mercúrio utilizado na extração de minérios como o ouro, que acabou levando o ex-presidente Jair Bolsonaro a ser investigado, por meio de um inquérito que foi aberto pela Polícia Federal com o objetivo de verificar se, de fato, houve crime de genocídio e omissão aos povos Yanomami⁸.

A proposta desse artigo é apresentar uma genealogia (FOUCAULT, 2010) do campo agonístico formado pela cosmologia do feitiço capitalista, lançado pelos militares como um saber oficial ou saber das instituições que se impõe destrutivamente — com viés patriarcal, cristão, evolucionista, racista, sexista, cishetero-normativo e capitalista — sobre os saberes sujeitados ou saberes das pessoas — expressos na defesa da pluralidade de modos de ser e formas de existir presentes na cosmologia Yanomami, principalmente por meio de sua crítica contundente sobre a paixão pela mercadoria (KOPENAWA e ALBERT, 2015) e sua consequente feitiçaria (STENGERS, 2003; STENGERS e PIGNARRE, 2005; VANZOLINI, 2018; SZTUTMAN, 2018).

Uma genealogia do feitiço capitalista

Em seu curso proferido no Collège de France em 1976, intitulado “Em defesa da sociedade”, Foucault (2010: 9) tratou da genealogia como “o acoplamento dos conhecimentos eruditos e das memórias locais, acoplamento que permite a constituição de um saber histórico das lutas e da utilização desse saber nas táticas atuais”, propondo que os saberes sujeitados deveriam ser tratados por meio de perspectivas em embate. Primeiramente, designando os conteúdos históricos que foram sepultados, soterrados e até mesmo ocultados por meio de coerências funcionais ou mesmo por sistematizações formais. Em nosso quadro de análise, a formação dessas coerências estrutura uma cosmologia colonial, atualizada por meio da perpetuação de um pensamento sedentário e metafísico, proferida por

⁸ Disponível em: [https://www.bbc.com/portuguese/geral-64458119#:~:text=A%20Pol%C3%ADcia%20Federal%20anunciou%20a.de%20Jair%20Bolsonaro%20\(PL\)](https://www.bbc.com/portuguese/geral-64458119#:~:text=A%20Pol%C3%ADcia%20Federal%20anunciou%20a.de%20Jair%20Bolsonaro%20(PL).). Acesso em 10/05/2023.

representantes do alto escalão das forças armadas brasileiras que se reconhecem como conservadores, evolucionistas e liberais. Tal cosmologia opera obstruindo a formação, a passagem e a existência de saberes divergentes da sua retórica unificadora.

Esses saberes divergentes apresentam-se como sujeitados e desqualificados, como “saberes não conceituais, como saberes insuficientemente elaborados: saberes ingênuos, saberes hierarquicamente inferiores, saberes abaixo do nível do conhecimento ou da cientificidade requeridos” (FOUCAULT, 2010: 8), e se encontram materializados na cosmologia Yanomami, defensora da diversidade, do pensamento nômade, da pluralidade de modos de ser e formas de existir, mas que padece de um processo de desqualificação, justamente por ser tratada como se fosse constituída por meio de um saber primitivo, bárbaro, atrasado, precário e, no limite, miserável do ponto de vista econômico, político, cultural, existencial e espiritual.

Ao apresentar a noção de conhecimento a partir de uma perspectiva nietzscheana, Foucault (2005: 24) afirma que ele seria um efeito ou um acontecimento. Segundo o autor, o conhecimento não seria uma faculdade, tampouco uma estrutura universal, por mais que se utilize de certos elementos que poderiam se passar por universais. Sendo assim,

Quando fala do caráter perspectivo do conhecimento, Nietzsche quer designar o fato de que só há conhecimento sob a forma de um certo número de atos que são diferentes entre si e múltiplos em sua essência, atos pelos quais o ser humano se apodera violentamente de um certo número de coisas, reage a um certo número de situações, lhes impõe relações de força. Ou seja, o conhecimento é sempre certa relação estratégica em que o homem se encontra situado. É essa relação estratégica que vai definir o efeito de conhecimento e por isso seria totalmente contraditório imaginar um conhecimento que não fosse em sua natureza obrigatoriamente parcial, oblíquo, perspectivo. O caráter perspectivo do conhecimento não deriva da natureza humana, mas sempre do caráter polêmico e estratégico do conhecimento. (FOUCAULT, 2005: 25)

A compreensão de que a atividade genealógica não propõe uma oposição entre a unidade abstrata da teoria e a multiplicidade concreta dos fatos, tampouco desqualifica o especulativo em detrimento de um cientificismo qualquer, levou Foucault (2010: 10) a afirmar que “as genealogias não são, portanto, retornos positivistas, a uma forma de ciência mais atenta ou mais exata. As genealogias são, muito exatamente, anti-ciências”. Isso ocorre, não porque

elas reivindicam o direito lírico à ignorância e ao não saber, não que se tratasse da recusa de saber ou pôr em jogo, do pôr em destaque os prestígios de uma experiência imediata, ainda não captada pelo saber. Não é disso que se trata. Trata-se da insurreição dos saberes. (FOUCAULT, 2010: 10)

Para Foucault (2010), este enfrentamento reativaria os saberes locais contra aqueles materializados nos saberes oficiais ou saberes das instituições. Nessa disputa, nos posicionaremos aliados à perspectiva cosmológica Yanomami; sobretudo, a partir de sua crítica acerca da paixão pela mercadoria que nos permite compreendê-la pelo prisma do feitiço do capitalismo lançando pelos militares a estes povos. Isso porque, segundo Isabelle Stengers (2003), os discursos sobre magia, feitiço e feitiçaria não são redutíveis a uma metáfora, já que o que conta é justamente como as palavras agem. Ademais, para a autora, a linguagem não seria uma propriedade exclusiva dos seres humanos, tampouco um simples veículo na transmissão da informação. Ao contrário, as palavras nos fazem pensar e sentir.

As sociedades ditas primitivas — melhor definidas como sociedades contra o Estado (CLASTRES, 2003) — são configuradas em torno de códigos e territórios que se articulam em torno do corpo (DELEUZE e GUATTARI, 1996; 2010). A importância da terra e das florestas, bem como das palavras e do ensinamento de Omama, para os povos Yanomami, remetem à função central do corpo em sua constituição como sociedade. Pelo contrário, a sociedade capitalista na qual se formam a ditadura civil-empresarial-militar e o governo Bolsonaro é caracterizada fundamentalmente por movimentos de desterritorialização (“trilha escura e emaranhada”, “roças cada vez maiores”) e descodificação (“as palavras das mercadorias e do dinheiro se espalharam por toda a terra”, “pensamento se esfumou e foi invadido pela noite”) que estabelecem um “um desejo desmedido” (KOPENAWA e ALBERT, 2015: 407) como principal processo-produto do capital.

É por isso que o feitiço capitalista busca, em seu processo etnocida, eliminar os povos Yanomami por uma transformação incorporal ou linguageira que nega seus corpos, visando-os como mera ficção discursiva nos jogos de poder, ao mesmo tempo que desterritorializa suas existências concretas pela invasão e destruição de territórios. Mas a desterritorialização — que, no feitiço capitalista, necessita do Estado como regulador nos terminais dos seus processos; seja apoiada na linha dura totalitária da ditadura, seja convulsionando através do olavismo-bolsonarismo — não pode ser avaliada em termos morais de bem ou mal, absolutos e transcendentais (DELEUZE e GUATTARI, 1996). A desterritorialização é também nossa chance de inventar novos corpos, codificações e territorialidade, em agenciamentos propiciadores da invenção de novos mundos. Stengers (2003) propõe que “usar deliberadamente termos como magia, feitiçaria e animismo seria insistir numa desterritorialização” (SZTUTMAN, 2018: 343-4). Portanto, nossa análise também visa uma desterritorialização das noções de feitiço e feitiçaria, acompanhando Stengers.

Se o que caracteriza o capitalismo é a sua capacidade de capturar nossa imaginação, condenando-nos a aceitar a “evidência” das alternativas infernais impostas pelo capital, nomeá-lo feitiçaria nos obriga a desenvolver técnicas de proteção ou de desenfeitiçamento que permitam a concepção de novas maneiras de viver neste mundo. Essencial a essas técnicas de resistência é a recusa do jogo da verdade contra o erro, aliada do capitalismo em seus rumos aparentemente inelutáveis. Resistir ao capitalismo é admitir que não há questão econômica, científica, ou de outra ordem que possa ser colocada fora da política, fora de debate; que nenhuma razão pode justificar uma decisão sem que se dê ouvidos às questões colocadas por cada um daqueles que serão afetados por ela. O desenfeitiçamento proposto por Stengers e Pignarre implica uma nova relação com a verdade, inclusive aquela dos revolucionários. É preciso complicar cada questão, não simplificar, dizem os autores. Não há resposta definitiva, nem critério universal. (VANZOLINI, 2018: 334-5)

Ao compreender que “a feitiçaria só pode ser reconhecida através de discursos e vestígios” (VANZOLINI, 2018: 335), o livro *A Farsa Yanomami* (MENNA BARRETO, 1995) surge como um indício germinal de discursos militares históricos que passaram a circular por toda a direita a partir da década de 1990, articulando-se como cosmologia colonial. Além de negar a existência dos povos Yanomami, foi justamente esta perspectiva política que ensejou a ascensão do presidente Jair Bolsonaro em 2018 e do escritor Olavo de Carvalho que, em resposta a uma carta enviada por uma estudante, disse:

Quanto aos índios, ligue para a Biblioteca do Exército (021 519-5707, 516-2366) e peça um exemplar do livro “A Farsa Yanomami”. É um depoimento escrito por um major do Exército, ex-secretário de Segurança de Roraima, quando estava para morrer de câncer, e tem o peso das palavras dos moribundos. Esse livro lhe dará uma ideia de coisas

abismantes que se passam dentro do território nacional com a cumplicidade do governo e da imprensa. (CARVALHO, 1999)⁹

Diante do quadro exposto, parece ser necessário não apenas conhecer os discursos que se fazem presentes no feitiço do capitalismo lançado pelos militares do mais alto escalão das forças armadas brasileiras, como também é necessário mobilizar certo desenfeitiçamento que intensifique a contracolonialidade presente na cosmologia Yanomami. Isso, tendo em conta os efeitos da colonialidade do poder que parecem ficar bastante evidentes no discurso proferido pelo general Hamilton Mourão¹⁰ - que atuou como vice-presidente de Jair Bolsonaro e coordenador do Conselho Nacional da Amazônia Legal -, afirmando que *“temos uma cultura da indolência, que vem da cultura indígena. Eu sou indígena. Meu pai é amazonense. E a malandragem? Nada contra, mas a malandragem é oriunda do africano. Então, esse é nosso cadinho cultural”*.

Importante mencionar que, quando tratamos das noções de colonialidade e contracolonialidade, tomamos como referência as análises apresentadas por Aníbal Quijano (2005) considerando-as como efeito ou atualização do colonialismo que, juntamente com o capitalismo e o eurocentrismo, caracterizariam os três elementos centrais que afetam a vida cotidiana da totalidade da população mundial. Nesse caso, consideraremos a cosmologia colonial sustentada sob uma base patriarcal, cristã, racista, sexista, cisheteronormativa e capitalista, como efeito atualizado da colonialidade.

A farsa militar

Quando analisamos as condições dos povos Yanomami, sobretudo em um contexto anti-indigenista conforme evidenciamos no governo de Jair Bolsonaro, é imprescindível conhecermos os discursos proferidos pelos militares e todo o feitiço capitalista atualizado nesta cosmologia colonial que se reconhece como conservadora, liberal e evolucionista¹¹, tendo como referência civilizacional um padrão europeu etnocêntrico. Isso fica evidente quando o general Hamilton Mourão¹² afirma que *“é lógico que tem índio que apoia garimpo. Você acha que o índio quer viver o resto da vida na floresta? Índio quer celular, índio quer caminhonete. Quer conforto, ar-condicionado”*.

Tal lógica se sustenta na do próprio capital como feitiço, instaurando “um mundo perverso enfeitiçado” (DELEUZE e GUATTARI, 2010: 23), no qual tudo encontra significação no equivalente geral — que propõe como boa cópia do modelo abstrato, vazio e significativo, o homem branco, liberal, europeu, cristão, cisgênero, heterossexual. Assim, o feitiço capitalista transforma os corpos, os códigos, os territórios, as cosmologias Yanomami em fantasia narcísica de colonizador, que encontra a justificativa do seu desejo consumista no delírio de um índio (*sic*) que nunca existiu, nem pode existir, pois teria que ser o mesmo que nós para poder existir no Estado sob o signo da equivalência.

⁹ Disponível em: <https://olavodecarvalho.org/carta-de-uma-estudante/> Acesso em 15/05/2023.

¹⁰ Disponível em: <https://exame.com/brasil/general-mourao-liga-indio-a-indolencia-e-negro-a-malandragem/> Acesso em 15/05/2023.

¹¹ Nesse caso, é importante destacar que a leitura feita pelos militares acerca do que compreendem por evolucionismo, será apresentada por nós a partir de uma perspectiva foucaultiana, compreendendo-o não tanto como a própria teoria de Darwin, mas como um conjunto de noções tais como hierarquia das espécies, árvore comum da evolução, luta pela vida entre as espécies, seleção que elimina os menos aptos, dentre outras (FOUCAULT, 2010).

¹² Disponível em: <https://www.correiobraziliense.com.br/politica/2023/02/5070941-mourao-sobre-ianomamis-indio-quer-celular-caminhonete-e-ar-condicionado.html> Acesso em 15/05/2023.

Essa cosmologia manifesta pelo general Mourão, que tem sido compartilhada por outros demais integrantes das forças armadas brasileiras de alta patente, encontra-se expressa em um plano discursivo caracterizado por uma rede altamente articulada por sujeitos, grupos e empresas que se reconhecem como conservadores, compartilhando a defesa veemente do capitalismo. Dentre muitas de suas vertentes, há conservadores no Brasil que ora posicionam-se como evolucionistas e positivistas tributários da meritocracia, ora como cristãos tradicionalistas e, eventualmente, monarquistas — que, em muitos casos, parecem aderir paradoxalmente a ambas as perspectivas (ROSA, 2022). “O Estado central não se constituiu pela abolição de uma segmentaridade circular, mas por concentricidade dos círculos distintos ou por uma ressonância dos centros.” (DELEUZE e GUATTARI, 1996: 87). É assim que os vários posicionamentos e discursos que constituem a multiplicidade do tecnoconservadorismo brasileiro podem coexistir em um meio comum, sofrendo mútuas interferências, mas sempre no sentido de definir uma orientação única, apesar das divergências incansáveis, como uma “caixa de ressonância” (DELEUZE e GUATTARI, 1996: 105).

Sendo assim, embora compartilhem certo posicionamento conservador, é possível encontrarmos divergências entre as abordagens apresentadas pelos militares e monarquistas, dentre outros. Isso ocorre não apenas por ser comum entre os defensores da monarquia acusarem os militares de terem capitaneado o golpe de 1889, mas principalmente pela perspectiva positivista ancorada em uma base evolucionista e tecnocrata que norteia as condutas dos militares desde o século XIX (SEIDL, 1990: 119); em contraposição aos argumentos cristãos, operados a partir de um plano metafísico e transcendente que acredita na existência de uma verdade sagrada a ser encontrada, orientada pela crença em uma natureza humana universal e inata. Nesse caso, é possível constatar que, enquanto uma parcela significativa dos militares sustenta suas perspectivas evolucionistas a partir de uma base pretensamente científica e tributária do positivismo, os monarquistas geralmente tomam como referência epistemológica o pensamento escolástico.

Embora a tradição positivista, pretensamente científica e tecnocrata, faça-se presente entre os militares desde o século XIX, também é possível localizar entre eles ainda hoje uma dimensão moral orientada por grupos religiosos cristãos. O encontro destas forças conservadoras associadas ao positivismo, presente entre os militares, e ao catolicismo, vinculado aos monarquistas, não apenas resultou na negação da existência dos povos Yanomami, conforme evidenciamos no livro de Menna Barreto (1995), como ainda desqualifica e persegue aqueles que são tratados como ambientalistas radicais por defenderem o meio ambiente e o direito dos povos originários, conforme demonstrou Dom Bertrand de Orleans e Bragança (2022) em seu livro intitulado “Psicose ambientalista: Os bastidores do ecoterrorismo para implantar uma “religião” ecológica, igualitária e anticristã” — publicado pelo Instituto Plínio Corrêa de Oliveira, conhecido por fundar o movimento de extrema direita chamado Sociedade Brasileira de Defesa da Tradição, Família e Propriedade (ZANOTTO, 2001).

O argumento apresentado pelo descendente da família real portuguesa se fundamenta na tese de que estes supostos ambientalistas radicais, “independentemente da preservação ambiental, defendem uma ordem de coisas miserabilista e igualitária, ao extremo de igualar o homem aos animais e à natureza inerte” (ORLEANS E BRAGANÇA, 2022: 169), o que evidencia uma perspectiva etnocêntrica, assim como uma incapacidade de compreender e aceitar outras visões de mundo que escapem à lógica colonial e sua persistente colonialidade (QUIJANO,

2005). Desse modo, ao associarem distintos grupos e lutas visando sua eliminação em detrimento da crença e defesa da existência de uma ordem natural perpetuadora de privilégios, Dom Bertrand sugere que

Essa investida ambientalista, indigenista e socialista vem somar-se a outras investidas já antigas, como a fracassada Reforma Agrária socialista e confiscatória, que persegue impiedosamente os fazendeiros, e ainda outras mais recentes, como a nova legislação trabalhista, que normatiza o trabalho no campo sem levar em consideração a realidade rural, demarcação de áreas para falsos quilombolas e um projeto de regularização fundiária estapafúrdio. Se for permitido que seja levado às últimas consequências, esse processo conduzirá à eliminação da propriedade privada no campo. As primeiras vítimas do processo são esses verdadeiros desbravadores que, nas pegadas dos bandeirantes, se embrenharam mata adentro para tornar produtivas as imensas riquezas que Deus favoreceu ao Brasil. E, trabalhando assim para o progresso próprio, geraram evidente e inapreciável benefício para toda a nação. (ORLEANS E BRAGANÇA, 2022: 167)

A tentativa de desqualificar as diferentes visões de mundo, a exemplo da cosmologia Yanomami, dentre outros saberes sujeitados que se recusam a reiterar toda a violência promovida pela cosmologia colonial atualizada tanto pelos militares quanto pelos monarquistas, também pode ser encontrada em *A verdade sufocada*, escrito pelo general Carlos Alberto Brilhante Ustra (2018) que, a partir de sua interpretação acerca do Foro de São Paulo, afirma que

os dirigentes do Foro decidiram adotar formalmente os seguintes movimentos para descaracterizar suas intenções:

- O indigenismo – quando afirmam defender os direitos dos indígenas, na verdade estão estimulando a formação de grupos guerrilheiros (Exército Zapatista de Libertação Nacional);
- O separatismo – ao argumentarem que os territórios ocupados pelas tribos indígenas pertencem a eles e não ao Estado;
- O ecologismo radical – ao alargarem a proteção ao meio ambiente, justificam a ação de terroristas, criando obstáculos a obras públicas de infra-estrutura como rodovias e energia elétrica;
- A Teologia da Libertação – com o objetivo de dividir a Igreja Católica e justificar a violência cometida com argumentos supostamente cristãos. (USTRA, 2018: 596)

Assim, essa asserção mencionada por Ustra (2018) articula o indigenismo, separatismo, ecologismo radical e Teologia da Libertação a partir da perspectiva de “comunidades de semelhantes” (MBEMBE, 2020: 75), que implica estabelecer “um conjunto de pessoas que, de uma forma ou de outra, sempre foram percebidas como parcela estrangeira, populações excedentes, indesejáveis, das quais se sonha em se livrar”. Para tanto, elabora-se não apenas uma gramática de desqualificação, mas também a persecução e eliminação daqueles que, segundo Orleans e Bragança (2022: 168), buscariam a “destruição do resto da civilização cristã substituída por um tribalismo indígena comuno-missionário”. Isso porque, segundo ele, essas forças encarnariam o “ideal comuno-indigenista disfarçado de verdade. Por detrás da ecologia surge o marxismo de sempre, com características próprias da Teologia da Libertação” (ORLEANS E BRAGANÇA, 2022: 170).

Não obstante, ao ler “A verdade sufocada”, escrito por Carlos Alberto Brilhante Ustra (2018), e “A nova era e a revolução cultural”, redigido por Olavo de Carvalho (2014) e publicado pela primeira vez em 1994, é possível encontrar diagnósticos semelhantes àqueles apresentados tanto por Menna Barreto (1995) quanto por Orleans e Bragança (2022). Situar os inimigos políticos como desdobramentos do pretenso marxismo cultural firmou-se como eixo articulador do tecnoconservadorismo brasileiro (ROSA, 2022). Pois,

para compreender o processo revolucionário brasileiro é preciso conhecer o desenvolvimento do Foro de São Paulo, que não opera apenas por meio da Revolução Cultural.

Há ali uma proposta militar também, apoiada pelo narcotráfico. A organização e instrumentalização do banditismo é um dos elementos fundamentais do Foro. Neste ínterim, as FARC conseguiram dismantelar todos os outros cartéis concorrentes e conquistaram o monopólio absoluto do tráfico de cocaína no continente [...] as FARC são a força principal do Foro de São Paulo, que por sua vez é a única força política que existe no Brasil. (CARVALHO, 2014: 237)

Tomando como diagnóstico os discursos proferidos por Olavo de Carvalho sobre diferentes acontecimentos ocorridos no Brasil, e partindo de seus escritos e cursos ministrados em diversos segmentos das forças armadas brasileiras desde a década de 1990 (LEIRNER, 2020), na iminência de recontar a história do país por meio do projeto Orvil (ROCHA, 2021), o general Carlos Alberto Brilhante Ustra (2018: 598) deixa evidente a influência exercida por este escritor conservador brasileiro acerca de sua perspectiva anticomunista, argumentando que “De acordo com o filósofo Olavo de Carvalho, em entrevista ao Jornal de Brasília, de 28/05/2005, cada capitalista no Brasil, quanto mais ganha, mais dinheiro terá de dar ao governo e mais dinheiro para a máquina que amanhã vai estrangulá-lo”.

No entanto, embora Olavo de Carvalho (2014) tenha proferido uma crítica aos militares, sugerindo que eles perseguiram equivocadamente os comunistas que atuavam na guerrilha, ao invés de conterem aqueles intelectuais esquerdistas que operavam nas universidades e meios de comunicação corporativos, apresentando-os como pretensos inimigos, Brilhante Ustra (2018: 599) direciona o seu ataque à esquerda, sugerindo que

Conquistada a Presidência da República, o PT, membro fundador do foro de São Paulo, deveria, até por coerência, se pautar pelas decisões preconizadas pelo Foro (...) [O MST] é considerado o braço armado do PT. Para entrar em combate só lhes faltam as armas de fogo, o que, com o apoio das FARC, facilmente serão adquiridas.

Todavia, é importante compreender que foi por meio da influência direta de Olavo de Carvalho, iniciada na década 1990 (LEIRNER, 2020; ROCHA, 2021; ROSA, 2022), que o ex-coronel do DOI-CODI condenado por tortura parece ter assumido como verdade inquestionável o pretenso diagnóstico acerca do marxismo cultural e de seus supostos desdobramentos, a partir da persecução de movimentos sociais, tais como os movimentos negro, feministas, LGBTQIA+ e indígenas, que passaram a serem atacados pela extrema direita através da tradução e publicação de textos anticomunistas. Estas editoras contaram com a curadoria deste escritor conservador brasileiro que selecionou textos publicados pelo Moderno movimento conservador dos Estados Unidos (SOUZA, 2021), bem como por outros demais escritores com viés tradicionalista e neoliberal (ROSA, 2022).

Além de situar essas articulações operadas por sujeitos, grupos e empresas que se reconhecem como conservadores, compartilhando perspectivas semelhantes acerca de questões que envolvem o meio ambiente e os povos originários, é importante mencionar não apenas a relevância da tradição familiar na reprodução social que caracteriza o recrutamento de militares no Brasil desde o século XVIII (SEIDL, 1999), como também é necessário enfatizar a violência perpetrada historicamente por estes representantes das forças armadas contra os povos originários, conforme encontramos no Relatório da Comissão Nacional da Verdade que mostra como o Estado brasileiro oficializou uma política de assimilação e integração forçada dos povos indígenas, resultando em milhares de mortes e casos de genocídio (BRASIL 2014).

Todavia, ao adentrarmos na leitura do livro *A farsa Ianomâmi* (MENNA BARRETO, 1995), parece ser importante situarmos a relação entre a família

Menna Barreto e as forças armadas brasileiras. Ao analisar os mecanismos objetivos utilizados na seleção e formação da elite do Exército no Rio Grande do Sul, visando compreender o fenômeno da reprodução de grandes famílias no interior da instituição militar, Seidl (1999) reconheceu certa tendência no recrutamento dos familiares de oficiais na composição das mais altas patentes do exército.

Como exemplo, apresenta a família Menna Barreto, que desde a segunda metade do século XIX possui integrantes ocupando este tipo de cargo. Isso fica evidente tanto no livro “Os Menna Barreto: seis gerações de soldados”, publicado em 1950 pelo general João de Deus Menna Barreto (1950), quanto em seu manuscrito intitulado “Ainda os Menna Barreto”, de 1969.

Sem dúvida alguma o grupo familiar que forneceu maior quantidade de oficiais ao Exército brasileiro em toda sua história, os Menna Barreto constituem um fenômeno impressionante de reprodução social de um grupo familiar no seio de uma instituição fazendo parte da estrutura governamental de um país. (SEIDL, 1999: 139)

Nesse sentido, a compreensão de que os discursos sustentados pelo general Menna Barreto (1995), em “A farsa Ianomâmi”, reproduzem crenças ancoradas nesta cosmologia colonial articulada por sujeitos, grupos e empresas que se reconhecem como conservadoras, nos permite situar a concatenação de diferentes camadas de subjetivação instrumentalizadas por meio das plataformas digitais, constituindo-se em um diagrama do conservadorismo tecnopolítico à brasileira (ROSA 2022).

Este encontra-se composto por uma: i) imprensa alternativa – constituída por empresas como a Jovem Pan, Gazeta do Povo, Revista Oeste, Brasil Paralelo, Brasil Sem Medo, Burke Instituto Conservador, Instituto Mises Brasil, Instituto Borborema, dentre muitos outros que compartilham um sentimento de pertencimento a uma comunidade que se encontraria supostamente imune ao contágio ideológico progressista e revolucionário capitaneado por intelectuais, pesquisadores e jornalistas profissionais (ESPÓSITO, 2017); ii) editoras – como a Record, LVM Editora, É Realizações, Millenium Editora, Instituto Plínio Corrêa de Oliveira, Biblioteca do Exército Editora etc.; e, até mesmo, iii) redes de editoras – a exemplo da Faro Editorial e do Centro de Desenvolvimento Profissional e Tecnológico (CEDET) – que contou com a curadoria do escritor conservador Olavo de Carvalho na seleção, tradução e publicação de livros com o propósito de legitimar os seus discursos¹³.

Não obstante, temos ainda as iv) editoras parceiras que, apenas no caso da CEDET, opera em diferentes cidades do país, fomentando a criação de v) livrarias virtuais, organizadas em sociedade com vi) influenciadores digitais, como Rodrigo Constantino, Ernesto Lacombe, Ana Caroline Campagnolo, Ítalo Marsili, Guilherme Freire, Antonia Fontenelle, Livraria E.D.A., dentre muitos outros, que contam com centenas de milhares ou mesmo milhões de vii) seguidores, que visam difundir esta cosmologia. Também há viii) congressos nacionais e internacionais como CPAC¹⁴, ix) grupos religiosos de tradição cristã, x) empresários, dentre outros segmentos da sociedade, tais como xi) as forças armadas brasileiras, que passou a se articular politicamente através do Clube Militar, Clube Naval,

¹³ Disponível em: <https://www.intercept.com.br/2021/08/28/cedet-vendas-sites-olavo-de-carvalho-extrema-direita/> Acesso em 15/05/2023.

¹⁴ Atualmente a Conferência de Ação Política Conservadora - CPAC é o maior evento conservador do mundo, tendo ocorrido não apenas nos Estados Unidos, mas pela primeira vez no Brasil em 2019, durante o governo de Jair Bolsonaro, conforme encontramos disponível em: <https://www.poder360.com.br/brasil/maior-evento-conservador-do-mundo-cpac-reune-bolsonaristas-em-brasilia/> Acesso em 12/06/23.

Clube da Aeronáutica, Academia Militar das Agulhas Negras (AMAM), dentre outras.

Diante disso, é necessário mencionar que o general Carlos Alberto Lima Menna Barreto (1995), apresenta-se como gaúcho natural de Porto Alegre, oriundo de tradicional família de militares, o que aparentemente lhe confere uma suposta legitimidade, principalmente quando inicia o primeiro capítulo de “A farsa Ianomâmi”, destacando que atuou como Comandante da Fronteira em Roraima nos idos de 1969, 1970 e 1971. Tal situação o levou a desprezar a existência dos povos Yanomami, tendo em vista que, segundo o general, “No período em que lá estive, empenhado em reconhecimentos, experiências e estudos necessários ao planejamento operacional, não ouvi jamais qualquer menção a uma tribo com esse nome” (MENNA BARRETO, 1995: 17).

Logo, podemos conjecturar que a análise do general Menna Barreto presumiu que se, nas três vezes em que sobrevoou as montanhas cobertas de “florestas que queriam dar aos ianomâmis” entre 1969 e 1971, só encontrou índios nos famosos postos dos missionários estadunidenses que não chegavam a quinhentos, sua conclusão se fundamentou na ideia de que “para saber que os ianomâmis não existiam, teria bastado consultar as memórias de Rondon, ou, simplesmente, procurar o vocábulo no Aurélio” (MENNA BARRETO, 1995: 19-20). Esse gesto mágico que instala, circunscreve o efeito discursivo a uma rede calculadamente firmada com falas e agentes desde já reconhecidos e legitimados que produz o discurso como “palavra de ordem”, ou palavra ordenada/ordenadora (DELEUZE e GUATTARI, 1996) que busca concomitantemente legitimar e difundir essa cosmologia colonial atualizada.

Considerações finais

Em seu texto “Sobre a reciprocidade e a capacidade de juntar o mundo”, Ailton Krenak (2021: 64) enfatizou a importância de reconhecer a existência de uma mentalidade encravada na América Latina que insiste em se fazer presente, tendo em vista que “no quadro de povos que habitam cosmovisões, o debate sobre política se enquadra num molde, a priori, colonial. A episteme que instituiu o debate político é em si colonial”. Isso implica em reconhecer que esse molde conceitual foi “estabelecido por uma lógica que nós, hoje, somos capazes de identificar como uma lógica Ocidental” (KRENAK, 2021: 64) que imprime sentido em outros mundos, “criando sujeitos que vão ser a imagem e semelhança dessa racionalidade que se instituiu na América Latina, a política” (KRENAK, 2021: 64-5).

Ao trazer para o debate o romance “Garabombo, o invisível”, redigido pelo escritor peruano Manuel Scorza (1990), que trata de histórias de pessoas em lugares em que não são reconhecidas, tampouco vistas pelo olhar colonialista/colonial que incide de forma a cegar a vista — conforme também encontramos no livro de Menna Barreto (1995) sobre a negação da existência dos povos Yanomami —, Ailton Krenak (2021: 77-8) conclui que

o nosso desejo é que possamos nos abrir para outros mundos onde a diversidade e a pluralidade também estejam presentes, sem serem caçadas, sem serem humilhadas, sem serem caladas. E que possamos também experimentar viver em um mundo no qual ninguém precise ficar invisível, ninguém precise ser Garabombo, o invisível.

Nesse caso, tanto os militares brasileiros que deram o golpe civil-militar em 1964 quanto outros demais castrenses, que atuaram de forma semelhante em pa-

íses da América Latina a partir da segunda metade do século XX sob forte influência do governo estadunidense (RAPOPORT e LAUFER, 2000), não apenas apostaram na invisibilidade e ausência do reconhecimento da existência destes povos, como ainda procuraram erradicar suas tradições e saberes. A eles, se impôs certa adesão ao capitalismo e sua conseqüente conversão em trabalhadores que eventualmente poderão explorar os recursos naturais das terras que têm por direito, conforme sugere o “Projeto de Nação: Cenários Prospectivos Brasil 2035” (PAIVA e CAMPOS, 2022), documento produzido por diferentes instituições que compõem as forças armadas brasileiras.

Além de defender o “estímulo à produção de insumos, defensivos e sementes agrícolas brasileiras, como meios de garantir a soberania no Agronegócio e ao mesmo tempo reduzir a grande dependência estrangeira atualmente observada” (PAIVA e CAMPOS, 2022: 56), o documento sugere que as Áreas Indígenas e de Proteção Ambiental “poderiam ser aproveitadas com retorno para as comunidades locais” (PAIVA e CAMPOS, 2022: 58), fomentando, portanto, a exploração da floresta amazônica. Não obstante, é necessário destacar que os integrantes que compõem este segmento das forças armadas se reconhecem como conservadores, afirmando que

Ser Conservador significa defender a manutenção daquilo que dá efetivo vigor às instituições sociais tradicionais, transmitindo a cada geração o que há de melhor em termos de experiências e contributos humanos, no contexto da cultura e da civilização. Seus principais valores são a liberdade e a ordem, com destaques para a liberdade política e econômica e a ordem social e moral. O Conservador evolucionista não é imobilista, porque advoga que as mudanças e o contínuo desenvolvimento são necessários e saudáveis para as nações, mas a progressiva complexidade conjuntural exige que essas mudanças sejam prudentes e graduais, levando em consideração a experiência, a História e as tradições. Vale dizer que, em uma sociedade dinâmica, a permanência e a evolução são reconhecidas e conciliadas. (PAIVA e CAMPOS, 2022: 15)

Ao reconhecer que “a raça, o racismo, é a condição de aceitabilidade de tirar a vida numa sociedade de normalização” (FOUCAULT, 2010: 215), é possível entendermos não apenas as violências promovidas pelos tributários da cosmologia colonial encarnada nos discursos conservadores proferidos por parte dos militares brasileiros, como também nos ajuda a compreender todo o processo de naturalização do etnocídio e ecocídio, para além do extermínio físico do genocídio, que foi denunciado por meio do relatório *Yanomami sob ataque: Garimpo ilegal na Terra Indígena Yanomami e propostas para combatê-lo*, evidenciando que “de 2016 a 2020 o garimpo na TIY cresceu nada menos que 3350%” (ISA, 2022: 9).

Assim, ao compreender o evolucionismo não tanto como a própria teoria de Darwin, mas como um conjunto de noções tais como hierarquia das espécies, árvore comum da evolução, luta pela vida entre as espécies, seleção que elimina os menos aptos, dentre outras, Foucault (2010: 216) mostrou como essa racionalidade foi ganhando espaço a partir do século XIX, tornando-se “não simplesmente uma maneira de ocultar um discurso político sob uma vestimenta científica, mas realmente uma maneira de pensar as relações da colonização, a necessidade das guerras, a criminalidade, os fenômenos da loucura e da doença mental” etc.

Nesse sentido, para compreender os efeitos dos discursos promovidos pelos militares que se reconhecem como conservadores, liberais e evolucionistas contra os povos Yanomami é necessário situar suas pretensões voltadas à erradicação daqueles modos de vida que não se adequem ao livre mercado concorrencial, bem como a crença em perspectivas que escapem ao evolucionismo, ao positivismo e

ao cristianismo, já que “o racismo vai se desenvolver primo com a colonização, ou seja, com o genocídio colonizador” (FOUCAULT, 2010: 216).

Recebido em 31 de maio de 2023.

Aceito em 1 de agosto de 2023.

Referências

- BRASIL. Comissão Nacional da Verdade. *Relatório da Comissão Nacional da Verdade* (v. 1; v. 2). Brasília: CNV, 2014.
- CARVALHO, O. *A nova era e a revolução cultural: Fritjof Capra & Antonio Gramsci*. Campinas: Vide Editorial, 2014.
- CLASTRES, P. *A sociedade contra o Estado: pesquisas de antropologia política*. São Paulo: Cosac Naify, 2003.
- CLASTRES, P. *Arqueologia da violência*. São Paulo: Cosac Naify, 2004.
- DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia, v. 3*. São Paulo: Ed. 34, 1996.
- DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *O anti-édipo: capitalismo e esquizofrenia 1*. São Paulo: Ed. 34, 2010.
- DESCOLA, P. *Outras naturezas, outras culturas*. São Paulo: Ed. 34, 2016.
- ESPÓSITO, R. *Termos da política*. Curitiba: UFPR, 2017.
- FOUCAULT, M. *A verdade e as formas jurídicas*. Rio de Janeiro: NAU, 2005.
- FOUCAULT, M. *Em defesa da sociedade*. São Paulo: Martins Fontes, 2010.
- ISA. *Yanomami sob ataque: Garimpo ilegal na Terra Indígena Yanomami e propostas para combatê-lo*. Brasília, ISA: 2022.
- KOPENAWA, D.; ALBERT, B. *A queda do céu: Palavras de um Xamã Yanomami*. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.
- KRENAK, A. “Sobre a reciprocidade e a capacidade de juntar o mundo”. In: KRENAK, A.; SILVESTRE, H.; SANTOS, B. S. *O sistema e o antissistema*. Belo Horizonte: Autêntica, 2021.
- LEIRNER, P. *O Brasil no espectro da guerra híbrida*. São Paulo: Alameda, 2020.
- MBEMBE, A. *Políticas da inimizade*. São Paulo: n-1, 2020.
- MENNA BARRETO, C. A. L. *A farsa Ianomâmi*. Rio de Janeiro: Biblioteca do Exército Editora, 1995.
- MENNA BARRETO, J. D. *Os Menna Barreto: Seis gerações de soldados (1769-1950)*. Rio de Janeiro: Gráfica Laemmert, 1950.

MENNA BARRETO, J. D. *Ainda os Menna Barreto (1919-1969)*. Rio de Janeiro: Gráfica Laemmert, 1969.

ORLEANS E BRAGANÇA, D. B. *Psicose ambientalista: Os bastidores do ecoterrorismo para implantar uma “religião” ecológica, igualitária e anticristã*. São Paulo: Instituto Plínio Corrêa de Oliveira, 2022.

PAIVA, L. E. R.; CAMPOS, M. V. K. *Projeto de Nação: Cenários Prospectivos Brasil 2035*. Brasília: Instituto Sagres / Instituto General Villas Bôas / Instituto Federalista, 2022.

QUIJANO, A. *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais, perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires: CLACSO, 2005.

RAPOPORT, M.; LAUFER, R. Os Estados Unidos diante do Brasil e da Argentina: Os golpes militares da década de 1960. *Revista Brasileira de Política Internacional*, 43 (1): 69-98, 2000.

ROCHA, J. C. C. *Guerra cultural e retórica do ódio*. Goiânia: Caminhos, 2021.

ROSA, Pablo O. “Etnografia nas plataformas digitais: Um diagrama do conservadorismo tecnopolítico à brasileira e sua articulação com o sistema de justiça criminal”. In: BORDIN, Marcelo (org.). *Metodologia de Pesquisa Qualitativa no Sistema de Justiça Criminal*. Pelotas: Adentro e Através, 2022.

SANTOS, B. S. *Descolonizar: Abrindo a história do presente*. São Paulo: Boitempo, 2022.

SCORZA, M. *Garabombo, o invisível*. São Paulo: Círculo do Livro, 1990.

SKIDMORE, T. E. *Preto no branco: raça e nacionalidade no pensamento brasileiro*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1976.

SOUZA, R. F. National Review, o moderno conservadorismo americano e a luta para "salvar" os EUA do comunismo, do liberalismo e da integração racial (1955-1959). *História*, 138: 1-31, 2021.

STENGERS, I. “Postface à l’édition française”. In: STARHAWK. *Rêver l’obscur: femmes, magie et politique*. Paris: Les Empêcheurs de penser en ronde/Le Seuil, 2003.

STENGERS, I.; PIGNARRE, P. *La sorcellerie capitaliste: Pratiques de désenvoutement*. Paris: La Découverte, 2005.

RAPOPORT, N. L. *A hora da eugenia: raça, gênero e nação na América Latina*. Rio de Janeiro: Fiocruz, 2005.

SEIDL, Ernesto. *A espada como “vocalização”: Padrões de recrutamento e de seleção das elites do Exército no Rio Grande do Sul (1850-1930)*. Dissertação de Mestrado, Ciência Política, UFRGS, 1999.

SZTUTMAN, R. Reativar a feitiçaria e outras receitas de resistência – pensando com Isabelle Stengers. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, 69: 338-360, 2018.

USTRA, C. A. B. *A verdade sufocada: A história que a esquerda não quer que o Brasil conheça*. Brasília: SER, 2018.

VANZOLINI, M. O feitiço e a feitiçaria capitalista. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, 69: 324-337, 2018.

ZANOTTO, G. Plínio Corrêa de Oliveira e a TFP: Um reacionário a serviço da contra-revolução. *Esboços*, 9 (9): 193-214, 2001.

Encantamento na escola: a convivência como via de cuidado em saúde mental com jovens

*Ariadna Patricia Estevez Alvarez*¹
*Gabrielle Paulanti de Melo Teixeira*²
*Gregorio Galvão de Albuquerque*³
*Simone Goulart Ribeiro*⁴
*Thaina de Camargo Amaral de Miranda*⁵
Escola Politécnica de Saúde Joaquim Venâncio/Fiocruz

Resumo: O propósito do artigo é compartilhar a experiência de criação do Espaço Convivência da Escola Politécnica de Saúde Joaquim Venâncio/Fiocruz como via de encantamento na escola. Abordamos a problemática das práticas de cuidado em saúde mental com jovens na escola, propondo atividades artístico-culturais coletivas e abertas que rompem com o desencantamento da vida. As quatro experiências narradas destacam que a escola que se encanta em conviver deve ser construída na encruzilhada de espaço educativo e de cuidado comprometida com a construção de caminhos capazes de transformá-la.

Palavras-chave: convivência; escola; juventude; saúde mental; arte-cultura.

¹ Professora-pesquisadora no Laboratório de Educação Profissional em Atenção à Saúde da Escola Politécnica de Saúde Joaquim Venâncio/Fiocruz. Psicóloga com mestrado e doutorado em Psicologia na linha Clínica e Subjetividade pela Universidade Federal Fluminense.

² Professora-pesquisadora no Laboratório de Formação Geral na Educação Básica na Escola Politécnica de Saúde Joaquim Venâncio/Fiocruz. Mestre em Ciência da Literatura pela Faculdade de Letras da UFRJ e doutora em Teoria Literária e Literatura Comparada pela FFLCH-USP.

³ Professor-pesquisador do Núcleo de Tecnologias Educacionais em Saúde na Escola Politécnica de Saúde Joaquim Venâncio/Fiocruz. Mestre em Educação pela Universidade Federal Fluminense. Doutor em Políticas Públicas e Formação Humana pela Universidade Estadual do Rio de Janeiro.

⁴ Professora-pesquisadora no Laboratório de Educação Profissional em Técnicas Laboratoriais em Saúde da Escola Politécnica de Saúde Joaquim Venâncio/Fiocruz. Bióloga. Especialista em Direitos Humanos, Gênero e Sexualidades. Mes-tranda em Saúde Pública e Meio Ambiente pela ENSP/Fiocruz.

⁵ Estagiária de Psicologia no Laboratório de Educação Profissional em Atenção à Saúde da Escola Politécnica de Saúde Joaquim Venâncio/Fiocruz. Graduanda em Psicologia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro.

Enchantment at school: the conviviality as a way of mental health care with the youth

Abstract: The purpose of the article is to share the experience of creating the “Espaço Convivência” (Living Space) at the School of Polytechnic Health Joaquim Venâncio / Fiocruz as a way of enchanting within the school. We problematize the actions of mental health care for young people in school by proposing collective and open artistic-cultural activities that break the disenchantment of life. The four experiences narrated showed that a school that is enchanted by coexistence must be built at the crossroads of an educational and caring space committed to constructing paths capable of transforming it.

Keywords: conviviality; school; youth; mental health; art-culture.

Encantamiento en la escuela: la coexistencia como la vía de cuidado en salud mental con los jóvenes

Resumen: El artículo tiene como objetivo compartir la experiencia de creación del “Espaço Convivência” en la Escola Politécnica de Saúde Joaquim Venâncio / Fiocruz como una forma de encantar la escuela. Problematicamos acciones de atención a la salud mental con jóvenes en la escuela proponiendo actividades artístico-culturales colectivas y abiertas que rompan con el desencanto de la vida. Las cuatro experiencias narradas mostraron que la escuela que se deleita en la convivencia debe construirse en la encrucijada de un espacio educativo y asistencial comprometido en construir caminos capaces de transformarlo.

Palabras clave: coexistencia; escuela; juventud; salud mental; arte-cultura.

Que a importância de uma coisa não se mede com fita métrica nem com balanças nem barômetros etc. Que a importância de uma coisa há que ser medida pelo encantamento que a coisa produza em nós.
(MANOEL DE BARROS, 2006: 43)

Como responder com vida a um sistema em desencanto? A pergunta de Simas e Rufino (2020) nos faz pensar que no contemporâneo, mesmo antes da pandemia de covid-19, o modo de produção capitalista, feroz em encapsular o tempo na dimensão do relógio ritmado pela produção e pelo consumo, já cumpria sua função de destituir de vivacidade os cotidianos, quando restringe a vida a uma funcionalidade utilitarista e comunicada. Empregamos este termo para designar a predação do bem comum, a destruição dos vínculos comunitários, do social e da natureza por uma perspectiva autocentrada, que limita o sujeito ao indivíduo humano ocidental antropocêntrico separado e oposto ao outro, ao “meio ambiente”, os quais estão reduzidos a objeto de negócio, domínio e exploração. Esta perspectiva constitui a base epistemológica da cultura moderna racional que tem colonizado o planeta desde os tempos do Renascimento.

O feminicídio, o racismo e o epistemicídio etnocêntrico tem por base a violência contra modos encantados de existência e subjetividades múltiplas comum a todos os seres e mundos, humanos e não humanos, que constituem as epistemologias não modernas. Hoje olhamos com assombro para os efeitos catastróficos da nossa cultura ocidental predatória da vida e do planeta e aspiramos criar práticas de subjetivação coletiva e convivência. É neste contexto que as práticas discutidas neste artigo se inserem. Numa escola organizada para a transmissão de conhecimento tecnocientífico, no sentido de produzir no processo da educação dispositivos que facilitem o acesso a este plano comum.

Com a pandemia de covid-19, que afetou significativamente as vidas em uma escala global, as consequências foram diretas e variadas no bem-estar e na saúde mental dos sujeitos. Cabe refletir sobre a influência de um acontecimento dessa magnitude nas vivências das juventudes, uma vez que “em termos de saúde mental os jovens estão em situação de vulnerabilidade quando comparados a grupos de outras faixas etárias” (LIMA *et al.*, 2022: 69). É importante destacar, a partir disso, a instituição de maior circulação e permanência da juventude: a escola.

As escolas são espaços fundamentais para a formação e sustentação de redes com sua ambivalência de disrupção e potência de vida. Pode ser lugar de violência e reprodução de discursos de ódio; e de amizade, solidariedade, de nascimento de relações que são levadas para toda vida. Devido ao afastamento forçado das atividades escolares durante o período mais crítico da pandemia, ocasionou-se isolamento social, interrupção das rotinas e rompimento dos vínculos para os jovens (VAZQUEZ *et al.*, 2022). As experiências que eram compartilhadas, principalmente as interações do ambiente escolar, tornaram-se restritas à dinâmica fa-

miliar e ao espaço da residência individual, existindo uma barreira física à coletivização dos sentimentos próprios da juventude e, mais ainda, dos medos e inseguranças que a própria pandemia foi responsável por criar.

Considerando o cenário brasileiro, durante a pandemia grande parte dos jovens sentiu tristeza, ansiedade, impotência, sobrecarga, exaustão, tédio, impaciência e pessimismo (LIMA *et al.*, 2022). Tais sentimentos são experienciados em maior intensidade quando analisados junto aos marcadores socioeconômicos, de gênero e raça, afetando mais ainda mulheres, pessoas não-binárias e o grupo racial negro – pretos e pardos, gerando sentimentos de solidão e falta de acolhimento. Além disso, participantes do estudo publicado por Lima *et al.* (2022) assinalaram que as principais ações para auxiliar jovens a lidar com os efeitos da pandemia em instituições públicas ou privadas poderiam ser: atendimento psicológico voltado à população jovem, acompanhamento psicológico nas escolas e ações para garantir segurança alimentar (LIMA *et al.*, 2022).

Nossa aposta busca escapar do modelo hegemônico de atenção em saúde mental centrado na doença, ordenado pelos referenciais pré-estruturados da psiquiatria e da psicologia que individualizam o campo problemático, diagnosticam, classificam sintomas muitas vezes produzindo mais patologização, onde se lê aqui, desencantamento da vida. Os processos de patologização ordenam toda a área da saúde e derivam do controle dos processos da vida através do dispositivo médico a partir do século XVIII, que inclui a farmacologia no século XIX, a biologia molecular no século XX e as biotecnologias e a medicina de dados no início do século XXI (CARON, 2019).

O processo de especialização crescente das disciplinas conduziu à redução da saúde a um campo de intervenção intra-individual cada vez mais molecularizado e ao mercado de produtos e serviços, centralmente os medicamentos. A atenção à saúde mental é cada vez mais organizada em função de lógicas fragmentárias focadas em diagnósticos e procedimentos determinados pelos saberes das disciplinas da saúde em que os profissionais são atores centrais e as pessoas usuárias, passivas, objeto dos tratamentos, controles e procedimentos. O encantamento da vida que se engendra na comunalidade, no compartilhamento do cuidado e na criação de redes de afeto se expande no sentido inverso, transversalizando o campo da saúde de modo a desestabilizar os lugares de saber e poder instituídos pelo dispositivo médico.

Na perspectiva de romper com a patologização da vida e sem negar os processos de sofrimento, fazemos coro a perspectiva que compreende que a subjetividade é “fabricada e modelada no registro do social” (GUATTARI e ROLNIK, 1993: 31) e que o encantamento se faz na transdisciplinaridade dos saberes e conhecimentos. A criação de um espaço de convivência quando estávamos impedidos de conviver precisava extrapolar os limites das disciplinas-saberes-profissões de saúde, incluindo então a música, a literatura, a biologia, o audiovisual, as artes plásticas na produção de encantos entre as subjetividades juvenis.

Portanto, este artigo busca compartilhar como se deu a criação do Espaço Convivência através da apresentação de quatro experiências que foram conduzidas por professores com diferentes formações profissionais e que sustentam suas práticas com distintos referenciais teóricos ainda que todos implicados com a produção de um comum, de uma convivência contagiada pela disponibilidade em afirmar a vida. Desde o lugar de docentes, experimentamos um exercício transdisciplinar, pois a relação entre os termos que se intercederam, foi de interferência, de intervenção, através do atravessamento desestabilizador dos lugares instituídos de sala de aula, para distintos domínios de uns sobre os outros (poesia,

literatura, audiovisual, maquiagem, psicologia, música, brincadeiras espontâneas, saúde).

Sobre a Escola Politécnica e o Espaço Convivência

O Politécnico é fruto da criatividade, do jogo de prazer e da loucura...uma loucura sábia.
(Sergio Arouca, em 2003, nos 18 anos da EPSJV/Fiocruz)

A Escola Politécnica de Saúde Joaquim Venâncio (EPSJV) é uma escola pública e unidade técnico-científica da Fiocruz que oferece cursos técnicos de nível médio, de especialização e de qualificação em diversas áreas da saúde, além de Educação de Jovens e Adultos (EJA). Joaquim Venâncio, um homem negro morador de Manguinhos foi dos mais importantes técnicos de laboratório da história da Fundação Oswaldo Cruz. Nasceu no dia 23 de maio de 1895, na Fazenda de Bela Vista, na cidade de Rio Novo, Zona da Mata de Minas Gerais, numa propriedade que pertencia à família de Carlos Chagas, médico sanitário que viria a ser um dos mais reconhecidos cientistas brasileiros.

Em 1985, foi criado o Politécnico da Saúde Joaquim Venâncio. Como uma unidade técnico-científica da Fiocruz voltada para a formação de técnicos na área da saúde, decidiu-se homenagear Joaquim, que havia se destacado em seu trabalho como assistente de Adolpho Lutz. A escolha do nome de Joaquim também buscou dar visibilidade aos trabalhadores técnicos que, historicamente, têm acesso desigual aos processos de escolarização e qualificação profissional.

O Espaço Convivência da EPSJV conta com a atuação de cerca de 16 trabalhadores da escola com percursos formativos variados. Centenas de estudantes já participaram das rodas e as atividades promovidas. Os estudantes cursam o ensino médio técnico dos cursos de análises clínicas, gerência em saúde e biotecnologia. A idade média varia entre 16 e 19 anos, muitos moram em municípios vizinhos ao Rio de Janeiro e ingressam na escola através de sorteio público.

O propósito do Espaço Convivência é promover encontros coletivos, convivência e cuidado entre a comunidade escolar, favorecendo a construção de relações mais solidárias, por meio da arte-cultura, assim como afirmar a potencialização da vida em sua diversidade.

Método como inversão: *hodos-meta* – o caminho da criação do Espaço Convivência se faz no caminhar

*Exu matou um pássaro ontem, com uma pedra
que só jogou hoje.*
(Ditado Iorubá)

Incorporados por essa capacidade de Exu de subverter o tempo, antes mesmo de ser nomeado como ‘Espaço Convivência’, fizemos nosso primeiro encontro entre estudantes, professores e parceiros do SUS na escola, em junho de 2021, com o intervalo musical, uma das atividades que apresentaremos. Em agosto de 2021, fomos presenteados com a aula inaugural ‘a educação como encantamento’, ministrada por Luiz Simas⁶. Nela, o professor enuncia que “a educação não se limita a escolaridade”. Deste modo, embora a escolaridade faça parte da educação, ela

⁶ Aula disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=tCWIwahdCJM&t=2419s>. Acesso em: 03 jul 2023.

não pode ficar confinada nela. Há muitos outros lugares para educar e ser educado para além das paredes da sala de aula, e o desafio da escola é justamente promover encontro entre escolaridade e educação.

O Espaço Convivência nasce nesta encruzilhada entre cuidado e educação na escola, favorecendo que a escola possa ser esse lugar de encantamento. E apostamos que isso se faz na e pela convivência, entendida como atividade de produzir comum (ALVAREZ, 2020). ‘Comum’, de onde deriva a palavra ‘comunidade’, é aqui usado nos termos de Spinoza (2011), que na sua obra “Ética” nos ensina que “da sociedade comum dos homens advêm muito mais vantagens do que desvantagens”. E que “por meio da ajuda mútua, conseguimos muito mais facilmente aquilo de que precisamos, e que apenas pela união das nossas forças podemos evitar os perigos que nos ameaçam por toda parte” (SPINOZA, 2011: 178). Contudo, o comum não é uma massa homogênea que sente, pensa e age parecido. Comum é um composto de singularidades, onde as diferenças estão em composição e não em antagonismo. Portanto, conviver tem a ver com desejar as diferenças e não com tolerar as diferenças. Desejar as diferenças, pois através delas nos potencializamos.

Na trajetória da criação do Espaço Convivência, em termos metodológicos, experimentamos o que se chama de hodos-meta (PASSOS *et al.*, 2009). Ou seja: a criação do espaço convivência não é um fim (meta), mas um processo, um caminhar (hodos), um fazer comum. Não agenciamos um coletivo para ir até um lugar determinado, mas participamos coletivamente de uma experimentação que de início não sabemos o que vai dar. O que conhecemos de início são os possíveis atores, atividades, meios, instrumentos e materiais que participam do fazer. Esta é uma condição de encantamento, pois liberta o caminho da determinação teleológica de um objetivo e desloca a atenção para a experiência do agir em comum.

Mas talvez a condição metodológica mais encantadora seja a da própria criação, a da participação num ato simultâneo de criação de mundo e de si. Ao realizarmos esta intervenção criacionista numa escola politécnica organizada para transmitir conhecimentos pré-estruturados para fins estritamente determinados e reproduzir regras e valores esquematizados, ampliamos o universo ético da instituição. O Espaço Convivência se torna meio de cultura, da criação de novos universos de valores que germinam e ramificam no plano comum.

Vale destacar três aspectos éticos que derivam deste modo de fazer. O primeiro é a valorização da heterogeneidade e a produção de múltiplas expressões e sentidos das realidades produzidas no espaço convivência. O respeito à diversidade deixa de ser um enunciado transcendente, uma regra moral, um discurso, e passa ao plano da experiência, do acontecimento vivo e singular, pré-discursivo e pré-individual. O segundo é o da contração de grupalidade, contração da conexão intensiva. Ao contrário da perspectiva regida pela res-extensa, a dimensão métrica e reificada da existência, o encantamento se dá na experiência intensiva num campo de afetabilidade distribuída no coletivo. A sensibilidade ao que acontece, à multiplicidade de faces da experiência, cresce neste campo de experimentação intensiva. O terceiro é participação num processo trans. O modo processual de fazer é participativo, inclusivo, e faz o coletivo entrar em movimento, em trânsito, pois o agir transborda as coordenadas das hierarquias verticalizadas e das identidades horizontalizadas.

E foi nessa comunhão entre diferentes saberes e fazeres, da educação e da saúde, da arte-cultura e da filosofia, e com a ampliação da cobertura vacinal, que foi possível iniciar o processo de desconfinamento e encantamento na escola. Os afetos que emergiram ao habitar outra vez a escola foram de medo e insegurança

de voltar para um lugar que "não é mais o mesmo", onde estavam pessoas "que não são mais as mesmas", ao mesmo tempo em que as demandas de pertencimento e de realizar trocas possíveis no espaço escolar se intensificavam.

Além da educação como encantamento, a criação do Espaço Convivência se alinha ainda teórico-metodologicamente às premissas freirianas da pedagogia da autonomia do diálogo, emancipação e amorosidade que se conectam intensamente com bell hooks (2021: 11), a autora feminista negra que afirma que o amor não é um sentimento, é uma ação. "O amor é o que o amor faz". Amar é um ato da vontade — isto é, tanto uma intenção quanto uma ação. E para sermos amorosos, precisamos estar dispostos a ouvir as verdades uns dos outros. Amor é uma combinação de confiança, compromisso, cuidado, respeito, conhecimento e responsabilidade, ingredientes deveras fundamentais para uma ética do cuidado em saúde. Ingredientes essenciais para criar uma CULTURA e uma CONVIVÊNCIA produtoras de CUIDADO EM SAÚDE.

Compreende-se o cuidado estruturado pelo afeto e que, ao cuidarmos do outro, também estamos cuidando de nós mesmos. E foi justamente na transição entre o ERE (ensino remoto emergencial) e o ensino presencial, em que as rotinas curriculares estavam perturbadas, que foi possível escancarar as grades de horário e abrir a criação de outros tempos, tempos de cuidado e amorosidade, que depois se desdobraram em coletivos que seguem até hoje.

Entre as atividades artístico-culturais realizadas com os jovens estudantes que tiveram a participação de docentes da escola, destaca-se: Roda dos Afetos e Sentidos; Intervalo Musical; Dançando na Escola, Oficina de Mosaico, Jogo Semeadando Cuidado, Oficina Relaxamento, Oficina EuPhoria, Oficina de não fazer nada; e outras em parcerias externas. É interessante destacar que atualmente, em 2023, a escola conta com nove coletivos organizados pelos estudantes com o grêmio: esportes, jogos, clube do livro, dança, música, clube audiovisual, negro, feminista, LGBTQIPA+. Tais coletivos são autônomos na proposição de atividades do Espaço Convivência, que hoje se coaduna a um componente curricular chamado 'atividades diversas'. Para fins deste artigo, escolhemos coletivamente apresentar quatro atividades: o Respiro Poético, Oficina de não fazer nada, Intervalo Musical e a oficina EuPhoria – cores e sensações.

Respiro poético

É fundamental destacar que analisar as vivências e experiências consideradas pedagógicas durante a pandemia não é um exercício de "ver o copo meio cheio" ou relativizar o efeito devastador desse evento em, pode-se dizer, todos os âmbitos da vida. Sobretudo em países como o Brasil, que experimentaram consequências mais acentuadas em índices de mortalidade e empobrecimento da população, é, no mínimo, insensibilidade ou despropósito tentar positivar, mesmo que apenas de forma instrumental, iniciativas de sobrevivência à calamidade pública. Entretanto, observar as iniciativas educacionais empreendidas durante a pandemia pode evidenciar o que estrutura o ímpeto de realização produtiva e a recusa à resignação diante da limitação ao espaço doméstico e a apartação do ambiente escolar. Feita a ressalva, analisar um projeto impulsionado por um contexto adverso pode ampliar reflexões sobre práticas educativas pautadas em uma pedagogia da autonomia (FREIRE, 2022).

Em 2020, com a deflagração da pandemia e antes do ensino emergencial remoto, o projeto "Respiro Poético" nasceu por iniciativa de alguns estudantes e

trabalhadores. O intuito foi compartilhar produções poéticas da comunidade escolar, como forma de criar um canal para a expressão, escuta e conexão. O projeto “Respiro Poético” pretendeu, como consta no próprio site da Fiocruz,

Socializar diversas formas de produção de poesia, construir distintos canais de diálogos e revelar afetos. Afetos que se desvelam em diferentes linguagens, na poesia escrita/falada (poemas, músicas, raps), na poesia imagem (fotos, desenhos, performances, vídeos) entre outras formas poéticas. (FIOCRUZ, 2020: n.p.)

No contexto de isolamento social, o projeto propiciou que a poesia aflorasse em seu potencial elementar, de necessidade humana, estabelecendo-se como ação produtiva, esteio emocional, conexão interpessoal e construção autônoma de conhecimento. Dessa forma, a experiência do projeto “Respiro Poético” realizou a Literatura em sua face essencial de humanização, como caracteriza Antônio Cândido (1995: 242-245):

A literatura é o sonho acordado das civilizações. Portanto, assim como não é possível haver equilíbrio psíquico sem o sonho durante o sono, talvez não haja equilíbrio social sem a literatura. (...) Quer percebamos claramente ou não, o caráter de coisa organizada da obra literária torna-se um fator que nos deixa mais capazes de ordenar a nossa própria mente e sentimentos; e em consequência, mais capazes de organizar a visão que temos do mundo.

Assim, recorrer à Literatura como atividade livre e de propósito educacional contribuiu no sustento e amadurecimento da humanização, fraturada pelo isolamento forçado que afastou a todos do contato com a natureza e a sociedade. Nesse sentido, as produções poéticas da comunidade escolar atuaram como um tipo de ordenamento cognitivo da coletividade diante do caos instaurado pela pandemia de covid-19, em que todas as dimensões da realidade foram deslocadas. Ou seja, a composição produzida por quem escreve, expressando o conteúdo por uma forma ordenada e escolhida, tem a capacidade de humanizar ao pressupor uma necessária coerência mental.

Essa compreensão acompanha a elaboração de Vygotsky (2001) sobre o papel da linguagem na formação do pensamento, em que a expressão integra o pensar. Assim, o projeto “Respiro Poético” intentou que a experiência com a poesia instigasse reflexões ao mesmo tempo que requeresse a criação de formas para expressá-las. Essa atividade, marcada pela maior estreiteza entre pensamento e enunciação, implementou a linguagem em consonância com o princípio de formação da autonomia em Paulo Freire (2022). Nessa perspectiva, não há apreensão da realidade sem a comunicação e suas realizações, isto é, “a invenção da existência envolve, repita-se, necessariamente, a linguagem, a cultura, a comunicação em níveis mais profundos e complexos” (FREIRE, 2022: 51).

O empreendimento desse processo pode ser observado, por exemplo, em uma das produções poéticas da estudante do Ensino Médio, Maria Luiza Seabra, então no 4º ano do curso técnico de Análises Clínicas da EPSJV/Fiocruz:

*Meu amigo passarinho
há tempos te observo
daqui da minha janela
sempre a voar*

*volte amanhã,
estarei aqui
pronta pra ouvir
o que tiver pra me contar.*

*eu quero que voe
e que seja meus olhos,
meus ouvidos,
meu nariz,*

*mas não precisa me lembrar
que não é porque não saio
que não posso ser feliz.*

*não,
na verdade é diferente.
não é minha porta
a grade que me prende.*

*é ver
um mundo tão lindo acontecendo
nas mãos de uma gente que por medo
se aliena*

*e no meio dos ruídos
tenho guardado tanto grito
que é a minha mente que tá de quarentena.*

*eu sei que tá assustado
porque nem sempre quem a gente quer, voa do nosso lado
a vida falou que isso poderia acontecer.*

*meu caro amigo, somos um só.
você e eu
liberdade e solidão
sem que possamos escolher.*

Para além da evidente convocação de uma natureza distanciada, nota-se que a imagem do “passarinho” funciona como interlocução possível, em que a solidão não se manifesta pelo apartamento social, mas pela alienação, pelo recuo em relação às lutas sociais e pela desagregação política e afetiva. Nesse caso, tanto na circunscrição da voz poética como na dimensão humana factual, a expressão por meio da Literatura suscita a educação como intervenção e *politicidade*, como caracteriza Paulo Freire (2022).

Desse modo, nem o desejo de transformação ou de conservação, tampouco o posicionamento revolucionário nem reacionário estão definidos à priori, mas dependem da forma dada no ato da expressão poética e, por conseguinte, da perspectiva educacional. Assim sendo, outro exemplo significativo foi a produção poética de Isabela Cabral Félix de Souza, professora-pesquisadora do Programa de Vocação Científica (Provoc) da EPSJV/Fiocruz:

Corpo circunscrito e alma por inscrito

*Vislumbro outras paisagens
Como em sonhos e miragens
Busco pontes nesses horizontes
Vago ora discreta ora em agitação
Vejo gestos de solidariedade e solidão
Rastreio a arbitrariedade dos homens
Carrego cem mil indagações
Absorvo sensações e emoções
Decodifico e interpreto esse labirinto*

Nesse poema, o conflito se localiza a partir do sujeito poético cindido, desorientado em um labirinto de contrários: corpo e alma, discrição e agitação, solidariedade e solidão. Fragmentado, o eu-lírico busca por “outras paisagens” nesse contexto dicotômico, não vislumbrando alcançar um remate conclusivo e redentor, mas confiando à escrita a expansão que fora limitada pelo corpo cerceado. A possibilidade de mediação pela palavra diante do novo momento coloca a relação entre tempo e espaço como eixo interior, em que a transição temporal conduz a busca por novos espaços significativos. Ampliando o sentido e aplicando ao contexto da pandemia, notabiliza-se que o afastamento do espaço escolar jogou luz nas limitações do ensino remoto, mas, sobretudo, nas potencialidades, muitas vezes negligenciadas ou despercebidas, do compartilhamento do espaço escolar.

Há uma pedagogicidade indiscutível na materialidade do espaço. Pormenores assim da cotidianidade do professor, portanto igualmente do aluno, a que quase sempre pouca ou nenhuma atenção se dá, têm na verdade um peso significativo na avaliação da experiência docente. O que importa, na formação docente, não é a repetição mecânica do gesto, este ou aquele, mas a compreensão do valor dos sentimentos, das emoções, do desejo, da insegurança a ser superada pela segurança, do medo que, ao ser “educado”, vai gerando a coragem. (FREIRE, 2022: 45)

Assim, o projeto “Respiro Poético” pode ser entendido como uma experiência estética que abriu a possibilidade de encanto em face ao isolamento imposto pela pandemia de covid-19 e, por isso mesmo, foi capaz de reafirmar a importância da convivência no espaço escolar. Essa conclusão é especialmente importante na conjuntura contemporânea, em que setores da sociedade rearticulam a requisição pela educação domiciliar, o chamado *Homeschooling*. Se a falta de preocupação (ou o desejo de apropriação) com a educação pública não fica nítida no primeiro plano, demonstra-se a insciência de que, como preconizou Paulo Freire (2022: 138), “a afetividade não se acha excluída da cognoscibilidade”. Isso significa dizer – e o apelo à Literatura e a Arte em tempos de isolamento deixam isso em evidência – que a Educação é um processo fundamentalmente humano e humanizador, cujo convívio social com seus desafios de coexistência de diferentes é condição essencial.

Oficina de “não fazer nada”: a produção imagética (s) em tempos criativos

A oficina de “não fazer nada” enfrenta a problemática da ausência do ócio criativo e direito de não fazer nada na sociedade contemporânea. “Professor, o que vamos fazer nessa oficina?” Pergunta o aluno, sem entender muito a proposta. A resposta foi: “nada”. Seria algo simples se não fosse em um contexto que possui a necessidade de estarmos sempre ocupados, fazendo alguma coisa. Um cotidiano de sucessão de coisas, estímulos, ações e imagens constantes com o uso da tecnologia, ocasionam uma atualização da perda da experiência descrita por Benjamin.

O autor Walter Benjamin apresenta, em seu texto *Flâuner, o “flâneur”*, um indivíduo que caminha com tranquilidade pela cidade, não existindo tamanhos estímulos provocados pela rapidez e fragmentação das imagens em seu caminho.

Assim, a experiência (*Erfahrung*), diferentemente da vivência (*Erlebnis*), é atin- gida com potencial formativo de crítica às imagens. “É um conhecimento obtido de uma experiência que se cria, que se prolonga num processo formativo progres- sivo e emancipador.” (BENJAMIN, 1989 *apud* PUCCI, 1997: 111).

O diagnóstico realizado por Benjamin (1994) sobre a crise da cultura mo- derna e o progresso científico, industrial e técnico posterior à Primeira Guerra Mundial (1914-1918) demonstra a contradição da linearidade do progresso raci- onal da história que corresponde a guerras, à destruição e à pobreza da experiên- cia humana. Uma sociedade que atende às necessidades dos estímulos instantâ- neos do presente, dominado pela mercadoria e submetido à repetição, disfarçada em novidade.

Porque nunca houve experiências mais radicalmente desmoralizadas que a experiência estratégica pela guerra de trincheiras, a experiência econômica pela inflação, a experi- ência do corpo pela fome, a experiência moral pelos governos. (BENJAMIN, 1994: 115)

Benjamin (1994) afirma que os indivíduos que sofreram o impacto da Pri- meira Guerra Mundial perderam a capacidade de narrar suas experiências. Essa perda de experiência pode ser vista no filme “A invenção do Hugo Cabret” dirigido por Martin Scorsese (2011), que mostra o cinema de ficção do diretor Melier que passou por transformações após o retorno de soldados da guerra.

Então, veio a guerra. A juventude e a esperança ficaram para trás. O mundo não tinha tempo para truques de mágica e filmes. Os soldados que voltavam viram tanta reali- dade, que se entendiam com meus filmes. (A INVENÇÃO DO HUGO CABRET, 2011: 01:40:18-01:40:37)

Seus relatos de guerra eram de uma realidade demasiadamente pesada e po- bre de se narrar em comparação a grandes narrativas transmitidas ao longo da história de geração em geração.

Nunca houve um monumento da cultura que não fosse também um monumento da barbárie. E, assim como a cultura não é isenta de barbárie, não o é, tampouco, o pro- cesso de transmissão da cultura. Por isso, na medida do possível, o materialista histó- rico se desvia dela. Considera sua tarefa escovar a história a contrapelo. (BENJAMIN, 1994: 225)

A pobreza desta experiência deve-se, ainda segundo Benjamin (1994), ao de- senvolvimento da técnica sobre o homem. Para o autor, “uma nova forma de mi- séria surgiu com esse monstruoso desenvolvimento da técnica, sobrepondo-se ao homem” (BENJAMIN, 1994: 115). Porém a pobreza da experiência impulsiona o indivíduo a criar o novo, a tirar proveito deste ambiente de quase inexperiência.

Ela o impele a partir para a frente, a começar de novo, a contentar-se com pouco, a construir com pouco, sem olhar nem para a direita nem para a esquerda. Entre os gran- des criadores sempre existiram homens implacáveis que operaram a partir de uma tá- bula rasa. (BENJAMIN, 1994: 116)

Neste sentido, a ressignificação da noção da pobreza da experiência apresen- tada por Benjamin (1994) no pós-guerra mundial se transforma, na contempora- neidade, a uma experiência do jovem que consome, compra e absorve sem uma intencionalidade transformadora e criadora. A massificação e naturalização das imagens alocam o jovem em uma zona de conforto na qual sua experiência, na concepção benjaminiana, torna-se apenas vivência do consumo das mercadorias e um esquecimento da memória.

A pobreza e a perda da experiência devem-se principalmente ao cotidiano do urbano moderno que passou a ser uma sequência de sensações e imagens na qual o indivíduo não tem mais tempo de parar e pensar sobre sua experiência.

A máscara do adulto chama-se “experiência”. Ela é inexpressiva, impenetrável, sempre a mesma. Esse adulto já vivenciou tudo: juventude, ideias, esperanças, mulheres. Foi tudo ilusão. – Ficamos, com frequência, intimidados ou amargurados. Talvez ele tenha razão. O que podemos objetar-lhe? Nós ainda não experimentamos nada. (BENJAMIN, 2002: 21)

O *flâneur* de Benjamin (1989) passa a ser o indivíduo conectado com um celular que permite que ele tire quantas fotos quiser, mas impede que ele veja a realidade e transforme a direção do olhar apenas para o aparelho. A perda da aura é transformada em uma experiência imagética que precisa ser compartilhada e exposta para ser avaliada através de *likes* e avaliação de quem está vendo. Essa expectativa de ser visto e avaliado pode ter duas consequências: frustração por não ter sido avaliado positivamente por quem está vendo a imagem ou uma padronização de imagens para serem bem avaliadas e curtidas. O que fazer diante dessa aceleração imagética nas relações? A resposta é “nada” e é isso que a oficina tem como objetivo.

Retirar os alunos do contexto imagético e urbano que acaba naturalizado em rotinas individualistas e com aparatos tecnológicos é permitir a eles uma experiência (*Erfahrung*) reflexiva e crítica da maneira de olhar sua realidade urbana, individualista e fragmentada. É transformar a escola em um lugar que reflete sobre a questão e coloca seus alunos em tempos de não fazer nada, em um direito a preguiça, negado pela necessidade de estar sempre fazendo algo ou conectado e se expondo.

Como não fazer nada em uma sociedade que apresenta o seu ritmo sempre acelerado e sempre preenchido? Coube a escola pensar e problematizar a questão em uma oficina dentro do seu currículo – no qual não existe tempo de ócio além do recreio – dedicando um tempo para uma criação que não seja reprodução ou somente para ser exposta e curtida, mas sim um entendimento por parte do aluno do seu lugar e o motivo de sua participação.

Na oficina realizada na EPSJV em 2022, os alunos acabaram dormindo em cangas e outros fazendo brincadeiras como pula corda.



Vale destacar que o espaço utilizado na oficina se tornou um espaço de convivência dos alunos após a oficina. Eles começaram a usar aquele lugar para apenas não fazer nada. A seguir, algumas fotos feitas dias após a oficina. O lugar que não era utilizado pelos alunos, passou a ser um espaço de convivência.



O interessante foi que o próprio professor, durante a atividade de não fazer nada, ficou pensando “*tenho tanta coisa para fazer*”. Percebemos que, neste contexto, este espaço para o ócio não é negado apenas aos alunos, mas também ao professor, que acaba experimentando com seus alunos esse lugar “de não fazer nada”. Deste modo, instaurou-se um deslocamento subjetivo a partir da convivência em que pausar juntos também pode operar saúde para os trabalhadores da escola e permitir encantar-se com o não-programado.

Oficina EUphoria – Cores e Sensações

A atividade foi inspirada na oficina “Sujeitos Luminosos”, realizada no Som & Cena em 2017, onde os alunos se expressavam através de desenhos no corpo iluminados por uma luz neon e realizavam o registro de todo o processo pela fotografia. A outra inspiração foi a série Euphoria (2019), exibida pelo canal HBO, que retrata um grupo de jovens que lidam com questões como depressão, ansiedade, abuso de álcool e outras drogas, sexualidade, amizades, relacionamentos, padrões estéticos, interações em redes sociais e tantas outras temáticas pertinentes à juventude. Na série, um recurso bastante original foi o uso de maquiagem – gráficas, exageradas, coloridas – como forma de expressão dos estados mentais dos personagens, de forma a intensificar as emoções vivenciadas e criar maior conexão com o público.

A opção pelo uso recorrente de glitter e neon nas maquiagens estabelece um diálogo direto com a iluminação construída pela equipe de direção de fotografia e os movimentos de câmera, seja para ressaltar o empoderamento vivido por Kat, para demarcar o efeito de lágrimas nos olhos de Rue, ou para reforçar o não-conformismo de Jules. A maquiagem ajuda a contar a história, a transmitir os dilemas e contradições das personagens e propor um diálogo com jovens e adolescentes. (MEDEIROS *et al.*, 2020: 15)

Dessa forma, a maquiagem é peça fundamental para a construção da narrativa e o desenvolvimento do arco dos personagens pode ser percebido, também, a partir da estética visual que evolui e se transforma, para além de outros recursos audiovisuais. O retorno às atividades presenciais, após o período de isolamento imposto pela pandemia, trouxe à tona uma série de questões emocionais e de saúde mental, bem como novos desafios, como os protocolos de prevenção ao contágio e disseminação do SAR-CoV-2. Se antes, o desafio era a sustentação dos vínculos apesar do distanciamento, agora é como proporcionar um reencontro acolhedor e resgatar esses afetos apesar das restrições.

Tendo em vista esse cenário, observou-se a necessidade de atividades que refletissem sobre essas emoções e outras questões relacionadas ao período da adolescência. Além disso, a partir da necessidade do uso de máscara PFF2 ou similar como principal protocolo de prevenção, os olhos encontram-se em destaque –

assim como nas maquiagens da série Euphoria. Portanto, a proposta foi realizar oficinas de automaquiagem artística para valorizar a criação, a expressão e a afetividade valorizando não somente os olhos, como o olhar – de si e do outro.

A oficina aconteceu em três momentos. O primeiro aconteceu em uma sala da biblioteca, seguindo os protocolos de distanciamento em função da pandemia, onde foram apresentados os objetivos da proposta, imagens das maquiagens dos personagens de Euphoria e os registros da oficina “Sujeitos Luminosos”, além de dar início a uma roda de conversa sobre as experiências vivenciadas durante o período de isolamento e a série. A escolha do local se deu por ser mais reservado, proporcionando um ambiente mais intimista para o compartilhamento de medos, inseguranças e outras emoções.

O segundo momento começou com a partilha e os afetos. A partir do diálogo, os estudantes puderam experimentar livremente as possibilidades de expressão artística em automaquiagem, refletindo como se sentiam tanto em relação ao isolamento quanto ao retorno presencial. Foram disponibilizadas diferentes maquiagens, em cores neon, cores escuras, glitter, adesivos e pedrarias, além de tecidos coloridos. O registro fotográfico foi realizado a partir da exposição das artes em luz negra em um ambiente escuro, light painting e luzes coloridas.

O terceiro momento aconteceu no pátio da escola, o que proporcionou maior adesão de estudantes e, também, trabalhadores. Ainda que a dinâmica fosse a mesma do momento anterior, a mudança de espaço proporcionou novas interações, além de novos registros interagindo com a luz e os elementos naturais, como flores e folhas. Esses momentos também brincam com a dualidade de luz e sombra, claro e escuro, com tudo aquilo que mostramos e como mostramos ao mundo.

Na roda de conversa sobre saúde mental, os estudantes puderam abordar as experiências vividas durante o isolamento social, bem como as expectativas em relação ao retorno presencial. Alguns dos assuntos que surgiram diziam respeito à rotina escolar e a rotina em casa, as perdas sofridas pela covid-19, a relação com as redes sociais, padrões de beleza, amizades e tantos outros. Algumas falas abordaram o fato da maquiagem e a arte permitirem a expressão da singularidade e romper com a padronização de um equipamento de proteção individual, visto que “(...) *a gente usa máscara o tempo todo, fica todo mundo igual de máscara*” (Fala da participante 1). Outras traziam um olhar atento ao outro e identificação ao perceber que tantos sentimentos eram partilhados pelo grupo: “*foi legal ver que tanta gente se sente como eu*” (Fala da participante 2).



O Estatuto da Criança e do Adolescente (ECA) define adolescentes como sujeitos em desenvolvimento e, portanto, com demandas de proteção integral tanto pela família, quanto pela sociedade e pelo Estado (BRASIL, 1990). O isolamento social e a adoção do ensino remoto emergencial, ainda que necessários para atender as demandas sanitárias para redução do risco de transmissão do vírus SAR-

CoV-2, tiveram efeitos negativos na saúde mental dos estudantes. Segundo o Manual de Biossegurança para reabertura de escolas no contexto da covid-19 (2020: 55), elaborado pela Escola Politécnica de Saúde Joaquim Venâncio, alguns desses efeitos são:

A privação de espaços de sociabilização, cultura, aprendizado e lazer; as ameaças à segurança alimentar e nutricional; a ampliação de conflitos familiares e da violência doméstica; a construção de rotinas individualizadas e a submissão de crianças, jovens, adultos e idosos a uma convivência excessiva com equipamentos tecnológicos; a intensificação do trabalho, sobretudo para as mães; as tensões provocadas pela rotina de *home schooling* de forma pouco planejada ou mesmo a negação do direito à educação, mediante impossibilidade de acessar tais atividades.

Nesse sentido, cabe aos educadores e à Escola a promoção de ambientes suficientemente bons, acolhedores e respeitosos para o desenvolvimento desses jovens. Como afirma Arendt (1992: 217),

A educação é, também, onde decidimos se amamos as nossas crianças o bastante para não as expulsar a seus próprios recursos, e tampouco, arrancar de suas mãos a oportunidade de empreender alguma coisa nova e imprevista para nós, preparando-as em vez disso com antecedência para a tarefa de renovar um mundo comum.

Buscando a construção desses espaços, a abordagem de saúde mental nos espaços escolares deve vir ao encontro da concepção de cuidado em saúde. Promovendo atividades marcadas pela empatia, solidariedade, reconstrução e fortalecimento de vínculos afetivos (EPSJV, 2020), como as atividades descritas neste trabalho.



No carnaval de 2023, já sem máscaras no nariz e boca, realizamos a oficina no pátio circular. Os estudantes foram protagonistas escolhendo local, nos maquiámos no rosto inteiro, não apenas nos olhos, e celebramos a vida juntos na escola com brilho, música, dança e principalmente alegria. Portanto, cada estudante e professor foi capaz de lutar contra o desencanto e criar na escola no encontro entre a diversidade de cores uma experiência coletiva para a viver a beleza e disponibilidade de conviver.

Intervalo Musical: as minhas, as suas, as nossas canções

*Não se admire se um dia...um beija-flor
invadir...a porta da tua casa...te der um beijo e
partir... Ah que saudade docê!*
(ZECA BALEIRO, 2014)

O Intervalo Musical se configura como um projeto ligado ao Centro de Convivência e Cultura de Niterói (RJ)⁷ composto por conviventes e a musicoterapeuta Chris Accioly que de modo itinerante se apresentavam em espaços variados da cidade. O projeto foi convidado a levar sua música para EPSJV. O aceite deste convite permitiu a integração de um trabalho que já acontecia no CECO com um espaço de convivência novo no âmbito da educação, configurando uma prática intersetorial.⁸

A oficina ‘as minhas, as suas, as nossas canções’ teve como propósito criar um canal de compartilhamento das canções de cada participante e a partir do que ia surgindo de cada um. Sentados em roda, com um violão, um microfone e o desejo de estar juntos, de nos conhecermos mais e melhor, cada participante, ao se apresentar, dizia seu nome, curso, e algo sobre seu território de vida. E ao dizer como se sentia, escolhia uma música para dedicar ao coletivo ali presente, ou a alguém em especial. Tocamos e (en)cantamos juntos. Há um consenso entre os estudiosos de que as pessoas constroem uma dimensão sonora chamada música interna. A música com seus elementos tem muitas funções, entre elas: música como ponte, como território seguro, como portadora e relatora da história do indivíduo, como resposta às necessidades humanas, como base para o desenvolvimento da identidade.

Ao encerrar sua fala e (en)canto, faz-se a passagem do microfone e do rolo de fita crepe que ia marcando no solo quem foi afetando quem na escolha do próximo (en)cantante. Fomos criando uma teia sonora que pode trazer conforto e segurança, afeto e cuidado entre todos nós. Nesse ambiente sonoro, pudemos construir juntos nossos encontros que inevitavelmente são permeados e recheados de melodias, harmonias, ritmos, memórias, permitindo assim a ressignificação de histórias, alegrias ou sofrimentos que tinham sido agravados pela situação de pandemia.



⁷ Os Centros de Convivência e Cultura (CECOs) são dispositivos intersetoriais da Rede de Atenção Psicossocial do SUS, frutos do movimento antimanicomial, que oferecem à população em geral espaços de sociabilidade, produção e intervenção na cidade por meio da arte, cultura e economia solidária.

⁸ É possível encontrar mais informações sobre o projeto Intervalo Musical no portfólio de práticas inspiradoras em atenção psicossocial em: <https://portfoliodepraticas.epsjv.fiocruz.br/pratica/intervalo-musical>. Acesso em: 05 jul 2023.

Na música, Intervalo Musical é a diferença de altura entre os sons de duas notas. Ele pode ser medido em graus ou tons e serem de tipos diferentes. Podem ser, tonais, modais, aumentados, diminuídos, simples, compostos, harmônicos, melódicos ou complementares e outros. Cada tipo de intervalo depende das características próprias dos sons em questão. O projeto Intervalo Musical tomou emprestado o conceito da música para pensar os encontros que se dão no Centro de Convivência e Cultura de Niterói. Somos “corpos sonoros” emitindo sons e frequências próprias e sejam quais forem as distâncias e diferenças entre nós, há nos encontros uma diversidade de sons que se fazem presentes.

Os encontros da oficina “as minhas, as suas, as nossas canções” na escola foram marcados pela diferença de quem estava pisando na escola quase que pela primeira vez – como as turmas que eram do primeiro ano quando as aulas foram suspensas e que retornam para o presencial quase formandos – dos calouros de 2021 e dos veteranos que já conheciam bem a escola. As músicas falavam de saudade dos amigos, das ausências, mas também da alegria de estar ali outra vez. Alguns compartilharam músicas autorais, como de rap e hip hop, e a música escolhida estava sempre acompanhada de uma história.

Uma cena que expressa sobre os deslocamentos dos lugares instituídos em que professor-ensina e aluno-aprende foi quando na roda uma estudante caloura, recém-chegada na escola, sabia e se sentiu à vontade de tocar no violão uma música que tinha sido pedida por outro participantes, enquanto os professores não sabiam. O contentamento do grupo com a situação foi visível e comentado entre todos.

Desfechos que abrem caminhos para novos encantamentos

O contrário da vida não é a morte, o contrário da vida é o desencanto. (SIMAS e RUFINO, 2020)

A pandemia de covid-19 foi desencantamento da vida: trouxe insegurança, incerteza, medo e sofrimento. Na escola, a substituição das atividades presenciais pelo ensino remoto emergencial gerou dificuldades para os estudantes, uma vez que a escola é um dos mais importantes espaços de troca, sociabilidade e redes de apoio para os jovens. A incorporação das atividades artístico-culturais do Espaço Convivência no cotidiano escolar foi capaz de produzir encantamento entre muitos na escola. A experiência nos indica que é possível um cuidado que rompa com a medicalização-patologização e individualização do sofrimento, afirmando a potência da vida coletiva.

Em um primeiro momento, ainda em 2021, no retorno das aulas presenciais, os pontos que foram mapeados através das rodas foram o desejo de reencontro, tocar, abraçar, habitar espaço físico escolar, luto pela perda da vida de familiares, ruptura com perspectivas de futuro e imperativo de seguir protocolos contra a covid-19. A saudade de amigos convivia com o medo do contágio pelo vírus. Depois, novos desafios da convivência chegaram. Desafios trabalhados com arte-cultura.

Chauí (2009: 24) afirma que cultura tem seu sentido originário como cultivo, “como uma ação que conduz à plena realização das potencialidades de alguma coisa ou de alguém”. Esse cultivo realizador de potencialidades criativas se passa no plano do coletivo, é um cultivo coletivo. A arte-cultura funcionou como um

agente da ativação dos pontos sensíveis uns dos outros, pois a arte-cultura são vetores de existencialização, por meio dela nos subjetivamos.

Portanto, se este artigo conseguiu enunciar que é possível mesmo em condições muito adversas abrir brechas, produzir comum e fortalecer a capacidade inventiva quando estamos disponíveis para a convivência e para o encantar-se na alteridade do encontro com o outro, este artigo cumpriu seu propósito. É preciso transversalizar, isto é, agir em rede, permitindo o transbordamento das hierarquias verticalizadas e das identidades horizontalizadas, assim podemos promover outros modos de cuidado em saúde mental, que se diferem do hegemônico. Esperamos ter afetado e fertilizado as ideias dos leitores com o compartilhamento desta experiência, ensejando a criação de outras.

O Espaço Convivência se expressa como uma via de religar estudantes e trabalhadores à escola, ao encantamento na escola. Possibilita reflexão, encontro coletivo, fortalecer laços, cuidar de si e de todos. A partir do diálogo, da arte-cultura acolheu-se estudantes em sofrimento, gerando um desconfinamento, não só físico, mas subjetivo. Finalizamos com a afirmação de que a escola deve ser construída na encruzilhada de espaço educativo e de cuidado comprometida com análise crítica da realidade e a construção de caminhos capazes de transformá-la.

Recebido em 31 de maio de 2023.

Aprovado em 1 de agosto de 2023.

Referências

ALVAREZ, Ariadna Patrícia Estevez. *Convivência como atividade de produção do comum: Cartografias com Centros de Convivência*. Tese de doutorado, Psicologia, UFF, 2020.

ARENDDT, Hannah. “A crise na educação”. In: ARENDT, Hannah. *Entre o passado e o futuro*. São Paulo: Perspectiva, 1992. pp. 221-247.

BENJAMIN, Walter. “O Flâuner”. In: BENJAMIN, Walter. *Charels Baudaliere um lírico no auge do capitalismo*. São Paulo: Brasiliense, 1989. pp. 185-236.

BENJAMIN, Walter. *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. São Paulo: Brasiliense, 1994.

BRASIL. *Lei Federal nº 8.069, de 13 de julho de 1990*, que regulamenta o artigo 227 da Constituição Federal, define as crianças e os adolescentes como sujeitos de direitos, em condição peculiar de desenvolvimento, que demandam proteção integral e prioritária por parte da família, sociedade e do Estado. Diário Oficial da União, 16 de julho de 1990, p. 13563.

CANDIDO, Antônio. “O direito à Literatura”. In: CANDIDO, Antônio. *Vários Escritos*. São Paulo: Duas Cidades. 1995. pp. 242-245.

CARON, Eduardo. *Experimentações intensivas: psicofármacos e produção de si no contemporâneo*. 2019. Tese de Doutorado, Saúde Pública, USP, 2019.

CHAUÍ, Marilena. *Cultura e democracia*. Salvador: Fundação Pedro Calmon, 2009.

FREIRE, Paulo. *Pedagogia da Autonomia: Saberes necessários à prática educativa*. Rio de Janeiro: Paz & Terra, 2022.

GUATTARI, Félix; ROLNIK, Sueli. *Micropolítica: Cartografias do Desejo*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1993.

HOOBS, bell. *Tudo sobre o amor: novas perspectivas*. São Paulo: Editora Elefante, 2021.

LIMA, Carolyne César; et al. “Pandemia, juventude e saúde mental”. In: SOBRI-NHO, A. L. S.; ABRAMO, H. W.; VILLI, M. C. (orgs.). *Jovens e Saúde: revelações da pandemia no Brasil 2020-2022*. Rio de Janeiro: Fiocruz, 2022. pp. 69-84.

MEDEIROS, Theresa, TELLES, Rebeca, VIEIRA, Lucas. “Construções nostálgicas: os elementos nostálgicos presentes na narrativa visual de Euphoria (HBO, 2019)”. In: MUSSE, C.; MEDEIROS, T.; HENRIQUES, R. *Nostalgias e memórias no tempo das mídias*. 1 ed. Florianópolis. SC: Editora Insular – Editora UFJF, 2020.

PASSOS, Eduardo; KASTRUP, Virgínia; TEDESCO, Silvia (orgs.). *Pistas do método da cartografia: a experiência da pesquisa e o plano do comum*. Porto Alegre: Sulina, 2014.

PEREIRA, Ingrid D’avilla Freire, et al. *Manual sobre biossegurança para reabertura de escolas no contexto da COVID-19*. Rio de Janeiro: Escola Politécnica de Saúde Joaquim Venâncio, 2020.

PUCCI, Bruno. “A teoria da semicultura e suas contribuições para a teoria crítica da educação.” In: ZUIN, Antônio Álvaro Soares (org.). *A Educação Danificada – Contribuições à Teoria Crítica da Educação*. Vozes: Petrópolis, 1997. pp. 89-117.

SCORCESE, Martin. *A Invenção do Hugo Cabret*. Paramount Pictures, 2011. 127 min.

SIMAS, Luiz Antônio; RUFINO, Luiz. *Encantamento: sobre política de vida*. Rio de Janeiro: Mórula Editorial, 2020.

VAZQUEZ, Daniel Arias; et al. A vida sem escola e a saúde mental dos alunos da rede pública durante a pandemia de Covid-19. *Saúde debate*, 44 (133), 2022.

VYGOTSKY, Lev Semenovich. *A construção do pensamento e da linguagem*. São Paulo: Martins Fontes. 2001.

VOLUME 11
NÚMERO 26
(MAIO/AGO.2024)

ACENO

REVISTA DE ANTROPOLOGIA DO CENTRO-OESTE
ISSN: 2358-5587

CHAMADA DE ARTIGOS

DOSSIÊ TEMÁTICO:

IDENTIDADES, DIFERENÇAS E VIOLÊNCIA NA CULTURA UNIVERSITÁRIA

COORDENADORES:

CATARINA DALLAPICULA (UEMG)

JUSSARA CARNEIRO COSTA (UEPB)

Verifica-se nas últimas duas décadas a crescente ocupação de espaço em diferentes universidades por iniciativas voltadas à problematização de violências motivadas por discriminações associadas a marcadores sociais de gênero, raça e sexualidade, dentre outros. Não obstante, diferentes universidades têm se tornado foco de notícias em casos de assédio sexual, assédio moral, perseguição política, racismo institucionalizado (ou não), capacitismos e violências de gênero manifestas das mais diversas formas, indicando que o espaço ocupado pelas discussões dos fenômenos nem sempre incide na transformação efetiva da cultura universitária. Na experiência brasileira, sua persistência coexiste com o adensamento da segregação interna orientada por dinâmicas de gênero, como vem apontando os indicadores reunidos pelo Instituto Brasileiro de Informação em Ciência e Tecnologia (IBICT). Simultaneamente, persistem os entraves associados à permanência de pessoas que adentram o espaço universitário através das políticas criadas para combater as dificuldades de acesso associadas a gênero, raça, sexualidade e outros marcadores da diferença. Raramente discutidas no interior das universidades, frequentemente as experiências ganham notoriedade em espaços que lhes são exógenos. Na grande mídia ou nas redes sociais, são apresentadas como casos isolados em narrativas alheias às relações sociais da ciência e tecnologia que atuam na tessitura dos quadros e cenários em que se encontram inscritos os corpos marcados pela diferença. Muitas vezes são utilizadas para corroborar argumentos favoráveis à diminuição do investimento público e à gradativa privatização dos serviços oferecidos pela universidade pública. Compreendendo que a ausência de discussão e tratamento do fenômeno, em espaços endógenos à universidade, contribui para o enfraquecimento da sua legitimidade social e, concomitantemente, contribui para adensar as ameaças a sua sobrevivência como ente público, o presente dossiê se propõe a contribuir para a problematização dessas relações. Vislumbrando abordagens que contemplem desde a dimensão epistêmica dos arcaibouços pedagógicos à apresentação de estudos de caso sobre experiências acumuladas, os artigos poderão resultar de reflexão ensaística ou de pesquisas desenvolvidas nessa direção.

PRAZO FINAL
DE SUBMISSÃO:
28 DE FEVEREIRO
DE 2024

Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social - Universidade Federal de Mato Grosso

26

Psicanálise, história, magia e linguagem: insurgências de modos de existir

André da Cunha Prado Correia Pereira¹

Ivo Mauricio Scheffer²

Faculdades Integradas Aparício Carvalho

Pedro Augusto Papini³

Centro Universitário Maurício de Nassau

Resumo: O presente estudo tece suas linhas investigativas nos limiares entre magia, linguagem e psicopatologia. Tomamos fragmentos da teoria psicanalítica e o pensamento de Walter Benjamin sobre a história como fendas de aberturas de um discurso de progresso científico; este alinhado a um imenso murmúrio do determinismo biológico sobre a experiência humana relacionada ao sofrimento psíquico, excluindo as possibilidades mágicas da linguagem e do encontro. Escutamos na condição autista e na condição de ouvir vozes, como duas manifestações da experiência humana que em outro tempo já foram ligadas ao mágico e hoje sobrevive como doença, cujas experiências únicas são dissolvidas no discurso biomédico. Desta maneira desdobramos contribuições psicanalíticas de forma a pensar na autonomia e emancipação de sujeitos e de comunidades diante do fim da história.

Palavras-chave: autismo; ouvidores de vozes; psicanálise; psicopatologia; poder.

¹ Graduando do oitavo período no curso de Psicologia da FIMCA/Vilhena.

² Graduando do sexto período no curso de Psicologia da FIMCA/Vilhena.

³ Doutor em psicologia social e institucional pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Psicólogo Clínico e professor no Centro Universitário Maurício de Nassau (UNINASSAU/Vilhena).

Psychoanalysis, history, magic and language: insurgences of ways of existing

Abstract: This present study tailors its investigative lines in the thresholds between magic, language and psychology. We take fragments of the psychoanalytic theory and the thoughts of Walter Benjamin about the history of how opening slits of a scientific progress speech; this aligned with an immense murmur of biological determinism about the human experience related to psychological suffering, excluding the magical possibilities of language and meeting. We hear on the autistic condition and on the hearing voices condition, as two manifestations of the human experience that in older times were connected to magic and today as an illness, whose unique experiences are dissolved in biomedical discourse. In this way, we unfold psychoanalytical contributions to think about the autonomy and emancipation of people and communities in the face of the end of history.

Keywords: autism; voice listeners; psychoanalysis; psychopathology; power.

Psicoanálisis, historia, magia y lenguaje: insurgencias de modos de existir

Resumen: El presente estudio teje sus líneas investigativas entre limiars de magia, lenguaje y psicopatología. Tomamos fragmentos de la teoría psicoanalítica y el pensamiento de Walter Benjamin sobre la historia como hendiduras de aberturas de un discurso de progreso científico; este alineado a un inmenso murmullo de determinismo biológico sobre la experiencia humana relacionada al sufrimiento psíquico, excluyendo las posibilidades mágicas del lenguaje y del encuentro. Escuchemos en la condición autista y en la condición de oír voces, como dos manifestaciones de la experiencia humana que en otro tiempo fueron ligadas a la magia y hoy sobrevive como enfermedad, cuyas experiencias únicas son disueltas en un discurso biomédico. De esta manera desplegamos contribuciones psicoanalíticas de forma a pensar en la autonomía, emancipación de sujetos y de comunidades contra el fin de la historia.

Palabras claves: autismo; oyentes de voz; psicoanálisi; psicopatología; poder.

Adentramos na escrita desse texto como quem busca o avesso da tapeçaria; onde se quer prestar a atenção às linhas tortuosas que sustentam a harmonia de um desenho visível. Como sugere Foucault (2008), no seu trabalho arqueológico, buscar o invisível no visível. A magia da linguagem nos permite associar essa forma de atenção a processos sociais com o modo como Walter Benjamin (2014) em seu derradeiro texto “Sobre o conceito de história” nos alerta sobre o olhar para a história. Olhar para as tramas por vezes esquecidas dos arquivos que nos constituem e que nos acenam como um aviso de incêndio no presente. É desta maneira que este artigo busca tomar posição diante do fim da história, na interlocução da magia com o terreno da loucura e o campo da psicopatologia.

Se para Hegel o fim da história seria a síntese evolutiva em direção a um estado final de realização, onde a liberdade e a igualdade seriam alcançadas e as contradições resolvidas; desde Benjamin (2014) o progresso não é mais que o apagamento do sofrimento e da opressão dos vencidos. Da escrita da história do progresso tomada como desastre por Benjamin tomamos como objeto de estudo os saltos evolutivos das edições dos últimos três volumes do DSM⁴ - desde quando foram varridos todos os traços da teorias psicanalítica - como a tinta da história dos vencedores onde se afogam subjetividades e modos de existir que não condizem às exigências do capital.

Maurice Blanchot (2010), em ensaio sobre a “fala analítica”, coloca a par a linguagem no terreno da magia. Em Freud, lembra ele, eis que não apenas os espíritos, mas os corpos se curam. Ainda que o método de Freud tenha uma origem ligada ao magnetismo ao uso da hipnose e da sugestão, abandonados já na decolagem da teoria freudiana, em seu método sobreviverá o feitiço da cura concedido à relação mais simples: uma pessoa que fala e uma pessoa que escuta. Perguntamos, junto com Blanchot, se as relações, mesmo reduzidas a relações de linguagem, não se conservariam essencialmente mágicas. Nem sempre a mágica exige cerimônias, a imposição das mãos ou o uso de relíquias. Ela já se acha ali onde um homem se faz de importante diante de outro.

A expressão abracadabra, similar ao aramaico avra kehdabra (traduzível por “criarei enquanto falo”), tem registro de usos em rituais de cura desde um tempo anterior ao do século II a.C. Conta-se que sua escrita em formato triangular, cuja repetição em sobreposição subtraía uma letra da repetição anterior, curava doenças como a malária. Imagina-se também que hocus pocus seja uma contração originada do latim hoc est enim corpus meum (este é o meu corpo) (TIETBOEHL, 2021).

A magia aqui portanto é um significante que faz rede com a linguagem e a criação. No processo analítico proposto por Freud, o dizer de uma simples frase faz emergir uma cadeia de outros elementos, que já estavam ali, mas que a partir de uma enunciação tomam o estatuto de existência e, perceptivelmente, passam a operar outras vias no contexto em que se produzem.

⁴ DSM é a abreviatura utilizada para Diagnostic and Statistical Manual Of mental Disorders

No presente texto buscamos abrir as relações entre linguagem, magia e psicopatologia; tomando a psicanálise e o pensamento de Walter Benjamin como guias de reencantamento do mundo como forma de fazer frente à barbárie. Desta maneira, pousamos na condição autista e na condição de ouvir vozes, como duas manifestações da experiência humana que em outro tempo já foram ligadas ao mágico e hoje sobrevive como doença, cujas experiências únicas são dissolvidas no discurso biomédico. Um objetivo do nosso texto é pensar experiências firmadas por um discurso cientificista como psicopatológicas como paradigmas para além de seu exílio diagnóstico, a partir de uma dimensão da potência mágica da linguagem. Bebemos em elaborações psicanalíticas sobre o sujeito e o autismo e na experiência dos grupos de ouvintes de vozes, na busca de testemunhos de terrenos não mapeados pelo saber psiquiátrico e o qual nos concerne, pois está no campo da fala, da cura e da cultura.

Assim, a patologização da magia é uma das urgências de nosso tempo e um aviso de incêndio, segundo nos alerta uma leitura das teses sobre o conceito de história de Walter Benjamin. Desta maneira, buscamos inventariar feitiços e suas implicações nos jogos de poder-saber tendo como contraponto vozes que destoam, que falam a contrapelo, autistas e ouvintes de vozes como comunidade de insurgência aos modos de captura da subjetividade mágica.

Prisioneiros da passagem e a bíblia antimagia

Desde Georges Canguilhem e seu orientando de doutorado, Michel Foucault, a psicopatologia foi abalada e desnudados seus interesses obscuros, problemáticas éticas e filosóficas que estavam por trás do véu da fantasia de uma pura biologia dos processos mentais. E servem de base para as elaborações de Foucault sobre a biopolítica; atualizadas em Achille Mbembe pela noção de necropolítica. Políticas de controle e subjetivação, estratégias de fazer viver o corpo produtivo e lucrativo e de fazer morrer, respectivamente.

Canguilhem (2009) com *O normal e o patológico* e Foucault (2009) com *A história da loucura na idade clássica* e a seguinte dedicação a explorar as relações de poder e de saber que sustentam variadas formas de opressão social, seja no estudo sobre as prisões, no curso sobre *Os anormais*, no interesse pela vida dos homens infames. Canguilhem e Foucault aqui se destacam pela contribuição que abalou as discussões mundo afora dos tratamentos dado aos loucos e aos movimentos que lutavam por uma sociedade sem manicômios. Na longa duração da luta da razão contra a desrazão muitos foram condenados ao exílio perpétuo ou à fogueira por pertencerem ao lado mais fraco dessa disputa.

É Michel Foucault (2009) quem nomeia os “prisioneiros da passagem” em *A história da loucura*. Quando ele nos lembra, do apagar das luzes da idade média, da prática de alocar os insanos em embarcações e liberá-la à deriva da busca de um porto, o qual jamais encontrava hospitalidade.

Fechado no navio, onde não se escapa, o louco é entregue ao rio de mil braços, ao mar de mil caminhos, a essa grande incerteza exterior a tudo. É um prisioneiro no meio da mais livre, da mais aberta das estradas: solidamente acorrentado à infinita encruzilhada. É o Passageiro por excelência, isto é, o prisioneiro da passagem. Sua única verdade e sua única pátria são essa extensão estéril entre duas terras que não lhe podem pertencer. (FOUCAULT, 2009: 12)

Hoje vemos sobreviver essa imagem do banimento da loucura da vida em comunidade na prevalência da patologização do sofrimento psíquico como estraté-

gia de controle biopolítico (FOUCAULT, 2018) de corpos e de modos de existência dissidentes da razão do capital. O lugar dos prisioneiros da passagem é atualizado na forma de tratamento colado a um discurso biologizante que exclui a subjetividade e contextos sociais em prol de uma massificação e domínio da experiência.

Pessoas se tornam diagnósticos quando não encontram hospitalidade nas tramas sociais, tendo suas subjetividades únicas capturadas por algoritmos de transtornos mentais. Pode-se pensar em um algoritmo como um conjunto de instruções precisas que orientam um computador ou outro agente a executar uma determinada tarefa. Aqui eles são efeitos de discurso com potencial de guiar pessoas em desespero a uma pátria de extensão estéril. Muitas vezes não havendo alternativa para essas, senão na necessidade de se readequarem às normas para terem suas existências reconhecidas, sendo expostas a coerções e tratamentos que ferem a dignidade humana.

O que chamamos de algoritmos dos transtornos mentais pode ser visto no estribilho das transformações do Diagnostic and Statistical Manual of Mental Health, conhecido popularmente como DSM. O movimento do DSM aposta sua força na pesquisa científica dos marcadores biológicos para embasar a etiologia orgânica das doenças mentais. No entanto, não raramente, esquece-se que jamais foi possível comprovar a origem exclusivamente biológica de qualquer dita patologia mental e os objetivos dessas pesquisas jamais foram atingidos (JORGE e TRAVASSOS, 2021: 13)

O catálogo de transtornos mentais apresentados sob a forma de mera descrição sem qualquer envergadura explicativa ou teórica se coloca como livro maior da anti feitiçaria. Apesar de ele próprio ser causa de fetiche com o sofrimento psíquico; fetiche, que etimologicamente vem de ‘feitiço’, aqui encontra a elaboração de Karl Marx como objeto a que é agregado um valor mágico ou sobrenatural.

Fragmentos da reestruturação da nosologia psiquiátrica

No decorrer de uma narrativa da história, o louco que já ocupou a posição de mágico foi destituído do seu poder ser. Como diria Benjamin (2014), a história é contada através dos reis, heróis, vencedores e herdeiros de fato. Pouco a pouco aqueles que conseguiram vencer e tiveram seus nomes estampados nas enciclopédias nosológicas foram utilizando suas influências para silenciar subjetividades e impor modos de universalizar a experiência humana.

Christian Dunker e Fuad Neto (2011) nos dizem que a patologia é definida como a experiência clínica e o discurso pathos, que em psicanálise entende-se como a maneira de cada um interpretar o mundo lidando com o corpo e a cultura. Medicina, antropologia e fenomenologia também se encontram nas raízes deste saber. A filosofia teve sua participação e emprestou ao pathos a vontade de conseguir algo, o poder sonhar, o dom do discurso e, através da magia das palavras, poderem expressar a sua singularidade.

Desta forma, na construção das disciplinas da psiquiatria e da psicanálise, estas dividiam um mesmo espaço e de forma compartilhada se auxiliavam na construção de um conhecimento que levasse na direção de uma prática clínica singular. Essa relação foi aos poucos tendo um lado escolhido e de forma velada a psiquiatria foi construindo modos de apagar o discurso psicanalítico do discurso patológico, sendo o DSM uma ferramenta importante desta novela.

Em 1952, veio à luz da sociedade o DSM I, livro que viria a ser cultuado como um objeto de poder e totem maior da anti-feitiçaria. Neste princípio, psicanálise e psiquiatria dividia uma ligação quase que simbiótica, em sua formulação os estudos de caso eram maneiras de tecer na malha da existência significados vindo das narrativas, dos sonhos, dos atos lembrados e das frases esquecidas, dando sentidos válidos e possíveis de mobilidade na visualização psicopatológica.

Já em sua primeira edição, o DSM começa um movimento em direção à exclusão da visão psicodinâmica do diagnóstico e a primeira artimanha psiquiátrica é a inclusão massiva da palavra “reação” (DUNKER e NETO, 2011). A paranóia foi realocada dentro de um grande grupo de personalidades, sendo removida da noção de estrutura psicótica como considera a psicanálise.

Em 1968, o DSM I evolui para DSM II e a palavra reação é excluída, mas o termo neurose é mantido fazendo ainda vingar o relacionamento entre psicanálise e psiquiatria. A biologização e o sistema de Kraepelin – fundador da psiquiatria moderna, através dele foi inserido um método de entrevista feita pelo médico e uma necessidade de mensuração e qualificação das patologias se tornaram necessárias, segundo Câmara (2007) – eram imbuídos por parte da psiquiatria buscando desordens genéticas e biológicas como causas das patologias ou dando sentido que era ligado aos conflitos e problemas da vida e dispondo as informações em polos fixos expostos como pedras angulares, mas ainda não explanando a definição concreta de normal e anormal. Durante o período do DSM II as duas teorias eram denominadas científicas e em sua organização vários psicanalistas participaram partilhando de um mesmo cenário, sem que uma ofuscasse a outra.

Essa relação atraiu o olhar dos críticos que começaram a reconhecer uma psiquiatria mais normativa e uma psicanálise mais retrógrada, fazendo imperar a percepção de uma psicanálise pseudocientífica. O biopoder impõe suas marcas e neste momento dá alto status e valor econômico para a profissão médica, dando ênfase à cultura que procura padrões e valores específicos, os quais viriam a simplificar e facilitar a passagem pela existência. Com esse incômodo gerado pelos críticos e intensos movimentos dos grupos ativistas LGBTQIA+ para que a classe homossexualidade fosse retirada de um status nosológico, fazendo em 1980 junto com a entrada do DSM III a categoria homossexualidade ser excluída. O termo Neurose foi aceito pela última vez e as desordens mentais foram classificadas como um “comportamento significativo ou síndrome psicológica” (DUNKER e NETO, 2011).

Essa versão da enciclopédia patológica representa a vitória das formas de universalização do sujeito e simplificação do diagnóstico; através dela foi possível desenvolverem novas técnicas de pesquisa experimentais as quais a psicanálise até uma versão atrás servia de estorvo, os sujeitos agora eram mapeados apenas por sua superfície e conforme o paciente descrevia seus sintomas o psiquiatra poderia encaixá-lo em categorias fazendo da sua tradução o destino daquele corpo.

Ao DSM IV foi incumbida a missão de apagamento do termo neurose e também entrou no lugar que agora ocupado apenas pela psiquiatria uma necessidade de um critério de significância demarcando em mais de metade de suas “categorias que possuíam sintomas que causavam sofrimento clinicamente significativo ou prejuízo no funcionamento social, ocupacional ou outras áreas importantes” (MASOTI *apud* DUNKER e NETO, 2011). Os transtornos somáticos que antes pertenciam à categoria de *histeria* e guardava características de uma reação de conversão agora era desmembrada e traduzidas como dismorfismos, depressão, ansiedade e fibromialgia.

Aqui se buscou o fim da possibilidade de uma visão psicodinâmica e definitivamente foi instaurada uma busca por palavras que pudessem servir de apoio para construção dos códigos linguísticos que definiam o significado de patologia e viria a preencher as bibliotecas das faculdades e os consultórios médicos. A cosmovisão foi destruída e as palavras dos manuais não contavam mais a história de ninguém, ou sequer cediam/cedem espaço para que os sujeitos possam se declarar enquanto uma estrofe no poema da vida.

No ano de 2013 o DSM V foi lançado, trazendo significativas mudanças para os critérios diagnósticos, tendo uma mudança drástica em relação ao seu anterior. No DSM IV era utilizado o método de diagnóstico denominado multiaxial, que consistia em uma divisão categórica das patologias em eixos independentes. O diagnóstico dimensional, vem para dar uma abrangência maior aos transtornos mentais, dissolvendo a categorização, ampliando seu agrupamento em espectros que são justificados por supostos sintomas compartilhados, fatores de risco ambientais, genéticos e neuroquímicos que seguem uma tendência de desfazer as fronteiras entre as desordens mentais.

Entre os ditadores da palavra do DSM, essa versão era descrita como a bíblia do diagnóstico mental, mas os próprios apoiadores descrevem que ele não passa de um dicionário, fazendo romper a participação da NIMH (instituto nacional de saúde mental dos estados unidos) duas semanas antes de seu lançamento. O presidente do grupo responsável pela criação do DSM também assumiu que o livro é falho, pois não existe comprovação neurocientífica ou biológica para firmar critérios diagnósticos.

A bíblia anti-magia foi construída para consoar com o CID⁵ 11 (classificação internacional de doenças), pois as duas são amplamente utilizadas na fundamentação de escritos científicos, sendo que o CID é o livro que regulamenta os diagnósticos americanos, mas não fazendo com que o DSM perca seu valor. Na esperança do surgimento de um Deus ex machina foi criado o rDOC⁶ que consiste em um documento de contínua atualização que se espera surgir novos resultados relacionados a exames de imagens, características biológicas e evolução nas ciências cognitivas, os quais tirariam O DSM de seu vazio epistemológico (BANDEIRA e CAMPOS, 2017).

Esse momento de proliferação de um sujeito homogeneizado pelo discurso biomédico se enquadra como um regime ideológico. Os estudos da ideologia na teoria marxista estão estritamente ligados ao estudo da filosofia da linguagem. A ideologia é representada através do signo e todo produto de consumo pode ser transformado em um signo ideológico. O DSM se encontra como um instrumento de produção. De acordo com Mikhail Bakhtin e Valentin Volochínov (2006: 33), “um instrumento de produção não possui um sentido preciso, mas apenas uma função: desempenhar este ou aquele papel na produção”, este instrumento está em prol de uma lógica de consumo, a qual também pode ser transformada em signo ideológico. A ideologia como uma formação de signos é representada como uma forma de linguagem. A linguagem está no seio da comunicação social. E através da palavra é possível dar novos significados à ideologia. “A palavra é o modo mais puro e sensível da relação social” (BAKHTIN e VOLOCHÍNOV, 2006: 36). É através das palavras que mais podem se revelar significados de vários ângulos da semiótica, incluindo as maneiras de se estudar uma pessoa “doente”.

⁵ CID Significa Classificação internacional de doenças.

⁶ rDOC significa Research Domain Criteria, é um documento utilizado para pesquisa em psiquiatria, com intuito de preencher a lacuna da validade neurobiológica, buscando embasamento científico.

O sujeito pode ser um conceito lacaniano e este sujeito é o sujeito do inconsciente. Diferente do sujeito de Descartes, onde ele descreve como: *Cogito, ergo sum* (penso, logo sou). O sujeito de Descartes é o sujeito na razão, sujeito que existiria como um ser fora e que poderia ser pensado e o qual era separado da substância material. O sujeito na razão descrito por Descartes se fez importante na inscrição do sujeito numa narrativa da história da humanidade, pois permitiu pela primeira vez que colocasse o pensar em cima da história do ser, fazendo uma separação entre ciência e filosofia.

Luciano Elia (2004) nos diz que em Kant o sujeito reaparece como um sujeito do vazio, se diferenciando do sujeito de Descartes, onde o sujeito era uma substância consistente, exposta na razão ser/pensar. O sujeito de Kant é transcendental, não individual nem psicológico. Aqui foi inserido a Razão e o sujeito não tinha a necessidade de recorrer ao poder de Deus para explicar sua existência, como acontecia em Descartes. O sujeito de Kant já era uma aproximação do sujeito em psicanálise.

O sujeito da ciência moderna (o sujeito do DSM) é sujeito da exclusão do sujeito, mesmo que ela propicie o campo para a aparição deste. Este é um sujeito suposto, onde ele aparece e é rapidamente excluído, excluído do campo de operação da ciência como sujeito, sendo apagado da sua posição de tecelão no saber.

O sujeito em psicanálise é o mesmo que o sujeito da ciência, com a diferença que em psicanálise não se trata este ser como uma pessoa humana ou um indivíduo, e sim um Sujeito, dando condições para que este possa aparecer. O sujeito não é apenas um conceito ou uma construção como delimitado pela ciência. O sujeito é uma categoria, que através das ferramentas psicanalíticas, através da transferência e da repetição tem um terreno propício para surgir como sujeito do inconsciente, vindo através das formações inconscientes (sonhos, atos falhos, lapsos, chistes), o sujeito como categoria, como sujeito do inconsciente, necessita do dispositivo psicanalítico para sua aparição e a presença do analista se encontra exigência na elaboração teórica (ELIA, 2004).

O sujeito da ciência como um sujeito suposto, é um sujeito concreto, onde o homem já sabe o que vai encontrar. O sujeito da ciência no modo Freudiano é diferente, é um sujeito da ciência, mas não o sujeito da ciência dentro da caixa, enquadrado em uma norma, enclausurado em uma vida que não é sua, permitindo que tenha em sua visão apenas os botões utilizados para sua modelagem, sujeito que após convocado, é imediatamente expulso de sua posição, tornando-se manipulável. O sujeito da psicanálise é o sujeito que existe onde não se pensa – o sujeito do inconsciente, que emerge através da associação livre (regra fundamental da psicanálise), na mágica da fala.

A palavra é quem porta a funcionalidade do método psicanalítico, desde que seja dita como vier à cabeça, seguindo o método fundado por Freud. A fala constitui toda a ação simbólica do sujeito e não está presa apenas ao que é subtendido por verbal. Sendo assim, as artes, as expressões do rosto e também as narrativas orais são produções simbólicas e, portanto, verbais. O sujeito humano é um sujeito de linguagem, construído no domínio verbal. Como seres de linguagem, esta não se exprime como uma categoria, que se pode dominar ou não. Ter a existência submetida a esta experiência faz com que mesmo aqueles que não conseguem alcançar a função da fala “como os autistas e alguns psicóticos esquizofrênicos, cuja gravidade faça com que sua relação com a linguagem caracteriza pela mais completa fragmentação e desconcatenação de sua fala” (ELIA, 2004: 18) ainda

estejam no campo da linguagem e existindo como um ser falante, constituídos pela linguagem.

A fala é uma instância mágica que permite que se desenrolem as tramas simbólicas, que no jogo de significante e significado possamos dar alguma significação. Essa relação produz uma materialidade simbólica, através da fala pode-se construir uma sequência de palavras para que se separe o significado de significante, sendo que o significado seja produzido após o significante. A fala é o método por onde o sujeito poderá emergir e assim ser reconhecido pelo falante, fazendo assim ter acesso ao inconsciente, o qual segundo Lacan é estruturado como uma linguagem e não porta um sentido constituído, mas que através do significantes é constituído.

O sujeito da medicina e o sujeito do DSM são sujeitos da sugestão, assim como era na psicanálise o sujeito da hipnose. Os sintomas e causas expressos nesta relação são apenas a apropriação do médico, onde o saber do hipnotizado é excluído. Fazendo este navegar em um mar de significados, dizimados a uma forma de ideologia, como descrito na teoria marxista. O saber do sujeito, aquele que através do significante está camuflado no inconsciente é ignorado.

Essa relação do sujeito com a psicanálise não exclui que sejamos organismos que tenham vínculos com leis genéticas e biológicas. Mas ela nos constitui como seres de linguagem e que através da linguagem tenhamos uma relação com nossas doenças, sintomas, experiências que sejam possíveis apenas nos termos da significação, do significante, fazendo provar a condição orgânica como fragmentada, como fragmentos de um instinto, que através da linguagem toma seu rumo e função, desaparecendo o puro controle do organismo sobre o sujeito, emergindo apenas através da fala, da utilização das palavras.

Autistas, ouvidores de vozes: criarei enquanto falo (e mesmo enquanto calo)

Nesta parte exploramos modos de operar a magia da linguagem que vão além da patologização e fazem contraponto à narrativa dos vencedores da saúde mental. Voltamos nossa atenção para pontos de redes que escapam aos algoritmos dos transtornos mentais e reabilitam o sentido da solidariedade, nos conecta com as urgências de nosso tempo e conjuram o reencantamento do mundo para fazermos frente à barbárie; tendo o autismo e o célebre estandarte da loucura: ouvir vozes, como um ‘ainda não’ (ou um ‘preferiria não’ como diz ‘Bartleby, o escrivão’, personagem de Herman Melville) diante das sutis máquinas brutais de moer subjetividades e banir modos de existir.

Nas contribuições psicanalíticas sobre o autismo e na comunidade de ouvidores de vozes, como dois paradigmas que fazem com que olhemos para a história estupefatos como via o anjo da história de Walter Benjamin (2014), que mirava o passado como ruínas onde ele gostaria de parar para remontar os cacos.

Que com um feitiço da linguagem possamos ouvir a “causa” das doenças mentais (como origem, etiologia) também como “causa” política. Em um abra kada-bra, a causa dos autistas e a causa dos ouvidores de vozes como aquilo que move, que faz com que algo exista ou aconteça, mas por um desejo, como um levante. Uma posição à contrapelo, como diria Benjamin (2014), diante do sucesso de grandes conglomerados e laboratórios da indústria psicofarmacológica, beneficiada ao infinito por uma política estatal de controle comportamental, fazem da cientificação e silenciamento das palavras mágicas um negócio altamente rentável (FURTADO e LOPES, 2014).

O movimento gerado pelo avanço das versões do DSM anda de mãos dadas com a indústria farmacológica, Kupfer (*apud* DE MORAES e PERRONE, 2017) descreve que atualmente a medicalização da infância é uma denúncia de que a indústria farmacêutica se apropriou de certo recorte de manifestações discursivas infantis. E que essas manifestações são entendidas como efeitos exclusivos de disfunções neurológicas ou bioquímicas. Nota-se que através da norma descrita pelos manuais, o simples fato de ser criança é entendido com uma expressão sintomática e que a pluralidade desaparece no meio do discurso da ciência. Fendrik e Jerusalinsky (2011 *apud* DE MORAES e PERRONE, 2017) nos dizem que “Nesse sentido, faz-se importante perceber como a rapidez e a imprecisão com que as pessoas são transformadas em “anormais” é diretamente proporcional à velocidade com que a psicofarmacologia e a psiquiatria contemporânea expandiram seu mercado”.

Dentre as patologias que instigam e mexem com o imaginário daqueles que se refestelam com o poder do discurso científico, o autismo é uma das que mais tem gerado interesse na atualidade. Elia (2012) chega a comparar o autismo com a posição que a histeria ocupou nos tempos de Freud, mas ao contrário do que acontecia na época em que a medicina se demonstrava extremamente impotente no entendimento e tratamento das histéricas, hoje em dia no autismo um discurso de ciência “tenta enquadrar o autismo, adestrá-lo, reduzi-lo, eliminar sua particularidade positiva” (ELIA, 2012). O que faz mais uma vez chamado, para que mesmo em uma posição contrária à da época de Freud a psicanálise se levante em defesa da escuta desse sujeito, sujeito que é excluído pela visão das pseudociências, mas pode ser resgatado pela escuta psicanalítica.

A psicologia do comportamento em comunhão com a medicina baseada em evidências traz para o discurso médico e midiático a busca por respostas num modelo neurocientífico para responder às questões do autismo. De Moraes e Perrone (2017) descrevem que: “A regra é a normatização social, fundamentada num princípio de serialização dos indivíduos via supressão das diferenças.”. O treinamento da condição autista como uma forma de aniquilamento da suposição de um sujeito, na possibilidade da magia da linguagem faz nos encontramos um mundo em que a biologização e os diagnósticos de Internet predominam, o que se encontra entre a ciência e os grupos de pais de autista é o discurso da doença e da cura, onde a solução que é passada adiante é o adestramento destes sujeitos, sem saber se aquilo faz bem, ou se é necessário.

A “ciência” não está sozinha neste movimento. O capitalismo, que é par inseparável daqueles que conseguem vencer na história, está mais uma vez incrustado na redução das subjetividades, “em termos da aliança do capitalismo com a ciência, determinam essa conjuntura e poderosos fatores econômicos igualmente a condicionam”. Elia (2012). essa aliança entre a psicologia do comportamento e as lógicas do capital é descrita como visando as boas práticas, pois teoricamente elas podem ser mensuradas objetivamente e capazes de colocar a pessoa dentro do esperado para sua locomoção social, carregando o repertório de comportamentos que se acha necessário. Deste modo o autista é aprisionado em uma visão de cérebro com mal funcionamento e comportamentos mau adaptativos.

Opor-se a essa lógica é estritamente difícil e tentar um movimento revolucionário na direção contrária faz muitas vezes acontecer tentativas de exclusão dos rebelados, como aconteceu com a psicanálise na construção do DSM e também nas definições de possíveis tratamentos de autismo no Brasil e em outras partes do mundo. A psicanálise foi colocada à margem da ciência, o que na psicologia de grupos poderíamos nomear sob a posição de bode expiatório, aquela que carrega

toda a projeção das características ruins do grupo. Este movimento de segregação e exclusão da psicanálise tem forte repercussão nas redes sociais e nos grupos de pais de autista, onde é fácil encontrar pessoas que repetem falatórios muitas vezes incitados por médicos e psicólogos comportamentais, descrevendo um não funcionamento da psicanálise e dando uma falsa descrição diagnóstica para saciar a ânsia de cuidadores desesperados e muitas vezes desinformados, mas que se encontram em meio ao medo transmitido pela ideologia médica e a posição de anormalidade e imutabilidade propagada por ela.

Nesse jogo de poder/saber a possibilidade de escuta dos autistas é ignorada e o conhecimento transmitido por eles, os que mais entendem do assunto (os autistas) é esquecida, ou simplesmente apagada. A comunidade científica dá cabo das expressões mágicas e revolucionárias como foi o caso de Birger Sellin, um autista que em 1992 escreveu um artigo onde dizia querer ser porta voz dos autistas, especialmente daqueles que não podem falar. Por ele não ser um autista "verbalizado", os especialistas disseram que aqueles construtos não eram de sua autoria, pois ele não seria capaz e, portanto, ele não podia ser autor daqueles textos. Em resposta a esses especialistas ele retruca:

sei de uma coisa, os cientistas também não sabem de nada despejam de novo na gente um monte de absurdos tirar da minha vivencia um relato concreto e não dar uma notícia que ofende com certeza é difícil para spiegel detesto a imprensa e quero me acalmar [...] e acrescento que as pessoas uniformes são muito tristes e entediantes as pessoas uniformes se enganam quando pensam que percebem a verdade eis a verdade os autistas conhecem a verdade [...] o que dizem de nós é mesmo de dar vergonha. (*apud* JEAN-CLAUDE MALEVAL, 2021: 19-20)

Maleval (2021) nos diz que no autismo reside uma esperança/visão de um todo biológico na direção do tratamento, essa visão sufoca o autista numa percepção de retardo congênito, dizimando as possibilidades terapêuticas e não dando espaço como sujeito a devir. O que escapa da interpretação da ciência é que mesmo que em algum momento a condição do autismo seja comprovada em termos de biologização “, não seria menos verdade que o indivíduo ainda deveria subjetivar suas consequências” (MALEVAL, 2021: 25).

“Eu quero que nós mesmos tomemos a palavra do jeito que podemos nosso mundo interior deve vir à tona. Birger Sellin (*apud* MALEVAL, 2021: 17), talvez o desejo de Sellin não tenha se realizado e a proibição de fala dos autista perante seu exílio diagnóstico tenha sido decretada por parte da visão biomédica. Mas Benjamin (2014) nos alerta que devemos organizar o pessimismo e assim extrair a metáfora moral da ação política descobrindo neste espaço o espaço completo da imagem, imagem que não deve ser apenas contemplada, mas que devemos agir sobre ela. Neste contexto a psicanálise (e os pensadores revolucionários) ficam encarregados de derrubar a hegemonia intelectual burguesa e estabelecer o contato com as massas proletárias. Este caminho não é fácil e diversas vezes os intelectuais burgueses tentam desclassificar aquilo que vem do povo, ou do sujeito, como no caso de Sellin e de outros autistas que têm suas vozes caladas e a mobilidade subtraída na construção do que diz respeito a eles próprios, como também aconteceu na participação da psicanálise na visão de patologia e a redução das possibilidades que ainda acontecem.

Mas há outras comunidades de feitiçaria. Em variados lugares do globo se encontram os grupos de Ouvidores de Vozes, que se reúnem sem fim terapêutico (apesar de ter efeitos terapêuticos) para falar da experiência de ouvir vozes. O

movimento INTERVOICE⁷ (International Network for Training, Education and Research into Hearing Voices) se articula como uma rede internacional para o apoio na formação, educação e pesquisa sobre ouvir vozes (ZAMBILLO, 2019).

Movimento mundial de pessoas que ouvem vozes e estão organizadas para se dar apoio mútuo na experiência de ouvir vozes, buscando despatologização da experiência de ouvir vozes, que por muito tempo limitou-se a sintoma de uma doença e foi silenciada com medicalização e isolamento social dos ouvidores.

Na contramão do discurso psiquiátrico hegemônico, no que concerne à questão de ouvir vozes, que visa ao silenciamento do sintoma, articulam-se grupos de resistência à supressão de subjetividades diversas, como os grupos de ouvidores de vozes, nos quais as narrativas se horizontalizam e circulam com a proposta de valorizar as visões de mundo e as histórias dos sujeitos que vivenciam o fenômeno de ouvir vozes e os sentidos que são construídos a partir disso.

Ao partilhar experiências com outros ouvidores de vozes, engendra-se na superação do isolamento e da estigmatização, cria-se vínculo e pertencimento e a palavra do sujeito é conferida de poder. Os grupos funcionam de modo que cada um é autoridade máxima sobre sua própria experiência. Assim, os sujeitos escapam do lugar destinado a eles pelo discurso biomédico, com o que vivem reduzido a caracteres diagnósticos, obtendo espaço para que novos modos de subjetividade se manifestem.

No contato com outras pessoas que passam por experiências semelhantes em uma atmosfera de acolhimento e legitimação de suas histórias, ampliam-se perspectivas e modos de lidar com o que lhes acontece.

Seja na condição autista ou na experiência de ouvir vozes, vemos o exílio de modos de existir, cujo passaporte de retorno à pátria, na forma medicamentosa e adaptativa, afoga a subjetividade, dando um tom de hipnose à vida. A psicanálise estabelece seu campo banido, que é o feitiço da constituição do sujeito a partir do significante, que é o campo do sujeito e do inconsciente, determinados pelos efeitos de linguagem no corpo. A psicanálise é uma força de resgate do sujeito desse exílio foraclusivo a que a ciência o condenou.

O contrafeitiço da psicanálise na realidade dos autistas e de suas famílias está na consideração da particularidade de cada caso. A consideração do particular inclui o inefável, inclui o desejo, a história, a materialidade e equívocidade do que é dito, agido ou silenciado. A consideração do particular, em confronto lógico com o universal da categorização, ao tomar a função e o campo da fala e da linguagem, produz uma perspectiva singular de tratamento do autista, atribuindo-lhe uma função de enunciação, mesmo que ele não fale.

Esse também é a causa dos ouvidores de vozes, cujo contrafeitiço se situa na validação da própria experiência e reconhecimento da mesma por seus pares. Por ser uma comunidade os grupos de ouvidores de vozes devolvem a sensação de pertencimento e validade de seus saberes para aqueles que nas normas sociais seriam excluídos como anormais, ou teriam que simplesmente suprimir as vozes que tanto vos falam. Ao invés da busca pelo silenciamento, move-se no sentido de se apropriar de compreensões e estratégias para conviver com as vozes que como descrita pelos próprios membros, jamais os abandonavam, fornecendo a possibilidade para que muitos diminuíssem a expectativa de uma “cura medicamentosa”, demonstrando o efeito terapêutico dessas expressões revolucionárias, os grupos de ouvidores de vozes.

⁷ International Network for Training, Education and Research into Hearing Voices

Ao articular subjetividades e tecer cosmovisões, o sujeito torna-se autor do sentido de sua experiência. Apossando-se da palavra enquanto potência criadora, ouvidores de vozes e autistas têm a possibilidade de se posicionar no escrever da história, colocando a tinta particular de cada existência como válida e conhecedora do saber que possui e apontando às particularidades de cada condição e nos tratamentos que possam ser válidos para cada um.

Recebido em 30 de maio de 2023.

Aceito em 1 de agosto de 2023.

Referências

BARONI, Daiana Paula Milani; BARBOSA, Lucas Felipe dos Santos; MINUCCI, Gabriel Silvestre; RODRIGUES, Martha Lages; SANTOS, Lorena Eduarda Mendes; SOUSA, Yandra Oliveira de; SANTOS, Igor Tomé Silva; TREVISAN, Juliana Valeri Simão. A experiência de formação do primeiro grupo de ouvidores de vozes de Minas Gerais. *Estudos e Pesquisas em Psicologia*, 21 (4): 1500-21. 2021.

BAKHTIN, Mikhail; VOLOCHINOV, Valentin Nikolaevich. *Marxismo e filosofia da linguagem*. São Paulo: Hucitec, 2006.

BANDEIRA, Janaína; CAMPOS, Eugênio de Moura. *Perspectivas e principais alterações no DSM-5*. 2017.

BENJAMIN, Walter. *Obras escolhidas I: magia e técnica, arte e política*. São Paulo: Brasiliense, 2014.

BLANCHOT, Maurice. *A conversa infinita 2: a experiência limite*. São Paulo: Escuta, 2010.

CÂMARA, Fernando Portela. A catástrofe de Kraepelin. *Revista Latinoamericana de Psicopatologia Fundamental*, 10: 307-318, 2007.

CANGUILHEM, Georges. *O normal e o patológico*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2009.

CORRADI-WEBSTER, Clarrisa Mendonça. LEÃO, Eduardo Augusto. RUFATO, Lívia Sicaroni. Colaborando na trajetória de superação em saúde mental: grupo de ouvidores de vozes. *Nova Perspectiva Sistêmica*, 61: 100-119, 2018.

DE MORAES, Natália de Andrade; PERRONE, Cláudia Maria. A polêmica do tratamento psicanalítico do autismo: dimensões políticas, sociais e econômicas. *Revista Subjetividades*, 17 (2): 12-22, 2017.

DUNKER, Christian Ingo Lenz; NETO, Fuad Kyrillos. A psicopatologia no limiar entre psicanálise e a psiquiatria: estudo comparativo sobre o DSM. *Vínculo-Revista do NESME*, 8 (2): 1-15, 2011.

- ELIA, Luciano. Autismo e segregação. *A peste*, 4 (1): 55-64, 2012.
- ELIA, Luciano. *O conceito de sujeito*. São Paulo: Editora Schwarcz/Companhia das Letras, 2004.
- FERNANDES, Henrique Campagnollo Dávila; ZANELLO, Valeska. O grupo de ouvidores de vozes: dispositivo de cuidado em saúde mental. *Psicologia em Estudo*, 23, 2018.
- FOUCAULT, Michel. *A arqueologia do saber*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.
- FOUCAULT, Michel. *História da loucura na idade clássica*. São Paulo: Perspectiva, 2009.
- FOUCAULT, Michel. *A história da sexualidade I: A vontade de saber*. Rio de Janeiro: Graal, 2018.
- FURTADO, L. A. R e LOPES, Camilla. “Apresentação”. In: FURTADO, L. A. R.; VIEIRA, C. A. L. (orgs.). *O Autismo, o Sujeito e a Psicanálise: Consonâncias*. Curitiba: Editora CRV, 2014.
- MALEVAL, Jean-Claude. *O autista e a sua voz*. São Paulo: Editora Blucher, 2021.
- MBEMBE, Achille. *Necropolítica*. São Paulo: n-1 edições, 2018.
- TIETBOEHL, Leo. Palavra, ato, feitiço: algumas conjurações no campo da magia. *Voluntas: Revista Internacional de Filosofia*, 11 (3): 123-133, 2021.
- ZAMBILLO, Marciana. Intervoice: apontamentos sobre ouvir vozes. *Revista Eletrônica Científica da UERGS*, 5 (especial): 101-110, 2019.

Impasses na Clínica Transexualizadora?

O feitiço da heterocisnormatividade por meio do diagnóstico confessional¹

*Pablo Cardozo Roccon*²

Universidade Federal de Mato Grosso

*Maria Elizabeth Barros de Barros*³

Universidade Federal do Espírito Santo

*Heliana de Barros Conde Rodrigues*⁴

Universidade do Estado do Rio de Janeiro

Resumo: Tendo como desencadeante a palestra intitulada “Eu sou o monstro que vos fala”, datada de 2019, na qual Paul B. Preciado se dirige corajosa e criticamente a uma plateia de psicanalistas franceses(as), o artigo se associa à analítica do poder de Michel Foucault para problematizar o processo diagnóstico de identidades trans, denominando-o confissão diagnóstica. Pré-requisito para ter acesso ao Processo Transexualizador do Sistema Único de Saúde (SUS), esse procedimento constitui um dispositivo não apenas de seleção de clientela como de produção de subjetividades. Nesse sentido, sua ação não se restringe à população trans e travesti que demanda transformações corporais, mas configura, correlativamente, o processo de produção de gêneros e sexualidades normalizadas – binarismo e heteronormatividade – dos(as) próprios(as) trabalhadores(as) do SUS. O escrito se encerra com alguns convites recentes a praticar o múltiplo, em lugar de meramente incensá-lo.

Palavras-chave: identidades trans; gênero; confissão diagnóstica; dispositivo; SUS.

¹ Os trechos de entrevistas apresentados neste artigo são extrato do banco de dados produzido a partir de dois projetos de pesquisa. As pesquisas foram aprovadas por Comitê de Ética em Pesquisa com seres humanos sob os CAEEs 57931916.2.0000.5060 e 05625118.4.0000.5542.

² Doutor em Educação pela Universidade Federal do Espírito Santo (UFES). Professor do Instituto de Saúde Coletiva e da Pós-graduação em Saúde Coletiva da Universidade Federal do Mato Grosso (UFMT).

³ Possui graduação em Psicologia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (1975), mestrado em Psicologia Escolar pela Universidade Gama Filho (1980) e doutorado em Educação pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (1995). Atualmente é professora titular da Universidade Federal do Espírito Santo.

⁴ Possui graduação em Psicologia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (1972), mestrado em Saúde Coletiva pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (1994) e doutorado em Psicologia Escolar e do Desenvolvimento Humano pela Universidade de São Paulo (2002). É professora associada e procientista da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ).

The blind alley at the Transsexualizing Clinic? The spell of heterocisnormativity through confessional diagnosis

Abstract: In this paper, we analyze the diagnostic confession in Brazilian Transgender's health care. The diagnostic confession is a theoretical category that we through the lecture named "I am the monster that speaks to you" given by Paul B. Preciado in 2019 and the analytical of the power of Michel Foucault. The Brazilian transgender population needs a diagnoses to access the health care. Besides, we discuss how the diagnoses constitutes a device not only for selecting medical patient, but also for producing transgenders and health worker's subjectivities thought social roles such gender binarism and heteronormativity. Overall, this paper ends inviting everyone to practice the multiple, instead of merely incensing it.

Keywords: transgender identities; gender; diagnostic confession; device; SUS.

¿Estancamientos en la Clínica de Transexualización? El hechizo de la heterocisnormatividad a través del diagnóstico confesional

Resumen: Teniendo como detonante la conferencia titulada "Yo soy el monstruo que te habla", fechada en 2019, en la que Paul B. Preciado se dirige con audacia y crítica a una audiencia de psicoanalistas franceses, el artículo se asocia al análisis del poder de Michel Foucault problematizar el proceso diagnóstico de las identidades trans, denominándolo confesión diagnóstica. Prerrequisito para acceder al Proceso de Transexualización del Sistema Único de Salud (SUS), este procedimiento constituye un dispositivo no sólo de selección de clientes sino también de producción de subjetividades. En ese sentido, su acción no se restringe a la población trans y travesti que reclama transformaciones corporales, sino que configura, correlativamente, el proceso de producción de géneros y sexualidades normalizados – binarismo y heteronormatividad – de los propios trabajadores en el SUS. El escrito termina con algunas invitaciones recientes a practicar lo múltiple, en lugar de meramente incendiarlo.

Palabras clave: identidades transgénero; género; confesión diagnóstica; dispositivo; SUS.

O ano é 2019. A plateia, psicanalistas franceses. O palestrante, Paul B. Preciado⁵, um homem trans, que inicia sua fala com uma pergunta-provocação: haveria na plateia alguém que, havendo renunciado legal e publicamente à diferença sexual, tivesse sido aceito como psicanalista efetivo depois de, com sucesso, ter passado pelo “passe”? Melhor dizendo, algum psicanalista trans ou não binário já teria sido admitido no seletivo círculo psicanalítico? Algum “mutante”, para usar o termo privilegiado por Preciado?

Mutante é um significante-chave para apreender o mote que orientou o discurso de Paul. A ocasião correspondia à conferência de abertura na École de la Cause Freudienne e seu discurso corria o risco de criar zonas de tensão, uma vez que não iria reiterar o habitualmente ouvido naquele coletivo. Decerto não iria reproduzir um vocabulário que expressasse as conhecidas posições que orientam a prática no campo. A presença de Paul B. Preciado implicava colocar o arsenal psicanalítico à prova, problematizar seu repertório ético-conceitual, escutar o estrangeiro, abalar, quem sabe, verdades instituídas.

Pedro Vermelho, personagem kafkiano, é um mutante – diz Paul e, a partir daí, performa, em sua conferência, uma posição semelhante à apresentada no conto do escritor tcheco. Em “Um relatório para uma Academia”, datado de 1917, o narrador é um macaco que, depois de ter aprendido a linguagem humana, apresenta-se perante uma Academia de autoridades científicas para narrar o que experimentara no processo de passagem da condição animal à humana. Pedro Vermelho conta como fora capturado por uma expedição de caça organizada por um circo e, em seguida, transportado para a Europa.

Ao relatar como aprendeu a linguagem humana e, conseqüentemente, pôde ingressar na sociedade europeia de seu tempo, Pedro Vermelho declara que precisou, para tanto, esquecer sua vida de macaco e, inclusive, tornar-se alcoólatra. No monólogo, Kafka não apresenta a humanização de Pedro Vermelho como uma trajetória de libertação, e sim como uma severa crítica do humanismo europeu. Uma vez capturado, o macaco não teve opções outras senão morrer numa jaula ou viver na jaula da subjetividade humana. E é a partir dessa nova jaula, que se impõe como forma obrigatória a quem pretenda ser acolhido pelos homens, que Pedro Vermelho/Preciado se dirige à Academia Científica.

Enquanto o macaco Pedro Vermelho falava diante dos cientistas, dirijo-me hoje a vocês, acadêmicos da psicanálise, da minha “jaula” de um homem trans. Eu, um corpo marcado pelo discurso médico e jurídico como “transexual”, caracterizado na maioria de seus diagnósticos psicanalíticos como sujeito de uma “metamorfose impossível”⁶,

⁵ Pode-se ter acesso ao vídeo da palestra em <https://www.youtube.com/watch?v=UEkaKjUG7fY>. Há inúmeras transcrições/traduições disponíveis, entre as quais optamos, para eventuais citações, pela publicada na revista A palavra solta, disponível em <https://www.revistaapalavrasolta.com/post/eu-sou-o-monstro-que-vos-fala>. Tradução de Sara Wagner York/Sara Wagner Pimenta Gonçalves Junior.

⁶ Em transcrições/traduições diferentes da aqui utilizada, disponíveis em <https://resistadotblog.wordpress.com/2019/12/12/intervencao-de-paul-b-preciano-nas-jornadas-da-escola-da-caoa-freudiana/> e <https://revistalacuna.com/2019/12/08/n-8-12/> (PRECIADO, 2019), a expressão é atribuída a Pierre-Henri Castel. Para a publicação brasileira em livro, ver PRECIADO, 2022.

situando-me, segundo a maioria de suas teorias, além da neurose, à beira ou mesmo na psicose, incapaz, segundo vocês, de resolver corretamente um complexo edipiano ou tendo sucumbido à inveja do pênis. Bem, é a partir dessa posição de doente mental na qual vocês me classificam, embora eu me dirija a vocês como o símio-humano de uma nova era. Eu sou o monstro que vos fala. O monstro que vocês construíram com seus discursos e suas práticas clínicas. Eu sou o monstro que se levanta do divã e fala, não como paciente, mas como cidadão, como seu monstruoso igual. (PRECIADO, 2020, s/p)

Como avatar, Paul vai indicando, em sua apresentação, aspectos normativos da abordagem psicanalítica da sexualidade e, por conseguinte, do modo psicanalítico de pensar processos de subjetivação. A partir de Pedro Vermelho, sugere opções: ser mutante ou apenas mudar de jaula? – afinal, jaulas sempre buscam manter nossos velhos lugares.

O dizer de Preciado, que emana de um corpo trans, porta novas ferramentas, dá corpo a uma epistemologia singular. Entretanto, o que a total ausência de corpos trans numa plateia inteira de psicanalistas faculta ver e/ou dizer? Talvez a inexistência de ferramentas imprescindíveis para pensar mundos outros que não os estabelecidos pelos pilares patriarcal-heteronormativo e colonizador-europeu.

Como desmontar a equivalência entre cultura e masculinidade? Como criar formas de lidar com a tarefa que Paul Preciado (2020) chamou de “despatriarcalização”. A partir de uma materialidade transfigurada – tecnologicamente nem homem, nem mulher, mas condição mutante ou trans –, Preciado veicula uma verdade que escapa ao instituído dos discursos psi e médico. Porém...isso se tem efetivado no âmbito das cirurgias de ressignificação? Nessa linha de problematização, como formar profissionais que, em lugar de “amolar facas”⁷, se aliem à proposta de afirmar mutantes ao invés de enjaulados?

Somos todas(os) efeitos de uma clínica de gêneros e sexualidades que nos sobre-codifica na binariedade cis x trans a partir de verdades que dizem sobre nós, produzindo-nos como sujeitos(as). Resultamos heterocisnormalizados(as) ou marginalizados(as) como resultado de um gênero que foi compulsoriamente binarizado e genitalizado (ROCON, 2021).

Tal afirmativa convida a insistir na não naturalidade de qualquer verdade para as experiências com gêneros e sexualidades. Ao mesmo tempo, constitui um esforço para pensar como o nosso *ethos*, entendido como modo de existência, é efeito de processos de subjetivação compostos, entre outros elementos, de discursos médicos, psicanalíticos, culturais e políticos. Associados a práticas não discursivas, esses discursos dificultam a criação de novas possibilidades de existência ao nos enjaular em modulações do *ethos* heterocisnormalizado.

Na busca de nos tornarmos estranhos a um contemporâneo enfeitado⁸ pela heterocisnormalização da vida, buscamos, aqui, problematizar o acesso ao Processo Transexualizador do Sistema Único de Saúde (SUS) – principal instância que, em nosso país, oferece cuidados à população transexual e travesti que aspire a transformações corporais (ROCON *et al.*, 2019). Criado em 2008 e redefinido em 2013, o programa do SUS reconhece a transição nos gêneros como uma necessidade em saúde e passa a ofertar serviços como hormonioterapia, cirurgia de

⁷ Alusão à forma – “amoladores de facas” – como Baptista (1999) se refere, de forma nada metafórica, a agentes sem rosto cujos textos, falas, modos de viver e modos de pensar preparam o solo para os mais sinistros atos do cotidiano brasileiro. Entre eles estão incluídos, sem primazia, os(as) psicanalistas antigos(as) e contemporâneos(as).

⁸ Embora o artigo não explore o tema, a inspiração para seu título e para falar em enfeitamento reside nos fetichismos imanentes ao capitalismo, à maneira do título do livro de Scheinvar (2009).

histerectomia, mastectomia e redesignação sexual, além de acompanhamento clínico, psicológico e social (BRASIL, 2013).

A despeito de sua importância para a população trans, o acesso a esse programa tem sido apontado, na literatura (ALMEIDA e MURTA, 2013; BENTO, 2006; LIMA *et al.*, 2020), como seletivo. Tal seletividade se configuraria em decorrência da obrigatoriedade, colocada por portarias do Ministério da Saúde, de obtenção de um diagnóstico para as identidades trans como pré-requisito para acesso à hormonioterapia e às cirurgias de redesignação (BRASIL, 2013).

Uma nova problemática, então, se instala. Dado que parte da população trans se vê, em razão do diagnóstico, excluída do acesso aos serviços estatais, ela se torna refém de tentativas de realizar transformações corporais recorrendo tanto ao uso de hormônios sem acompanhamento médico como à utilização de silicone industrial para modelar o corpo. Inúmeras pessoas, com isso, ficam sujeitas a processos de adoecimento e sofrimento, físico e/ou mental, e, em certos casos, chegam a morrer em virtude do não acolhimento de suas demandas pelo SUS (ROCON *et al.*, 2016).

No presente artigo, a partir da analítica do poder de Michel Foucault, entendemos o diagnóstico para identidades trans como um *dispositivo* e o denominamos *confissão diagnóstica*. Procuramos também ampliar a discussão, explorando o modo como esse diagnóstico compõe o processo de produção de gêneros e sexualidades normalizadas – gênero binário e heteronormatividade – dos(as) trabalhadores(as) do Processo Transexualizador do SUS.

Sete entrevistas com trabalhadores(as) de um ambulatório do processo transexualizador do SUS em um Hospital Universitário constituem a matéria prima para nossa análise. Foram realizadas, sob a inspiração da pesquisa cartográfica, entre setembro e outubro de 2019, e gravadas em áudio digital.

A pesquisa fez uma aposta na experimentação: o método não foi “aplicado”, mas incorporado como atitude; o campo empírico, por sua parte, comparece perturbando, e não fornecendo informações. Perturbar tem, aqui, o sentido de afetar, de colocar problemas (KASTRUP, 1999; FAVRET-SAADA, 2005).

Trata-se, portanto, de instaurar entrevistas-conversas, dado que, em acordo com Deleuze, avaliamos que “qualquer que seja o tom, o procedimento de questões-respostas é feito para alimentar dualismos” (DELEUZE e PARNET, 1998: 29). Nesse sentido, cada entrevista-conversa foi iniciada solicitando ao(à) trabalhador(a) que contasse histórias do cotidiano de trabalho com o processo transexualizador. Procuramos, com isso, “acompanhar a experiência do dizer [...]. Pensamos na entrevista como experiência compartilhada [...] que, [...], em sua performatividade cria mundo, sempre” (TEDESCO, SADE e CALIMAN, 2013: 316). Em tal perspectiva, “1. a entrevista visa não a fala “sobre” a experiência e sim a experiência “na” fala; 2. a entrevista intervém na abertura à experiência do processo do dizer; 3. a entrevista busca a pluralidade de vozes” (TEDESCO, SADE e CALIMAN, 2013: 304).

Foram entrevistados (as) trabalhadores (as) de enfermagem, medicina, psicologia e serviço social que atuassem no ambulatório do processo transexualizador há pelo menos um ano. A partir da proposta genealógica de Michel Foucault, as entrevistas-conversas foram tomadas como “uma tática que, a partir da discursividade local [...], ativa os saberes libertos da sujeição que emergem dessa discursividade” (FOUCAULT, 1979a: 172). Acompanhando as narrativas, busca-se

cartografar práticas discursivas de produção de verdades relativas às transexualidades e/ou travestilidades.

Conforme antecipado, a categoria *dispositivo* é fundamental para as análises empreendidas. O dispositivo é pensado, em aliança com Foucault, como

um conjunto decididamente heterogêneo que engloba discursos, instituições, organizações arquitetônicas, decisões regulamentares, leis, medidas administrativas, enunciados científicos, proposições filosóficas, morais, filantrópicas. Em suma, o dito e o não dito são elementos do dispositivo. O dispositivo é a rede que se pode estabelecer entre esses elementos. (FOUCAULT, 1979b: 244)

A Confissão Diagnóstica no processo transexualizador

Das mulheres eu me sinto um pouco mais desafiada, eu percebo que tem uma coisa assim, eu me sinto mais pressionada com relação a dar laudo, ao encaminhamento para a cirurgia, como será a cirurgia, como se elas estivessem seguindo aquela coisa do script para eu conceder um laudo. Quando eu tento sair um pouco disso, parece que eu não estou acolhendo. (Trabalhadora 5)

A trabalhadora nos conta de suas tentativas, eventualmente mal-sucedidas, de desprender-se da questão do laudo ao atender a população trans. O fato de que o acompanhamento esteja centrado na concessão desse documento emerge, em seu relato, como uma exigência da própria população usuária, que teria, como meta terapêutica exclusiva, a cirurgia de designação sexual. A narrativa da trabalhadora exhibe, no entanto, um paradoxo ainda pouco analisado pela literatura: as práticas de usuários e usuárias que visam a ter acesso aos serviços transexualizadores costumam ser patologizadas, o que redundava em manter a patologização das identidades trans – limitando, ao mesmo tempo, o acesso pretendido.

Tal paradoxo também se faz presente – paradoxalmente? – nos movimentos de luta pela despatologização das identidades trans, dado que a manutenção do estatuto patológico parece se configurar, numa concessão dita, por certos segmentos, “estratégica”, como tentativa de garantir a existência – sempre ameaçada – dos serviços transexualizadores no Brasil.

No cotidiano dos serviços, essa concessão estratégica, problematizada por Bento e Pelúcio (2012), pode ser vista, por exemplo, na operação do *script*, mencionada pela trabalhadora 5. A produção de discursos afinados com a medicalização pela própria população trans é igualmente interrogada por Borba (2016), Bento (2006) e Rocon, Barros e Rodrigues (2021). Entre outros aspectos, trata-se de por em destaque (e em análise): os discursos produzidos a partir de elementos extraídos de manuais diagnósticos, como a ojeriza às genitálias e a cirurgia de redesignação como meta terapêutica exclusiva; e os discursos que procuram enquadrar vivências trans em perspectivas normativas – modos considerados corretos de viver e habitar os gêneros –, afirmando a genitalização, a biologização e a heterossexualização com apoio em um binarismo heteronormativo. Tal binarismo elege a heterossexualidade como referência para todas as orientações sexuais e vê o gênero como determinante de estruturas corporais (vagina-mulher, pênis-homem). As relações previstas são invariavelmente dicotômicas e complementares, ou melhor, pensadas como uma linearidade que associa sexo, gênero, erotismo e práticas sexuais (BUTLER, 2014).

Esse discurso está em acordo com as verdades dos/para os gêneros perspectivadas pelos(as) trabalhadores(as) responsáveis pelo laudo diagnóstico que dá acesso aos serviços de saúde (ROCON, 2021). É efeito, portanto, do dispositivo

confissão diagnóstica, que exige/prescreve dos/aos sujeitos verdades apriorísticas sobre identidades, gêneros e sexualidades. Emerge do encontro entre trabalhadores(as) e usuários(as), constituindo uma produção necessariamente coletiva, uma vez que um “dispositivo não é algo que aja sobre um x preexistente e neutro para conduzi-lo a um y previamente definido-representado como finalidade. Ele constrói x e y, ao forjar a relação entre ambos mediante seu próprio exercício” (RODRIGUES, 1997: 196). Não existe dispositivo em que trabalhadores(as) operem sobre usuários(as) trans: o dispositivo emerge da/na relação entre ambos.

A literatura tem vinculado a medicalização e a patologização das travestilidades e transexualidades à exclusão de pessoas trans do acesso aos serviços de saúde (ARÁN e MURTA, 2009; ALMEIDA e MURTA, 2013; BENTO, 2006; BORBA, 2016; LIMA *et al.*, 2020; ROCON, BARROS e RODRIGUES, 2021), assim como tem analisado o modo como o estatuto de patologia contribui para a marginalização social e a violação do direito à autodeterminação nos/dos gêneros (BUTLER, 2009; BUTLER, 2018; ROCON *et al.*, 2019). Nesses termos, não se pretende, aqui, afirmar que a população trans seja, ela própria, responsável por seu eventual não acesso aos serviços de saúde. Tampouco cabe, no entanto, culpabilizar os(as) trabalhadores(as). Deixemos de lado desde o início quaisquer moralizações de tonalidade neoliberal que, segundo vários(as) autores(as), responsabilizam os indivíduos por seus percalços de vida, ignorando a dimensão coletiva.

O que pretendemos analisar é justamente a produção coletiva do dispositivo *confissão diagnóstica*. A trabalhadora 5, no relato antes transcrito, nos fala do modo como seu trabalho tem sido direcionado, pelas próprias usuárias, à aplicação de pressupostos patologizantes, no intuito de gerar um laudo que faculte acesso aos serviços transexualizadores. Já a literatura (BENTO, 2006; BORBA, 2016; ROCON *et al.*, 2019) tem apresentado narrativas de usuários e usuárias que sugerem ser deles(as) cobrado, pelos(as) trabalhadores(as), um discurso que reafirme verdades binárias e heteronormativas para os gêneros. Transexuais e travestis devem, nesse sentido, produzir um relato sobre si próprios(as) com apoio em supostos patologizantes de maneira a convencer os(as) trabalhadores(as) da veracidade de suas identidades: somente provando uma *transexualidade verdadeira* (BENTO, 2006; BORBA, 2016) conseguem obter o laudo que autorize o acesso a hormonioterapia, cirurgias e procedimentos afins. Vale destacar, em acréscimo, a afirmação de Rocon (2021), para quem, por vezes, a mudança de postura dos(as) trabalhadores(as), mediante tentativas de desvincular o cuidado em saúde de meros laudos, pode se apresentar, na perspectiva da população trans, como nova tentativa de testar a verdade da transexualidade – requerida, durante anos a fio, pelos serviços transexualizadores.

É com base nos relatos e nas análises anteriores que vemos, na *confissão diagnóstica*, um dispositivo que captura trabalhadores(as) e usuários(as) na patologização das experiências dos/com os gêneros. Nesse dispositivo, os(as) trabalhadores(as) são posicionados(as) como soberanos responsáveis por arrancar confissões, extraindo verdades que decidirão o destino dos(as) usuários(as). Estes(as) últimos(as), correlativamente, diante de tal soberania, lançam mão da retórica e/ou da lisonja para obter acesso aos serviços de saúde (ROCON, 2021). Lembrando Foucault (2010), vale dizer que retórica e lisonja podem ser estratégias para conseguir, junto a um soberano, aquilo que se deseja. Em tal empreendimento, contudo, não há liberdade de palavra, não se corre o risco de dizer efe-

tivamente o que se quer ou o que se pensa. Ambos(as), trabalhadores(as) e usuários(as), estão atrelados ao dispositivo, em uma espécie de aprisionamento recíproco (ROCON, 2021).

Como fartamente apontado pela literatura, enquanto a população trans lança mão de estratégias discursivas autopatologizadoras em face do risco de não obter acesso aos serviços, cobra-se dos (as) trabalhadores (as) patologização e medicalização, sob a justificativa de que consigam, assim, se manter protegidos(as) ou resguardados (as) legalmente em suas práticas profissionais, como vemos nos relatos abaixo:

Em uma reunião com a direção disseram: “Você precisa ter um protocolo de quantos atendimentos você vai fazer antes de encaminhar para a cirurgia, se o paciente terá reação suicida, se ele vai se arrepender depois ou não vai”. Isso (risos). Exatamente. Então a vontade é falar assim: “Não dá”. Porque aquele sujeito precisa de 30 [atendimentos], o outro precisa de 01 [atendimento], e se vai se arrepender ou não, eu não tenho bola de cristal. (Trabalhadora 1)

A gente não tinha noção de como fazer esse ambulatório, tinha o que estava na legislação, mas, na prática, a coisa é completamente diferente, né? Então, nós construímos um protocolo; agora nós estamos até revisando o protocolo porque nós temos outros profissionais se interessando, querendo entrar no ambulatório. Mas, [há] o medo também de a gente não estar resguardado legalmente. (Trabalhadora 2)

Espera-se que a população trans confesse, performando uma transexualidade verdadeira que corresponda às normas de gênero exercidas/subjetivadas pelos trabalhadores da saúde (ROCON, 2021; BENTO, 2006). Dos (as) trabalhadores (as), por sua vez, cobram-se confissões acerca de suas práticas profissionais, situando-os (as) permanentemente sob a vigilância de gestores, conselhos, sistema judiciário etc. Com efeito, ambos (as), população trans e trabalhadores(as), são normalizados (as) por um *diagnóstico profissional*.

Tal dispositivo opera por linhas de força que remetem ao poder pastoral, tecnologia de poder que, nas palavras de Foucault (1995), foi apropriada pelo Estado Moderno em seu processo de governamentalização da vida. Ampliando um pouco essa abordagem, cumpre dizer que, a partir do sec. XVIII, aproximadamente, emergem estratégias – disciplina e biopoder – empenhadas na gestão tanto dos corpos dos indivíduos como dos processos vitais da espécie (fecundidade, natalidade, morbidade, mortalidade, epidemias) (FOUCAULT, 2010; 2014).

Nessa perspectiva de análise, torna-se perceptível, nas falas das trabalhadoras 1 e 2, que o diagnóstico voltado às identidades, além de produzir a exclusão da população trans dos serviços de saúde, serve de controle do processo de trabalho da equipe envolvida no atendimento. Configura-se um aprisionamento mútuo de trabalhadores(as) e usuários(as), na medida em que os(as) primeiros(as) também estarão submetidos(as) a processos de governamentalização que limitam, embora não excluam totalmente, a possibilidade de remodelar práticas. Como se percebe no relato da trabalhadora 5, um processo de normalização dos(as) trabalhadores(as) é condição para que sejam normalizados(as) aqueles(as) que estão sob seus cuidados—conforme pontuou Foucault (2014) ao dizer que a medicina moderna foi, num primeiro momento, objeto de normalização, para, a seguir, exercer normalização.

Segundo Rocon (2021), além de excluírem parte da população trans do acesso aos serviços de saúde devido ao emprego de um *check list* para enquadrar vivências em categorias nosológicas, os manuais diagnósticos “vigiam os acontecimentos, mapeiam cada passo, determinam práticas pela protocolização e tecnificação

da organização do trabalho, além de manterem exercícios permanentes de normalização, disciplina e possíveis punições sobre o processo de trabalho” (ROCON, 2021: 69).

Kastrup (2013) afirma, por sua vez, que a formação dos(as) trabalhadores(as) da saúde tem sido organizada mediante transmissão e aplicação de informações. Nesse modo de formar, exclui-se do processo a experiência, já que a teoria é vista como algo prévio a ser secundariamente aplicado à prática. Segundo a autora, a formação atualmente hegemônica “é pautada nos especialismos e na ênfase diagnóstica, baseada no domínio das informações veiculadas no DSM e no CID” (KASTRUP, 2013: 152-153).

Os aspectos ressaltados por Rocon (2021) e Kastrup (2013) são visíveis nos relatos das trabalhadoras 1 e 2, nos quais aparece a cobrança por protocolos e registros. A exigência “legal” é apresentada como algo a ser necessariamente obedecido, pairando sempre o risco de punição ao “[...] não estar resguardado legalmente” (Trabalhadora 2). Contudo, cumpre novamente frisar que a exclusão da população trans é efeito, justamente, dessa normalização do processo de trabalho, operada via manuais diagnósticos, protocolos de conduta e legislações regulamentadoras. Impõem-se normas que afirmam a existência de uma transexualidade verdadeira (BENTO, 2006) – a que terá acesso aos serviços de saúde – e de uma outra, cujo acesso a esses serviços será impedido – por risco de suicídio, por arrependimento, por não se estar diante, talvez, de um(a) transexual de verdade, como se vê no relato da trabalhadora 1.

Analisar o processo de normalização dos(as) trabalhadores(as) para que atuem nos serviços de saúde e, em especial, nos serviços transexualizadores nos ajuda a escapar de versões que ora tratam tais atores como responsáveis, enquanto individualidades, pela exclusão vivida pela população trans, ora neles(as) aposta como salvadores(as), integralmente capazes de alterar a realidade da trans-travestifobia nos serviços de saúde mediante ações benevolentes e/ou empáticas (ROCON, 2021).

Problematizar o dispositivo da *confissão diagnóstica* como uma coprodução faculta escapar, ao menos em parte, dessas análises, quase sempre reducionistas. O dispositivo em pauta coemerge na relação entre trabalhadores(as) e usuários(as): no mesmo processo em que se produz a transexualidade verdadeira, produz-se a cisgeneridade. Para Rocon (2021), os(as) trabalhadores(as), com seus gêneros e sexualidades, também são efeito da ação de uma clínica transexualizadora que produz subjetividades e modos de existência normalizados.

Nessa linha, duas trabalhadoras relatam:

Eu sou uma mulher, cis, hétero, casada, com filho pequeno. Eu estou totalmente dentro de um padrão socialmente aceito, assim, e eu não sei como me relacionar com outro grupo de pessoas excluídas pela orientação, pela identidade, pela questão racial. (Trabalhadora 5)

Eu, por exemplo, tenho uma característica, que eu sou mulher, mas eu tenho uma característica mais masculina, segundo as pessoas, né? Que falam que o masculino é o que vai lá à frente, que desbrava, né? Então, tá. Então eu também sou uma mulher construída de uma forma diferente, mas o quanto eu tive que reprimir isso [...]. Eu como mulher, negra, aliás, eu falo sempre o contrário, eu como negra e mulher, né? O quanto que eu tive que moldar o meu corpo, meu pensamento, para poder viver melhor em sociedade. Quando na realidade, a sociedade é que tinha que tentar ser o contrário nessa história, né? (Trabalhadora 4)

Ambas as trabalhadoras exibem os efeitos do dispositivo confessional na produção desubjetividades, bem como os desdobramentos dessa produção nas vivências com os gêneros e as sexualidades. Em suas análises sobre o poder pastoral, Foucault (2010) afirma que, pela confissão, o sujeito se objetiva na verdade confessada. Todos e todas –incluindo as trabalhadoras com quem realizamos entrevistas-conversas, os(as) usuários(as) do processo transexualizador e o(a) eventual leitor(a) deste texto – são convocados(as) a confessar suas verdades mais íntimas, quanto a gêneros, sexualidades e desejos, a médicos, pedagogos, líderes religiosos, familiares (FOUCAULT, 2013).

Entendida como dispositivo, a sexualidade aparece como estratégia de governo dos corpos e das populações por meio, respectivamente, das disciplinas e do biopoder implicados na constituição de uma sociedade de normalização (FOUCAULT, 2010). Em suas leituras do pensamento foucaultiano, Deleuze (2019) dirá que a subjetividade é produzida a partir de quadro dobrado (a parte material de nós mesmos, a relação de forças, o saber ou a verdade e o lado de fora), que “são como a causa final, a causa formal, a causa eficiente e a causa material da subjetividade ou da interioridade como relação consigo” (DELEUZE, 2019: 105).

As trabalhadoras 4 e 5 falam dos efeitos das normalizações de gênero e sexualidade em suas vidas. De acordo com Buttler (2018), conformar-se bem demais às normas hegemônicas produz efeitos, entre eles o sofrimento – perceptível na inquietação que permeia muitas das falas das entrevistadas. A esse respeito, Rocco (2021) sublinha que toda a população que se autodesigna como cisgênero(a), ou seja, que não reconhece divergências com o gênero atribuído no nascimento, é igualmente produzida por práticas e políticas de saúde, incluindo os manuais diagnósticos, que posicionam corpos com vagina ou pênis, respectivamente, em disciplinas como saúde da mulher e saúde do homem, clínica da mulher ou do homem. Nesse sentido, o autor assevera que, pelas técnicas confessionais, produz-se “uma verdade sobre o indivíduo, e sua constituição como sujeito por técnicas de si, orientada segundo a moral da verdade dos sexos” (ROCCO, 2021: 57).

Assim como as identidades travestis e transexuais emergem nas teias sociopolíticas e culturais de uma dada realidade social (PAULINO *et al.*, 2020), a cisgeneridade é produto das mesmas teias. A cisgeneridade como norma e as experiências e identidades trans como não norma surgem no/do mesmo processo de produção, na medida em que “uma norma tira seu sentido, sua função e seu valor do fato de existir, fora dela, algo que não corresponde à exigência a que ela obedece” (CANGUILHEM, 2012: 189). É na mesma perspectiva que, no presente artigo, afirmamos a coprodução do diagnóstico confessional entre trabalhadores(as) e usuários(as) dos serviços transexualizadores: a partir do dispositivo diagnóstico confessional, configuram-se a cisgeneridade, a transexualidade verdadeira e as experiências dissidentes – o que mostra a complexidade envolvida na exclusão da população trans dos serviços de saúde.

Em aliança com Foucault (2014), denominamos *técnicas de si* as operações que os indivíduos executam sobre si próprios, produzindo modos de existência em meio às forças que disciplinam/regulam corpos, gêneros, sexualidades, raças. Sim, porque a confissão também atravessa a raça, ora pelas barreiras no relacionar-se com o outro a partir do lugar da branquitude, ora pelas vicissitudes associadas ao ato de formatar o próprio corpo para viver em uma sociedade que articula branquitude, cisgeneridade e heteronormatividade – como se apreende nas falas das trabalhadoras 4 e 5. Em literatura recente, Akotirene (2020) pontua que a designação “branco” vai além da cor da pele, pois se engaja em um sistema político – a branquitude – produtor de privilégios. Em direção análoga, Oliveira

(2020: 101) assevera: “Esse disciplinamento pode passar pela negação da própria negritude, à medida que a branca é colocada como marco simbólico de boa educação, capaz de ser alcançada à custa de muito esforço”. Pode-se, então, voltar a Akotirene (2020: 69), quando afirma existir um “desprestígio das lágrimas de mulheres negras [que] invalida o pedido de socorro político, epistemológico e policial”.

Carla Akotirene (2020) e Megg Rayara Gomes de Oliveira (2020) sublinham o modo como a raça, quando interseccionada a gênero e sexualidades, faculta ampliar as análises seja sobre o próprio dispositivo confessional, seja sobre o processo de trabalho associado ao processo transexualizador. Visto que, recorrendo a esse serviço de saúde, a população trans busca alcançar uma vida sem discriminação, com acesso a políticas públicas geralmente negadas àqueles(as) que são produzidos como marginais às normas – de gênero, sexualidades e raça –, Rocon *et al.* (2020: 2354) concluem: “a busca pelas cirurgias de redesignação sexual parece indissociável da busca pela humanização dos corpos e pelo reconhecimento da existência nas relações sociais no gênero”.

Com apoio nas considerações anteriores, vemos como o diagnóstico efetuado sobre as experiências travestis e transexuais no processo transexualizador do SUS é também um componente fundamental na manutenção de privilégios. Privilégios que remetem à branquitude, à cisgeneridade e à heteronormatividade, afinadas com as normas cisheteropatriarcais que regulam as possibilidades de existir:

Certas vidas serão altamente protegidas, e a anulação de suas reivindicações à inviolabilidade será suficiente para mobilizar as forças de guerra. Outras vidas não encontrarão um suporte tão rápido e feroz e nem sequer se qualificarão como ‘passíveis de serem enlutadas’. (BUTLER, 2019: 52)

Cabe mais uma vez ressaltar que assim como a população trans, os(as) trabalhadores(as) da saúde estão implicados(as) na busca por condições de existência; melhor dizendo, procuram aproximar-se das normas que regulam a vida. Com efeito, o trabalho no processo transexualizador operacionaliza tais normas, que são aplicadas por meio de protocolos de atendimento, manuais diagnósticos e produção de laudos – sem esquecer a própria produção de si. Cisgeneridade como norma e transexualidade verdadeira emergem de/em um mesmo dispositivo confessional: ao cobrar da população trans as verdades socialmente construídas para performar os gêneros e corporificá-los, os(as) trabalhadores(as) reafirmam a veracidade de seus próprios corpos, gêneros, sexualidades e subjetividades. Tais verdades (re)compõem, insistentemente, sua matéria subjetiva, engendrada por técnicas de si (governo de si) atuantes em meio às técnicas de sujeição (governo dos outros). Ou, como prefere dizer Rocon (2021), não há verdade, não há natureza para os gêneros e as sexualidades, uma vez que todos(as) são efeitos de uma Clínica Transexualizadora cujos saberes e poderes transexualizam corpos nas escolas, nas igrejas, nas famílias e nos hospitais, entre outros espaços, produzindo, correlativamente, as cisgeneridades, as transexualidades e as travestilidades.

Para seguir pensando: de impasses a passagens

No presente artigo procuramos avançar na análise da seletividade presente no acesso aos serviços transexualizadores do SUS. Para tanto, acentuamos que o diagnóstico confessional emerge na/da relação entre trabalhadores(as) e usuários(as). Ele constitui um dispositivo permanentemente em ação, e não simples informação apriorística aplicável às vidas trans. Reiteramos, nesse sentido, que a

patologização das identidades e experiências trans é coproduzida por meio da relação entre trabalhadores(as) e usuários(as) no cotidiano dos serviços.

Com base na perspectiva metodológica adotada e em ferramentas analítico-conceituais tomadas, primordialmente, ao pensamento de Michel Foucault, fez-se visível que não só os(as) usuários(as), mas igualmente os(as) trabalhadores(as) experienciam gêneros e sexualidades normalizados como efeito do diagnóstico confessional. A cisgeneridade, portanto, é produzida em meio ao mesmo processo que engendra uma transexualidade verdadeira.

O diagnóstico confessional procura canalizar forças de modo a configurar uma única possibilidade de existência – balizada, por sinal, não só pela cisheteronormatividade como pela branquitude, articuladas interseccionalmente. Tal dispositivo, ao naturalizar normas, tem por efeito a divisão das vidas entre as que serão protegidas e as que não receberão cuidados, sequer por parte dos serviços, ditos públicos, de saúde.

Encaminhando-nos ao final do artigo, cumpre sublinhar que seu título problematiza, e conseqüentemente interroga, os impasses experimentados no processo transexualizador, sem ratificá-los em definitivo. No intuito de, conforme propomos, “permanecer com o problema” (HARAWAY, 2016), evocamos uma advertência de Michel Foucault à época em que os nexos entre governo e subjetivação o ocupavam sobremaneira: “Creio que é preciso nos livrar [...] do referencial freudiano [...] de interiorização da lei pelo sujeito. [...] Em suma, (...) eu gostaria de estudar o governo – especialmente no campo da sexualidade – a partir das técnicas de si” (FOUCAULT, 2011: 156).

Esse convite a abandonar o referencial freudiano de modo a apreender a subjetividade como estritamente relacional e tecnológica – uma relação a si mediada por técnicas – nos faz regressar à palestra com que começamos o presente texto. Pois, ali, o monstro mutante igualmente conclama a um desprendimento: após se apresentar como alguém que sobrevivera a um processo sistemático de aniquilação, Paul B. Preciado sublinha não dever sua sobrevivência à psicanálise ou à psicologia, mas a “livros feministas, punks, antirracistas e lésbicos”⁹. E assim prossegue:

aquele que amarra é tão preso quanto aquele cujos movimentos são dificultados [...]. Isso também vale para vocês, honrados psicanalistas [...], grandes promotores das promessas de saúde e liberdade. Ninguém pode te dar o que não tem e nunca conheceu. (PRECIADO, 2020)

Foram ruidosas as repercussões desse desafio à psicanálise, variando da adesão politicopoética rigorosa e apaixonada (CAVALHEIRO *et al.*, 2022; LIMA, 2022; BESSA, 2022) ao repúdio heterobranquitudinal de ar erudito (MAURANO, 2019). Paul não poderia sair ileso(a), evidentemente, do ato de fala parresiástico, ou da análise selvagem de implicações¹⁰ proferido(a) naquele final de 2019, quando indagou:

Por que vocês estão convencidos de que somente muçulmanos, judeus, bichas, lésbicas, transexuais, suburbanos, migrantes e negros têm uma identidade? E vocês, vocês são os psicanalistas normais, hegemônicos, brancos da burguesia, os binários, os patriarcas coloniais, sem identidade? [...] As narrativas mítico-psicológicas retomadas por Freud e elevadas à categoria de ciência por Lacan são apenas histórias locais, histórias

⁹ São citados(as) Monique Wittig, Virginia Wolf, a Frente Homossexual pela Ação Revolucionária, Guy Hocquenghem, Donna Haraway, Anne Fausto-Sterling, Gayle Rubin, Susan Sontag, Judith Butler, Teresa de Lauretis, Eve K. Sedgwick e Jack Halberstam, entre outros(as).

¹⁰ A parresia – fala franca e arriscada – e a análise de implicações – explicitação dos vínculos com as instituições em jogo nos processos sociais – não são categorias idênticas, mas a palestra de Paul B. Preciado exhibe qualquer uma delas (ou melhor, talvez ambas).

do espírito patriarco-colonial europeu, histórias que legitimam a posição ainda soberana do pai branco sobre qualquer outro corpo. (PRECIADO, 2020)

Sendo as coisas, como vimos com Foucault (2011: 156), muito mais complicadas do que a mera “interiorização da lei” – do pai branco? – pelo sujeito, Preciado implica¹¹ os/com os psicanalistas, comparando a epistemologia que manejam ainda hoje com uma espécie de preservação (ptolemaica?) do geocentrismo. Com o termo epistemologia, Paul não se refere a um discurso neutro sobre a produção do conhecimento científico, mas a um “fechamento do nosso sistema cognitivo que não só dá respostas às nossas perguntas, mas [...] define as próprias perguntas que podemos fazer a nós mesmos com base em uma interpretação prévia dos dados sensoriais” (PRECIADO, 2020, s/p). Constituindo nada mais do que “universos do discurso nos quais existe uma certa coerência, uma certa paz semiótico-técnica, um certo acordo” (PRECIADO, 2020, s/p), os paradigmas científicos sempre podem ser transformados. E é justamente a uma transformação radical que Paul B. Preciado convoca, dizendo: “Não estou pedindo aos psicanalistas gays que saiam do armário. São os psicanalistas heterossexuais normativos que precisam urgentemente sair do armário da norma”. Quase sem pausa, agrega: “Cabe a vocês decidir se querem [...] reafirmar a universalidade da diferença sexual e da reprodução heterossexual ou entrar conosco, os mutantes e monstros deste mundo, em um processo de crítica e invenção de uma nova epistemologia (PRECIADO, 2020, s/p).

A nova epistemologia proposta, que soa como uma teórica – modo de pensar/agir em que conceituação e modo de vida são inseparáveis –, não tem trânsito fácil no contemporâneo, seja internacionalmente¹², seja no Brasil. Mas as críticas nativas às variadas versões patriarco-coloniais da diferença sexual se têm multiplicado – movimento de pensamento ao qual o presente escrito se alia.

Em meio a esse movimento, enfatizamos tudo aquilo que tende a aquendar a problematização posta em cena. Em pajubá¹³, com efeito, o termo diz respeito “ao processo de trucar o próprio genital com alguma roupa íntima apertada”. Em certos contextos, porém, jogando com ambiguidades, remete a perceber algo: “‘Aquenda isso, mona!’ seria uma sentença facilmente traduzida como ‘veja isso!’ ou então ‘esconda isso!’” (FAVERO, 2020: 15).

Ao lançar mão do pajubá, não expressamos adesão inconsequente ou mero estilo. Fazê-lo é parte de nosso investimento em tornar cada vez mais públicos movimentos e autores(as) que, qual Paul B. Preciado, jamais se contentam em gritar “viva o múltiplo!”, pois pretendem fazer o múltiplo, praticá-lo, inventá-lo (DELEUZE e GUATTARI, 1995) na vida afetiva, na prática profissional, na escrita, na pesquisa, na militância.

Sem primazia – apenas por nos ter singularmente afetado (FAVRET-SAADA, 2005) quando da elaboração deste artigo –, citamos, em primeiro lugar, a “ética pajubariana” defendida por Sofia Favero (2020a: 16), quando diz que o que se encontra em jogo “não é apenas a transgressão da linguagem [...], mas o tangível rompimento com um modo ‘seguro’ ou ‘estável’ de obtenção de dados”. Segundo a autora, “segurança e estabilidade não condizem com praticamente nenhum projeto investigativo; às vezes, é o oposto, o caos, que costuma dar o tom”. Nessa

¹¹ Fazer análise de implicações redundante tanto em analisar-se como situado quanto em ser implicante com os(as) demais

¹² Embora não pareça decorrer da palestra de Preciado, destacou-se internacionalmente o livro *O eu soberano* (Roudinesco, 2022, em tradução brasileira). A autora teria sido convidada, inclusive, como conferencista do Congresso Brasileiro de TRANSexualidade – evento repudiado por inúmeras entidades, visto alegar a vigência de uma “epidemia trans”. A Associação Nacional de Travestis e Transexuais (ANTRA) apelidou-o Congresso Brasileiro pelo Direito de Ser Transfóbico.

¹³ Dialeto de tradição yorubá e nagô, popularizado desde que o Exame Nacional do Ensino Médio (ENEM) incluiu uma questão sobre o tema, violentamente repudiada por aquele que, à época, a partir do Planalto, pensava que nos governava.

perspectiva, acolher a presença, em campo, de pesquisadores(as) trans porventura pode “causar algum estranhamento na própria equipe [...], levando em consideração a saída da tradicional posição de atendida/usuária” e, com isso, engendrar “um impulso metodológico capaz de considerar tais deslocamentos.[...]; uma ética pajubariana pressupõe o compartilhamento de coisas que não precisam ser explicadas, pois se dão em outro campo da experiência”.

Em segundo lugar, ainda na companhia de Favero (2020b: 415), trazemos à baila o uso singular que a autora faz do relato autobiográfico, não procurando, através dele, revelar verdades, mas sim desepistemologizar a clínica. Ela propõe, nessa direção, “que haja espaço para as ‘más’ psicólogas [...], um ‘más’ que, nesse lugar, remete à necessária maldade de adoecer a cisgeneridade enquanto uma estrutura que nos classifica como incapazes”. A desinstitucionalização ético-epistêmica a engendrar demanda, portanto, que sejamos cruéis em nossas “críticas localizadas” (HARAWAY, 1995), não mais permanecendo “boas para uma ciência que nos impõe um roteiro de sofrimento, como se não tivéssemos uma vida que vale a pena ser vivida em nossos próprios termos” e que ainda exige “benevolência com quem pratica o epistemicídio das travestis brasileiras” (FAVERO, 2020b: 415).

Por fim, surpreende agradavelmente descobrir, no âmbito do instituído, ou melhor, no âmbito de atuação dos conselhos profissionais, um documento que procura retirar os psicólogos dos impasses na clínica transexualizadora, dirigindo-os (nos) às passagens. Em 2016, o Conselho Regional de Psicologia (CRP) do Rio Grande do Sul, por meio de sua Comissão de Direitos Humanos, tendo em vista o compromisso da profissão com a despatologização das identidades trans, emitiu uma nota técnica onde afirma que o Laudo ou Relatório Psicológico não deve ser entendido como o modelo de documento mais adequado quer para responder a demandas do sistema de Justiça – relativas à retificação de nome e/ou gênero no registro civil –, quer a demandas de outros profissionais da saúde relativas à possibilidade de realizar procedimentos cirúrgicos, hormonais ou afins, associados à transição corporal. Nesse sentido, o Conselho riograndense orienta:

quando necessário produzir documentos nestas situações, a/o psicóloga/o deverá elaborar um PARECER, dentro da perspectiva de despatologização [...] prezando pela autonomia dos sujeitos, considerando as experiências do mesmo legítimas e válidas, possibilitando traçar uma trajetória singular dessas experiências. (CRP-RGS, 2016)

Analisar o diagnóstico confessional como coprodução, conforme fizemos no presente artigo, nos soa um auxiliar precioso caso desejemos, como se fez visível nos últimos parágrafos, aliar-nos à invenção de estratégias para forjar um processo de trabalho em saúde que instaure modos outros de ser/estar/agir no mundo. Para tanto, continua a ser imprescindível participar de “esferas da insurreiçã” (ROLNIK, 2019), elaborando, para tanto, dispositivos

que nos coloquem numa conjuração coletiva LGBTI e de trabalhadores da saúde, a partir das aprendizagens com os saberes TravestisTrans, em um cuidado de si como prática de libertação mútua da Cis-hetero-formação, [...] para produzirmos coletivamente um Sistema Único de Saúde universal, integral, equânime, com justiça social e conciliado com o direito à diferença. (ROCON, 2022: 115)

Recebido em 21 de maio de 2023.
Aceito em 21 de agosto de 2023.

Referências

- AKOTIRENE, Carla. *Interseccionalidade*. São Paulo: Sueli Carneiro/Jandaíra, 2020.
- ALMEIDA, Guilherme; MURTA, Daniela. Reflexões sobre a possibilidade da despatologização da transexualidade e a necessidade da assistência integral à saúde de transexuais no Brasil. *Sexualidad, Salud y Sociedad*, 14: 380-407, 2013.
- ARÁN, Márcia.; MURTA, Daniela. Do diagnóstico de transtorno de identidade de gênero às redescrições da experiência da transexualidade: uma reflexão sobre gênero, tecnologia e saúde. *Physis: Revista de Saúde Coletiva*, 19 (1): 15-41, 2009.
- BAPTISTA, Luis Antônio. “A atriz, o padre e a psicanalista”. In: BAPTISTA, Luis Antônio. *A cidade dos sábios*. São Paulo: Summus, 1999.
- BENTO, Berenice; PELÚCIO Larissa. Despatologização do gênero: a politização das identidades abjetas. *Estudos Feministas*, 20 (2): 559-568, 2012.
- BENTO, Berenice. *A (re)invenção do corpo: sexualidade e gênero na experiência transexual*. Rio de Janeiro: Garamond, 2006.
- BESSA, Fernando Léo Oliveira. *Pensando uma clínica não prescritiva e não binária de gênero na era farmacopornográfica: uma análise dos discursos médico-psiquiátrico e psicanalítico sobre as transidentidades*. Monografia de graduação, Psicologia, PUC-SP, 2022.
- BORBA, Rodrigo. *O (des)aprendizado de si: transexualidades, interação e cuidado em saúde*. Rio de Janeiro: Fiocruz, 2016.
- BRASIL. Ministério da Saúde. *Portaria 2.803, de 19 de novembro de 2013*. Redefine e amplia o Processo Transsexualizador no Sistema Único de Saúde (SUS).
- BUTLER, Judith. *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014.
- BUTLER, Judith. *Corpos em aliança e a política das ruas: notas para uma teoria performativa de assembleia*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018.
- BUTLER, Judith. *Vidas precárias: os poderes do luto e da violência*. Belo Horizonte: Autêntica, 2019.
- BUTLER, Judith. Desdiagnosticando o gênero. *Physis: Revista de Saúde Coletiva*, 19 (1): 95-126, 2009.
- CANGUILHEM, George. *O normal e o patológico*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.

CAVALHEIRO, R; POMBO, M.; TRISKA, V.H. No Divã de Paul B. Preciado: Psicanálise e (des)obediência epistêmica. *Estudos e Pesquisas em Psicologia*, 22 (4): 1393-1413, 2022.

CONSELHO REGIONAL DE PSICOLOGIA DO RIO GRANDE DO SUL (CRP-RGS). *Nota Técnica acerca da produção de documentos psicológicos em situações de alteração/adequação de nome no registro civil e de procedimentos de modificação corporal de pessoas transexuais e travestis*. 16 de Setembro de 2016.

DELEUZE, Gilles. *Foucault*. São Paulo: Brasiliense, 2019.

DELEUZE, Gilles; PARNET, Claire. *Diálogos*. São Paulo: Escuta, 1998.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Felix. “Rizoma”. In: *Mil Platôs. Capitalismo e esquizofrenia 1*. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1995. pp.10-36.

FAVERO, Sofia. Por uma ética pajubariana: a potência epistemológica das travestis intelectuais. *Equatorial*, 7 (12): 1-22, 2020a.

FAVERO, Sofia. (Des)epistemologizar a clínica: o reconhecimento de uma ciência guiada pelo pensamento cisgênero. *Revista Brasileira de Pesquisa (Auto) Biográfica*, 5(13),403-418, jan./abr. 2020b.

FAVRET-SAADA, Janne; SIQUEIRA, Flávia. “Ser afetado”. *Caderno de campo*, 13: 155-161, 2005.

FOUCAULT, Michel. “Genealogia e poder”. In: *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal, 1979a. pp.167-177.

FOUCAULT, Michel. “Sobre a história da sexualidade”. In: *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal, 1979b. pp. 243-276.

FOUCAULT, Michel. “O sujeito e o poder”. In: DREYFUS, H.; RABINOW, P. *Michel Foucault: uma trajetória filosófica*. São Paulo: Forense Universitária, 1995. pp. 231-278.

FOUCAULT, Michel. *Em defesa da sociedade*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010.

FOUCAULT, Michel. “Sobre a hermenêutica de si. Curso no Dartmouth College, 1980”. In: FOUCAULT, Michel. *Do governo dos vivos. Curso no Collège de France, 1979-1980* (excertos). São Paulo: Centro de Cultura Social; Rio de Janeiro: Achiamé, 2011.

FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade I. A vontade de saber*. São Paulo: Graal, 2013.

FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade 2. O uso dos prazeres*. São Paulo: Paz e Terra, 2014

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

HARAWAY, Donna. *Staying with the problem*. Durham e Londres: Duke University Press, 2016

KASTRUP, Virgínia. *A invenção de si e do mundo: uma introdução do tempo e do coletivo no estudo da cognição*. Campinas: Papyrus, 1999.

KASTRUP, Virgínia. “Um mergulho na experiência: uma política para a formação dos profissionais de saúde”. In: CAPAZZOLO, A.; CASETTO, S. J.; HENZ, A. O (orgs.). *Clínica comum: itinerários de uma formação em saúde*. São Paulo: Hucitec, 2013. pp. 151-162.

LIMA, Rafael Rodolfo Thomas. *et al.* Análise bibliométrica de teses e dissertações brasileiras sobre travestilidade, transexualidade e saúde. *Trabalho, Educação e Saúde*, 18 (3): e00301131, 2020.

LIMA, Vinícius Moreira. O gênero (de)Preciado: a Psicanálise e a necrobiopolítica das transidentidades. *Estudos e Pesquisas em Psicologia*, 22 (4): 1643-1662, 2022.

MAURANO, Denise. Uma resposta a Paul B. Preciado. *Psicanálise & barroco em revista*, edição online, 17 de dezembro de 2019.

OLIVEIRA, Megg Rayara Gomes. *Nem ao centro nem à margem: corpos que escapam às normas de raça e de gênero*. Salvador: Devires, 2020.

PAULINO, Danilo Borges. *et al.* “Pra mim, foi assim: homossexual, travesti e, hoje em dia, trans”: performatividade trans, família e cuidado em saúde. *Saúde e Sociedade*, 29 (4): e190732, 2020.

PRECIADO, Paul Beatriz. Um apartamento em Urano. *Lacuna*, 2019, 9 (1): 12.

PRECIADO, Paul Beatriz. Eu sou o monstro que vos fala. *Revista A Palavra Solta*, 2020.

PRECIADO, Paul Beatriz. *Eu sou o monstro que vos fala*. Rio de Janeiro: Zahar, 2022.

ROCON, Pablo Cardozo. *Clínica (Trans)sexualiza(dor)a: Processos formativos de trabalhadores da saúde*. Salvador: Devires, 2021.

ROCON, Pablo Cardozo. “Saberes TravestisTrans: Erosões na CisHeteroformação de Trabalhadores(as) da Saúde”. In: DUARTE, M. J.; ROCON, P. C. *Dez anos da Política Nacional de Saúde Integral LGBT: análises e perspectivas interseccionais e transdisciplinares para a formação e o trabalho em saúde*. Salvador: Devires, 2022.

ROCON, Pablo Cardozo; BARROS, Maria Elizabeth Barros; RODRIGUES, Alexandre. A busca pelo reconhecimento como uma vida: notas sobre um serviço de saúde. *Argumentum*, 13 (1): 213–227, 2021.

ROCON, Pablo Cardozo; *et al.* Dificuldades vividas por pessoas trans no acesso ao Sistema Único de Saúde. *Ciência Saúde Coletiva*, 21 (8): 2517-2526, 2016.

ROCON, Pablo Cardozo; *et al.* Desafios enfrentados por pessoas trans para acessar o processo transexualizador do Sistema Único de Saúde. *Interface (Botucatu)*, 23: e180633, 2019.

ROCON, Pablo Cardozo; *et al.* Acesso à saúde pela população trans no Brasil: nas entrelinhas da revisão integrativa. *Trabalho, educação e saúde*, 18(1): e0023469, 2020.

RODRIGUES, Heliana de Barros Conde. “Dispositivos em ação, ação dos dispositivos”. In: SILVA, André Eirado et al (orgs.). *SaúdeLoucura: Subjetividade*, n. 6. Rio de Janeiro: Hucitec, 1997.

ROLNIK, Suely. *Esferas da insurreição*. São Paulo: N-1, 2019

ROUDINESCO, Elisabeth. *O eu soberano*. Ensaio sobre as derivas identitárias. Rio de Janeiro: Zahar, 2022

SCHEINVAR, Estela. *O feitiço da política pública*. Rio de Janeiro: Lamparina, 2009.

TEDESCO, Silvia Helena; SADE, Christian; CALIMAN, Luciana Vieira. A entrevista na pesquisa cartográfica: a experiência do dizer. *Fractal: Revista de Psicologia*, 25 (2): 199-322, 2013.

Enfrentamentos e dispersões: agência, força e ação política no Terecô de Codó (MA)

Lior Zisman Zalis¹
Universidade de Coimbra

Conceição Lima²
Martina Ahlert³
Universidade Federal do Maranhão

Resumo: A partir do trabalho de campo que realizamos na cidade de Codó (MA), na companhia de terecozeiros e entidades, pretendemos estender a ideia de enfrentamento às práticas cotidianas a partir da cosmologia do Terecô, religião de matriz africana. Relatos de resistência como uma dança gingada, uma gargalhada, uma vela e um feitiço são, gestualidades e práticas que fazem parte de um saber-fazer que vai para além de situações de ataque ou perseguições aos religiosos. Elas indicam, antes, movimentos possíveis, formas particulares de agência e reunião. Ao recuperar registros, escutas, vivências e memórias que escutamos junto aos terecozeiros, pretendemos explorar modos próprios de agência que complexificam as relações entre o político e o religioso, o público e o privado, o humano e o não humano.

Palavras-chave: racismo religioso; agência; terecô; força; enfrentamento.

ZALIS, Lior Zisman; LIMA, Conceição; AHLERT, Martina. **Enfrentamentos e dispersões: agências, força e ação política no Terecô de Codó (MA)**. *Aceno – Revista de Antropologia do Centro-Oeste*, 10 (24): 219-236, setembro a dezembro de 2023. ISSN: 2358-5587

¹ Doutorando em Pós-Colonialismos e Cidadania Global pelo Centro de Estudos Sociais da Universidade de Coimbra. Possui mestrado em Estudos Comparados de Literatura, Arte e Pensamento (Universidad Pompeu Fabra). É formado em Teoria Crítica e Estudos Museológicos (Museu de Arte Contemporânea de Barcelona) e em Direito pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

² Graduada e mestre em Ciências Sociais pela Universidade Federal do Maranhão. Doutoranda no Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais na mesma universidade.

³ Antropóloga, professora e pesquisadora da área de Ciências Sociais na Universidade Federal do Maranhão. É mestre (UFSC) e doutora em Antropologia Social (UnB) com estágio pós-doutoral na mesma área, no Museu Nacional (UFRJ). É autora do livro *Encantoria: uma etnografia sobre pessoas e encantados*, publicado em 2021.

Confrontations and dispersions: agency, power and political action in Codó's Terecô (MA)

Abstract: Based on the fieldwork we conducted in the city of Codó (MA), in the company of terecozeiros and entities, we intend to extend the idea of confrontation to everyday practices from the cosmology of Terecô, a religion of African matrix. Reports of resistance such as a swinging dance, a laugh, a candle, and a spell are gestures and practices that are part of a know-how that goes beyond situations of attack or persecution of the religious. They indicate, rather, possible movements, particular forms of agency and assembly. By reclaiming accounts, listenings, experiences, and memories that we heard with the terecozeiros, we intend to explore their own modes of agency that complexify the relationships between the political and the religious, the public and the private, the human and the non-human.

Keyword: religious racism; agency; terecô; strength; confrontation.

Confrontaciones y dispersiones: agencia, poder y acción política en el Terecô de Codó (MA)

Resumen: Basándonos en el trabajo de campo que realizamos en la ciudad de Codó, en compañía de terecozeiros y entidades, pretendemos extender la idea de confrontación a prácticas cotidianas desde la cosmología del Terecô, una religión de matriz africana. Relatos de resistencia como un baile gingado, una risa, una vela y un hechizo son, gestualidades y prácticas que forman parte de un saber hacer que vaya más allá de situaciones de ataque o persecución de lo religioso. Más bien, indican movimientos posibles, formas particulares de agenciamiento y asamblea. Al recuperar registros, escuchas, experiencias y memorias que escuchamos junto a los terecozeiros, pretendemos explorar sus propios modos de agencia que complejizan las relaciones entre lo político y lo religioso, lo público y lo privado, lo humano y lo no humano.

Palabras clave: racismo religioso; agencia; terecô; fuerza; confrontación.

Quando falamos de estratégias de enfrentamento ao racismo religioso logo nos vem à cabeça grupos, coletivos, redes de movimentos ou organizações políticas que têm como objetivo fortalecer suas práticas culturais e exigir expressiva atuação do Estado para a garantia de seus direitos. Essa forma de luta política é fundamental no Brasil. Entre nossos interlocutores – praticantes do Terecô, uma religião de matriz africana do interior do Maranhão – há concordância de que é preciso atuar contra o preconceito voltado à religião, considerado, por eles, fruto da ignorância daqueles que não conhecem suas atividades. Diante disso, alguns se engajam em iniciativas que atuam, em interlocução com a política institucional, nessa pauta.

A partir do trabalho de campo que realizamos nesse contexto, especificamente na cidade de Codó, região leste do estado, percebemos que a despeito desses engajamentos, é notável como nossos interlocutores falam das políticas institucionais para o enfrentamento da intolerância religiosa com certa desconfiança. Compreendemos que isso não tem relação com o fato de não acreditarem que elas podem ser uma via capaz de contribuir com mudanças. A desconfiança, segundo nosso ponto de vista, está relacionada com uma lógica de lidar com o mundo muito presente entre as pessoas e os encantados (como são denominadas as entidades recebidas nos corpos dos terecozeiros ou brincantes). Nela, eles são munidos de um amplo leque de práticas que dissimulam apresentações, desconcertam pesquisadoras e pesquisadores, despistam perguntas de curiosos, constroem expectativas, provocam risos e elaboram maneiras próprias de fazer política.

Neste artigo queremos olhar para essas práticas como um modo de precaver leituras muito rápidas sobre o que seria um aparente desinteresse em relação às mobilizações institucionais em torno do combate ao racismo religioso. Isso porque um olhar de passagem pode nos levar a pensar que os terecozeiros estariam alheios ou indiferentes àquilo que pode ameaçar suas práticas. Insistir nesta questão nos levaria ao erro de sugerir que eles não estão conscientes dos tipos de perseguição que os perpassam em seus fazeres cotidianos, o que os levariam a certa imobilidade ou falta de agência. Não se trata, ainda, de dizer que os terecozeiros são indiferentes ao Estado. Pelo contrário, estão sempre tecendo algumas críticas ao nosso sistema político e avaliando a atuação de um representante do executivo ou do legislativo.

A escolha por estender a ideia de enfrentamento às práticas cotidianas e dar a elas protagonismo quer ser fiel àquilo que vivemos, na companhia de terecozeiros e entidades, em campo. Assim, atos como uma dança gingada, uma resposta que cria estratégias ao curioso, um sorriso ininteligível, chamar de “besteira” um projeto de lei que visa proibir o uso de foguetes nos festejos, ou a defesa do “saber fazer feitiço”, podem atuar como estratégias que enfrentam o racismo religioso. Ao mesmo tempo, orientam também lógicas de pensamento, de conhecimento e de política que interferem no modo das pessoas e encantados viverem o terecô. O que buscamos refletir é sobre como essas artimanhas fazem parte de um

saber-fazer que vai para além de situações de ataque ou perseguições aos religiosos. Elas indicam, antes, movimentos possíveis, formas particulares de agência e reunião cotidianas.

No artigo buscamos demonstrar, a partir de uma etnografia com os brincantes de terecô de Codó, experiências e narrativas vividas e compartilhadas por diferentes seres que criam realidades de desvio, dissimulação e desobediência diante de inúmeras situações relacionadas tanto com Estado, e aqui nos incluímos como pesquisadores, quanto com os perigos próprios do mundo dos terecozeiros. O intuito é descrever diferentes modos de artimanha, joguetes e mobilizações de um saber-fazer, os quais podem atuar como vias de posicionamentos a diferentes facetas de um sistema hegemônico. Após contextualizarmos teórica e metodologicamente nossa pesquisa, trazemos duas situações relacionadas aos enquadramentos das práticas religiosas, e os desvios e modos de responder a elas (um projeto de lei sobre o uso de foguetes e as proibições de interação no contexto da pandemia de Covid-19). Na sequência, buscamos em algumas posturas de pessoas e encantados possibilidades de despistar, desobedecer a fronteiras e questionar assimetrias por meio de lógicas de proteção e de humor.

Contextualização teórico-metodológica da pesquisa

Na literatura antropológica – que não é extensa, e por certo período, foi escrita por Mundicarmo Ferretti (uma referência nos estudos de cultura popular no Maranhão) e alguns de seus estudantes (FERRETTI, 1998, 2001, 2003; CAMPOS, 1996) – Codó é conhecida como berço do Terecô, religião de matriz africana chamada ainda de Tambor da Mata, Brincadeira ou Brinquedo de Santa Bárbara. Segundo essa bibliografia, o Tambor da Mata, com a Pajelança e com o Tambor de Mina, constitui a Encantaria Maranhense. Ainda que se tenha consagrado cada uma dessas manifestações a uma área do estado do Maranhão e a um conjunto de entidades (a Pajelança seria da região da Baixada e trabalharia com os encantados da linha de água doce; o Tambor de Mina seria da região da capital São Luís e estaria relacionado com as famílias de entidades de água salgada; e a região de Codó teria como referência o Terecô e os encantados da mata) é possível perceber que essas classificações, na prática, não são estáticas, ainda que didáticas, diante da experiência de pessoas e entidades.

Entre os encantados da mata, algumas famílias têm destaque. A mais importante delas em Codó é aquela chefiada por Légua Boji Buá da Trindade. Esse encantado – em certos momentos visto como ex-escravizado, como tendo origem nobre ou como uma fusão de duas entidades espirituais dahomeanas (FERRETTI, 1996) – está à frente de um conjunto expressivo de outras entidades que são seus filhos, suas irmãs, primas, sobrinhas. Em Codó, ele é identificado ou associado a diferentes entidades e histórias, em uma delas é visto como uma entidade que pode promover o bem e o mal, “feiticeiro que tem ‘uma banda branca e uma preta’, ou ‘um lado de Deus e outro do diabo’” (FERRETTI, 2001). Pai Euclides, pai de santo da Mina e do Candomblé em São Luís, autor de livros sobre o tema, contou à Mundicarmo Ferretti que

Légua-Boji é africano e já era conhecido no Caribe muitos anos antes de surgir em ter-
reiros maranhenses. (...) Légua-Boji foi expulso da África por provocar discórdias e,
atravessando o Atlântico, chegou em Trindade, onde ficou. Ouviu também aquele pai-
de-santo, de velhas ‘mineiras’, que depois de muito tempo ali, “arranjou” outra briga
e teve que sair novamente. Acompanhando um escravo que veio de Trindade para o
Brasil, aportou no Maranhão e foi para Codó, onde entrou no grupo de Dom Pedro
Angaço. Passando a tomar benção a ele, em sinal de respeito, tornou-se conhecido

como filho de Pedro Anção, e, mais tarde, chefe da linha de caboclo na Mata de Codó, sendo seu principal representante. (FERRETTI, 2000: 145)

Octávio Costa Eduardo, na primeira etnografia sobre o terecô, escreve que Légua Boji é um dos encantados mais temidos, “acredita-se que ele guarda as chaves que abrem os portões do céu” (COSTA EDUARDO, 1948: 59, tradução nossa). É uma entidade que ajuda em problemas de grande dificuldade ou a encontrar objetos perdidos. Uma vez incorporado, a pessoa adquire um “ar brincalhão” (*idem*). Também diz que em caso de promessa descumprida para Légua Boji, ele pune severamente, seja através de fazer o cavalo subir uma árvore alta, sagrada para o encantado, chamada de tucunzeiro (árvore cheia de espinhos), com o risco de cair, ou também entrar em arbustos espinhosos ou mesmo correr longas distâncias sem parar. A chamada Família de Légua está relacionada às práticas no campo, especialmente o cuidado com os bois. Também está diretamente associada ao consumo de bebida alcoólica e a predileção por dançar de chapéu de couro.

A despeito dos esforços classificatórios que foram feitos e que nós mesmos fazemos com a intenção de pensar as entidades e suas associações, existem entidades muito diversas nas tendas de Codó. Há uma predominância de membros de famílias de encantados da mata, mas eles chefiam casas também em outros municípios do Maranhão e mesmo fora dele. Se essas entidades não se restringem ao Terecô, elas igualmente não são presenças exclusivas nas tendas religiosas da cidade. Nesses locais – chamados de Tenda Espírita de Umbanda e dedicados, normalmente, a um santo ou santa – são articulados diferentes seres, que podem remeter ao Terecô, à Umbanda, à Mina e ao Candomblé (isso além das tendas possuírem uma relação estreita com o catolicismo, como a dedicação a um santo ou santa em seu nome reflete). Estima-se haver mais de 250 tendas na cidade de Codó, além dos quartos de santo e dos altares dos quais as entidades também participam, no âmbito doméstico (AHLERT, 2021).

A definição do que “se toca” em uma casa ou de como ela se denomina remete, nos parece, à trajetória do “mestre” (pai ou mãe de santo), mas também às características (nunca fixas) das entidades e suas relações com outras delas que compõem a corrente do ou da chefe da casa. Nesse sentido, cada tenda tem particularidades e se compreende que não existe apenas uma maneira de fazer Terecô. Existe ainda uma multiplicidade em relação a cada encantado, uma vez que ele tem a capacidade de se apresentar de modos variados, apresentando uma ontologia não substancial (ANJOS, 2006). Isso nos parece ter relação com as diferentes funções às quais podem estar comprometidos em uma casa (AHLERT e LIMA, 2019), onde podem ser “mensageiros”, “curadores”, “farristas”, “baiadores” (bair = dançar), “chefes de croa” ou “chefes de corrente”. Uma entidade que é “chefe de croa” de um pai de santo em uma casa pode se revelar como farrista em outra, o que os põem em diferentes modos de comportamentos e condutas. Além disso, se costuma dizer que um encantado se manifesta de maneira distinta em cada pessoa que o recebe, em razão de sua trajetória estar relacionada com a de quem convive com ele (AHLERT, 2021).

Desde 2010 realizamos pesquisa de campo em Codó⁴ acompanhando alguns pais, mães e filhos de santo, assim como interagindo com as entidades que surgem em momentos rituais, mas também cotidianos. Todas residimos, ainda que

⁴ Martina começou sua pesquisa de campo em Codó em setembro de 2010, com auxílio do Conselho Nacional do Desenvolvimento Científico e Tecnológico. Posteriormente contou com auxílio financeiro para a pesquisa concedido pela Fundação de Amparo à Pesquisa e ao Desenvolvimento Científico e Tecnológico do Maranhão (FAPEMA). Conceição iniciou sua pesquisa em 2016, como bolsista de Iniciação Científica da FAPEMA. Subsequentemente seguiu realizando pesquisa de campo, no âmbito do mestrado (2017/2019) e doutorado (2020/2024), com auxílio de bolsa da Coordenação de Aper-

em momentos distintos, na cidade, para conviver com moradores e visitantes, buscando compreender a relação entre pessoas e encantados. Neste artigo mobilizamos situações vividas em campo, nos baseando na sugestão de Blanes e Espírito Santo (2014) de que espíritos e seres intangíveis possuem a capacidade não apenas de impactar a vida das pessoas, algo já presente na literatura clássica na antropologia (MAUSS, 2003; MALINOWSKI, 1988), mas também de questionar fronteiras, formas de movimento e classificação a partir das quais organizamos nossa percepção das coisas. Ao mesmo tempo, reconhecemos que esse impacto cria modos específicos de comunidade pluriontológicas, ideia que tem sido trabalhada por alguns autores (ESCOBAR, 2014; KOHN, 2013; BLASER, 2021). É a partir desses desafios colocados pela ação dos encantados que nos deslocamos de um modo de compreensão da religião e da política como esferas autônomas e exclusivas (uma divisão que compõe uma perspectiva moderna e que, por isso, é marcadamente ocidental).

Sugerimos que exista, no Terecô, uma cosmopolítica própria na qual o campo do espiritual contagia o suposto lugar secular da política institucional. Cosmopolítica entendemos aqui no sentido daquilo que Renato Sztutman recuperou de Isabelle Stengers como proposição para “fazer o cosmos – o que não é reconhecidamente político, o mundo dos não humanos e das indeterminações – insistir sobre a política” (SZTUTMAN, 2018: 340). Vemos, portanto, formas de operar mobilizando aquilo que podemos identificar como encantamentos conspiratórios, ou seja, o uso operativo da “encantoria” para reagir a uma ação estatal que busca suprimi-la ou capturá-la.

A conspiração, aqui, pode ser entendida tanto como uma forma de usurpação do poder, seja ele o coercitivo do Estado ou de certo poder-saber do conhecimento. Usurpação, pois toma - ou - como veremos adiante faz “cair” - a autoridade, não para ocupar seu lugar, mas para desviá-la, fazê-la girar, desnortear para logo encontrar para ela um outro caminho. Usurpa, também por ser um contrapoder operativo, ou seja, reposiciona, suspende, derruba, interrompe. Isabelle Stengers entende por operação aquela atividade de “criar uma colocação de inquietude das vozes políticas, um sentimento de que elas não definem aquilo que discutem; que a arena política está povoada pelas sombras do que não tem, não pode ter ou não quer ter voz política” (STENGENS, 2018: 447). Aquilo, segundo a autora, que faz “balbuciar as seguranças” (*idem*). É justamente nessa operação que pretendemos circunscrever alguns modos de fazer identificados no mundo do terecô: sujeitar seguranças a desestabilizações.

Entendemos, com isso, que quando se multiplicam os seres, multiplicam-se as possibilidades de agência. Marisol de la Cadena e Arturo Escobar têm realizado um debate similar, elaborando o que tem chamado de pluralização da política (CADENA, 2009, 2010; ESCOBAR, 2014). Como uma crítica dirigida à concepção moderna da política, questionam justamente aqueles que estão fora desse espectro, fora da arena da política. Ao mesmo tempo, interrogam as transformações que ocorrem quando o conceito de comunidade deixa de centrar-se no humano e passa a incluir outras presenças, momento no qual o “terreno da política se abre a não-humanos” (ESCOBAR, 2014: 104). Aqui, portanto, caberia recuperar o conceito de “lutas ontológicas” (*idem*: 47) que concebe certas lutas sociais como lutas entre mundos diversos, ou seja, que se orientam por modos distintos de pensar o ser e sua agência. A emergência daquilo que até então está à sombra da política,

feijramento de Pessoal de Nível Superior (CAPES). Lior começou sua pesquisa de campo em 2022, no âmbito do Doutorado no Programa Pós-Colonialismo e Cidadania Global, no Centro de Estudos Sociais da Universidade de Coimbra, com financiamento da Fundação para a Ciência e para a Tecnologia (FCT).

segundo entendemos, não implica somente uma ampliação de atores (CADENA, 2010: 167), mas de uma multiplicação de espaços nos quais essa política se manifesta.

Nosso interesse, portanto, é falar das práticas cotidianas e de modos de posicionamento no mundo que não são meramente reativos às tendências hegemônicas que marcam o contemporâneo como expressão do capitalismo e das formas de dominação a ele associadas, como o racismo. Mais do que reações à intolerância religiosa e ao preconceito a ela associado (embora existam também essas reações, em momentos oportunos), os terecozeiros garantem, nas miudezas do cotidiano compartilhadas com os encantados, contar e mover o mundo em um sentido distinto e original, alicerçado na compreensão de que suas práticas há anos vêm vencendo tentativas de esvaziamento e aprisionamento.

Os foguetes, os feitiços e a força do terecô

No começo de 2023 chegou até nós a informação de que tramitava na Câmara Municipal de Vereadores de Codó o Projeto de Lei nº 29/2022, de 04 de agosto de 2022, de autoria do vereador Valdeci Calixto, do Partido Solidariedade, que proibia o uso de foguetes em território municipal. A justificativa do projeto se dava no prejuízo que os foguetes traziam à “saúde de crianças, idosos e pessoas com deficiência”, bem como à “saúde de alguns animais”, como aves e animais domésticos.

O artifício do foguete é muito importante nas festas do terecô, porque além de indicar uma comemoração e homenagem, trabalha como uma forma de comunicação. Os terecozeiros costumam utilizá-lo nas aberturas de seus festejos, como as alvoradas, nas aberturas dos toques de tambor e nas passeatas, indicando para muitos a existência de um tambor. Além disso, os foguetes participam das redes de troca que sustentam as festas, pois são doados para pais e mães de santo por aqueles que se relacionam com sua Casa. São índices, portanto, das festas que anunciam, mas também das redes que as sustentam.

Apesar do projeto não atacar diretamente os rituais religiosos, houve uma audiência pública na Câmara de Vereadores, convocada pelo presidente da Casa para discutir a questão, que contou com a presença de alguns pais e mães de santo, bem como de brincantes (como são também chamados os terecozeiros) e ativistas codoenses. Ainda assim, a presença das pessoas vinculadas às religiões de matriz africana foi pouco significativa. Muitos terecozeiros sabem como essas ações refletem posturas veladas de perseguição ao terecô – e são capazes de enumerar outras iniciativas ou mesmo a ausência delas que são identificadas como preconceito racial e religioso (AHLERT, 2022). A reação dos nossos interlocutores, entretanto, nem sempre remetia a uma postura de enfrentamento direto dessas iniciativas.

Dona Teresinha, mãe de santo da tenda Nossa Senhora da Conceição, reflete bem essa postura. Quando a questionamos sobre a manifestação, nos informou que foi uma das brincantes que não se fez presente. Para relatar sobre o caráter extenuante desses eventos lembrou que na semana da consciência negra, evento promovido pela prefeitura, participou apenas um dia, e assim mesmo, se retirou antes do final da reunião por achar que tal conversa era longa demais. Não nos parece que sua retirada negava o assunto em pauta, mas o formato do movimento. Reclamou de ter chegado por volta das 18h e desde então se viu sentada ouvindo os outros falarem. Ironicamente, expressou que se cansou de ficar sentada.

Sobre a possibilidade do respectivo projeto ser aprovado, ela foi incisiva: “Vai nada! Isso é só besteira”. Sua fala não era muito diferente de sua expressão facial que parecia classificar tal iniciativa como mais uma tentativa falha de prejudicar o terecô. A pouca atenção ou importância que dão nossos interlocutores, como Teresinha, aos possíveis atos de opressão, não implica em indiferença, mas em uma retomada de um passado no qual o Estado, ou seus representantes, se via afetado e imobilizado por situações protagonizadas por encantados. Sugerimos, portanto, que não conceder muita atenção ao projeto remete a um conjunto de histórias que ouvimos sobre como o terecô continua existindo a despeito de diversas iniciativas de perseguição, proibição e de controle.

Entre o que ouvimos na cidade, nos chamou atenção um conjunto recorrente de histórias sobre a ousadia dos encantados no enfrentamento de formas de cerceamento ao tambor da mata. Parte de um contar corriqueiro, elas aludem a um passado em que o tambor era proibido e era praticado dentro da mata. Segundo os mestres Raimundinho e João Tavares, os deslocamentos das pessoas, naquele período, eram continuamente monitorados, e, por isso, quando havia um ritual do tambor da mata, existia uma série de cuidados a serem tomados. As pessoas não seguiam em grupos grandes para os locais onde a “gira” aconteceria, mas iam em duplas, andando em fila indiana. Nas clareiras abertas na mata – as “latadas” – se molhava o chão para evitar o calor e para que a poeira produzida pelo movimento da dança não indicasse a localização dos brincantes.

Apesar da proteção dos encantados à mata, pois costuma se dizer que só “entra nela quem eles queriam”, a perseguição policial se fortaleceu com a chegada de uma figura lembrada como Tenente Vitorino à delegacia codoense. Sua presença foi tão notada pelos brincantes que ele ficou registrado em uma toada por eles cantada, que diz “Tenente Vitorino, é um homem muito maligno, quer acabar com terecô, com cipó de tamarindo”. Os policiais, chefiados por ele, acompanhavam notícias sobre os rituais e quando ouviam tambores sendo tocados, seguiam à procura dos locais onde eram realizados para “acabar” com eles.

A partir da ação dos encantados, comumente, os policiais se perdiam procurando os terecôs, acabavam se distanciando do local onde o tambor era realizado, tinham os pneus dos carros furados, se desnorream e quando se davam por si, estavam em uma parte distinta do município. Quando encontravam o tambor, buscavam acabar com a manifestação, mas terminavam por receber entidades em seus corpos, ou seja, “caiam”, dançando noites inteiras. Alguns ousam dizer que o próprio Tenente Vitorino teve seu corpo tomado por uma entidade, outros dizem que sua filha acabou desenvolvendo mediunidade.

Essas narrativas não remetem apenas à uma memória de perseguição e luta, elas evocam o pensamento de que o “terecô venceu” ou que o “terecô foi liberado”, como constantemente escutávamos. Essa vitória, lembrada entre sorrisos e gargalhadas, trata de como essa coletividade narra o seu passado e elabora um tempo de muita violência. Trata, também, de como eles constroem certa noção de força e agência nos momentos em que a religião é ameaçada por alguma força externa. Nessa memória, o terecô venceu, foi liberado ou mesmo libertado porque não havia como proibi-lo. A vitória, nesse sentido, é tratada de certa forma como inevitável, uma vez que a retórica “quem é que vai conseguir acabar com a encantoria?”, como nos contavam os encantados, trata do seu poder, ou melhor, contrapoder diante de uma provocação. Vencer, aqui, é marcar uma posição de que não apenas há uma força na encantoria, mas que esta força, se preciso, derruba as ameaças.

Conversando sobre a questão do preconceito e racismo religioso em Codó, Café – pai de santo importante entre a geração de mestres mais jovens, relatou porque não quis se envolver nessa questão do projeto de lei que pretendia proibir os foguetes indo à Câmara de Vereadores, como fizeram outros líderes comunitários e religiosos. Perguntado sobre isso, ele foi categórico na resposta: “Cê acha que eu vou sair da minha casa para ficar debatendo com um cara que quer empacar tocar foguete? Eu tô na lagoa e vou perder para sapo? Eu faço acender uma vela e ele vai embora daqui. Tem outras formas de trabalhar isso”.

A entrevista com Café nos fez pensar nesse modo de descrença duplo, tanto no sistema político como nas práticas participativas. Não é uma descrença no sistema representativo, na representação, mas na própria agência, no modo de fazer da política. Café falava justamente como a eficiência da vela sobrepõe-se a da fala pública na audiência (instância própria de participação popular). A sua casa, espaço doméstico, resguarda a possibilidade de fazer mais que ir ao espaço público. Uma política, portanto, “dentro da lagoa”. Uma política que só pode ser apreendida se considerarmos que não existe definição a priori e que a conceituação etnográfica de política (PEIRANO, 1997; GOLDMAN, 2006) pode trazer sentidos novos e articulações com fenômenos que em um sentido moderno-ocidental são percebidos como circunscritos, como autônomos (a casa, a religião e a política). Café não nega a existência da política institucional, mas traça uma resposta a partir do seu universo de domínio.

A conversa ainda, ao se referir a uma política outra, remonta não apenas ao debate entorno da ontologia política de Escobar e La Cadena, mas a algo ulterior como a genealogia da ação política mencionada, por exemplo, no livro recente do João José Reis e Flávio Gomes dos Santos (2021) intitulado *Revoltas Escravas do Brasil* quando falam de como a resistência a escravidão por negros no Século XIX em muitos casos “lançava mão da grande política secular” (REIS e SANTOS, 2021: 24), e seus líderes “tornaram a religião africana aqui adaptada, ou o catolicismo africanizado que inventaram, em instrumentos de intervenção política” (*idem*: 26), além de um “guia intelectual, moral e prático a escravos rebeldes, tanto quanto como arsenal de ataque e defesa” (*idem*: 24). O arsenal que trata Café é justamente o uso da vela como forma de contra-atacar um ataque direto às religiões de matriz africana de Codó, um arsenal contra um mero sapo na lagoa, contra alguém que parece não saber da “lagoa” ou que não entende as consequências de mexer com ela.

Sabe-se, portanto, do poder “da lagoa”. Dos seus possíveis. A força da vela do pai Café e a despreocupação da mãe Teresinha são, sugerimos, sintomas de uma consciência da força do terecô e das possibilidades que partem da instrumentalização desta força. Uma forma de saber trabalhar. As preocupações, sejam elas da ordem da política institucional, como no caso dos foguetes, ou da ordem do dia a dia, prescindem e orientam o uso desta força. Uma força que não apenas se exerce como poder, mas que é o exercício mesmo deste poder. Agir contra um projeto de lei, exercer um contrapoder perante o poder do Estado, seja ele de uma natureza mais secular, como a presença na audiência pública, ou de uma natureza cosmológica, como acender a vela, quando algo se trata da encantaria, é estar munido de outras ferramentas.

Em alguma medida, estamos afirmando que os terecozeiros, tal como sugeriu Sahlins (1977) para outro momento e contexto de pesquisa, relacionam as interações que os atingem a partir de uma história e de um saber compartilhados e pré-existentes. O mesmo acontece com diversos outros “eventos” locais ou globais que atravessam seu cotidiano. No ano de 2020, Codó, como as outras cidades

do mundo, foi atingida pela pandemia do COVID-19. Assim sendo, um conjunto de medidas de segurança de saúde pública impunham a limitação de contacto físico e, conseqüentemente, de encontros coletivos. Neste período, muitas tendas interromperam os seus trabalhos ou transformaram-nos em encontros virtuais e sessões online. Outras insistiram na presença física, sujeita à intervenção por parte das autoridades para interrompê-las. Por mais que as restrições da pandemia, bem como caso dos foguetes, tenham sido orientadas por seus próprios instrumentos normativos, os brincantes encontraram uma maneira de despistar, fugir e dissimular as autoridades.

Parece-nos interessante remeter a uma situação concreta na qual uma entidade tratou de se posicionar sobre a recente pandemia. Légua Boji Buá da Trindade, encantado estimado na Cidade, carregado na situação pelo pai de santo Antônio Filho, em uma noite de conversa, em meio a bebedeira e “pitos” de cachimbo, nos compartilhou uma doutrina que estava sendo muito entoada nos últimos meses. A cantiga tinha sido feita por Coli Maneiro (entidade da mesma família, na croa do pai de santo Zé William) e trata de reafirmar que aquele que tenta acabar com o terecô está destinado ao fracasso e à loucura: “Votaram em Bolsonaro pra acabar com o terecô! Ou morre doido, mas não acaba com o terreiro de Nagô!”

O encantado entoava a doutrina de modo sorridente e despreocupado, deixando o ambiente divertido e leve. Distribuía cachaça, fumava cachimbo, ao mesmo tempo em que relembra as dificuldades de se fazer terecô no período pandêmico. Sua fala deixava explícita a preocupação de que uma “casa nunca pode ficar sem suas obrigações”. Tal situação pode diminuir a força e a proteção dos filhos e filhas dela. Também enfatizava o poder e eficácia das “obrigações”, pois não bastava só fazer, era preciso “saber fazer direito”. Este saber indica seriedade e dedicação em fazer os rituais assiduamente junto aos seus guias.

Dias depois, em sua casa, pai Antônio Filho retornou ao tema das proibições de realizar toques de tambor por causa da pandemia. Disse que algumas casas que tentaram “bater” tiveram suas obrigações interrompidas pela polícia. O seu caso foi diferente. Realizou alguns toques de tambor do começo ao fim sem nenhum incômodo policial. Em outras conversas, pai Antônio se referiu a esses trabalhos como feitiços, não é todo mundo que sabe manipular e citando Maria Piauí, uma antiga mãe de santo da cidade, “não é porque você canta bem uma cantiga de terecô, que você sabe fazer feitiço”⁵. Aqui podemos refletir sobre a performatividade de falar em público, mas que não causa efeito sobre o fato de alterar uma realidade. Nesse sentido, esta fala serve como porta para percebermos de que modo outras políticas são constituídas e acionadas no cotidiano das pessoas.

Feitiço tem a ver com sabedoria, com a habilidade de mobilizar força espiritual para intervir numa dada situação. Ele pode ser tanto mobilizado tanto para o mal quanto para o bem. No terecô esta prática é tida como corriqueira e pode ser utilizada para atingir outro terecozeiro, por isso um bom mestre tem que saber fazer e desfazer um feitiço. No período da quaresma, as tendas não realizam festas e nenhum tipo de toque de tambor, estes ficam cobertos com panos até o Sábado de Aleluia. O que aparentemente poderia parecer um momento de diminuição de alguns rituais é, na verdade, o período em que mais se trabalha para proteção da

⁵ “Feitiço” refere-se a um modo de fazer dentro da cosmologia do terecô em um sentido amplo. Feitiçaria, macumba, trabalho são algumas das expressões utilizadas pelos próprios brincantes para referirem-se a certas atividades, rituais e práticas que realizam na sua agenda religiosa. Feitiço, aqui e no contexto em que é reivindicado, trata fundamentalmente de realizar um trabalho espiritual, ou seja, um agenciamento de forças e materialidades que visa certo propósito. No caso em questão, um trabalho para não ser perturbado por ninguém.

casa e dos filhos dela. Todos compartilham do conhecimento de que este é o tempo preferido para aqueles que desejam realizar trabalhos para o mal.

O fato da quaresma se mostrar o melhor momento para esses tipos de feitiços está relacionado com o fato de que as tendas estão “paradas” e por isso os “mestres” e os participantes da casa estariam mais vulneráveis. A pausa introduzida pela pandemia foi vivida a partir da ideia dos perigos que podem atingir, como na quaresma, uma tenda que fica “parada”. A relação com os encantados tem uma dimensão menos visível, como essa presente na produção das proteções e dos trabalhos na quaresma. Mas a proteção das pessoas e a força de uma casa são feitos também – ou especialmente – na reunião das pessoas e dos encantados no salão, para “baiar” e alegrar-se aos toques de tambor. As festas e “giras” são parte fundamental do investimento nas relações estabelecidas com os encantados e esse investimento é o que torna os pais e mães de santo expeditos, e as tendas fortes.

Despistar, encobrir e produzir o riso

Anteriormente vínhamos afirmando sobre o que, no nosso campo, é relacionado a uma concepção local de feitiço. Nesse sentido, aquilo que publicamente demonstra inexistência de certa ação ou movimento, vela sobre outros espaços e lógicas de se produzir interposições. E esta é uma lógica própria do saber fazer do feitiço, o que implica em algo que não pode ser falado e, muito menos, mostrado. Ele é composto de um movimento e de agências materiais que, ora emitem as palavras necessárias para abalar forças para alterar realidades, ora omitem tudo aquilo que foi dito. Escutamos de um caboclo de Légua que no tempo do Tenente Vitorino os pais e as mães de santo tinham que saber “fazer feitiço” para que não houvesse interrupções e proibições dos seus trabalhos. Se soubessem fazer bem, dificilmente alguém iria interrompê-los. Tal qual uma técnica de encobrimento, o feitiço trata de esconder, desviar o olhar, dissimular em benefício de uma continuidade. Como técnica do encobrimento, o feitiço permite a existência da força do terecô.

Para pensar na perspectiva de encobrimento e também no riso de Seu Légua, ao anunciar que “ninguém acaba com terreiro de nagô” – como dissemos acima –, nós queremos pensar em um conjunto de posturas e comportamentos que presenciemos em campo e que são constitutivos da relação dos terecozeiros e encantados com outras pessoas (inclusive conosco), e que não estão restritos às situações religiosas stricto sensu, nem ao enfrentamento político mais evidente. Esse conjunto remete ao segredo (uma forma constante pela qual o terecô é definido pelos nossos interlocutores – especialmente quando questionados por curiosos que chegam a Codó); ao riso que compõem as falas e que desvia a atenção, disfarçando respostas; e ao despiste, uma arte de brincar sem dar a conhecer o nome àqueles que chegam. Nenhuma dessas posturas significa, vamos argumentar ao término, a impossibilidade de construção de relação, mas elas se colocam como maneiras de saber mais sobre com quem se fala.

Encantaria de Codó, como muitos pais e mães de santo nos contavam, é segredo, mistério. Essa fala era constantemente anunciada por Mestre Bitá do Barão, pai de santo de maior renome da cidade, constantemente procurado por jornalistas e curiosos vindos de diferentes regiões do Brasil e mesmo do exterior. Como nos disse a Mãe de Santo Teresinha, sempre há algo por aprender e mesmo que você ache que tenha aprendido tudo, a encantaria vai lá e muda. Ela tem sempre um segredo. O “segredo” é também um modo de fazer. Segundo nossos inter-

locutores, pode-se falar em “segredo” tanto em um sentido amplo, como o Segredo da Encantaria em si, como em um sentido relacional, como um conhecimento que foi passado por um encantado para uma pessoa. Modos de rezar, benzer, fazer certos trabalhos, utilizar plantas, banhos e outros elementos são conhecimentos passados em segredo pelos encantados para os seus “cavalos”. Ao mesmo tempo que ensinam, figuram no “segredo” o estabelecimento de uma relação de confiança. Esse “segredo”, contudo, é relacional porque trata de um modo de fazer próprio daquela relação com o “médium”.

Incomensuráveis e em transformação, os saberes encantados do Terecô tem no “segredo” o seu operativo de intransponibilidade, o limite epistêmico, o fim para aqueles que estão fora. Mais do que uma dimensão do silêncio para o saber, o “segredo” é agencial e gestual. Não é um fim como ponto final, mas um dribble para outro lugar. O pai de santo Raimundinho Pombo Roxo, da Tenda Espírita de Umbanda São Domingos, guarda muitos dos seus segredos com o riso. Ele ria para desviar. Apesar de longas e divertidas conversas que tínhamos com ele – afinal, é um dos nossos principais interlocutores de pesquisa há mais de 10 anos -, Raimundinho raramente respondia aquilo que perguntávamos. Por vezes, começava a contar uma história que nos deixava completamente perdidos sobre um assunto que nós mesmos iniciamos. Nossas interpelações se assemelhavam ao movimento de alguém que busca voltar ao eixo depois de um brusco desvio. Movimento, na maioria das vezes, em vão. Raimundinho ria.

Esses encontros eram marcados por desafios postos por outros conceitos e concepções: contra a linearidade do nosso modo de falar, o labirinto; contra o rumo, o desvio; contra o saber, o riso. A “gaitada”, como ele mesmo chamava o riso, desestabilizava qualquer seriedade, emaranhava os caminhos. Suas risadas mudavam nosso campo de cognição nos provocando a entrar em um jogo de reflexão no qual nossa forma de captar ideias não permitia ativar certos entendimentos. Sempre que insistimos nas coesões, racionalidades e centralidade do rumo de uma conversa, éramos desarmados por risos que tiravam qualquer opção de retomada e nos fazendo refletir sobre um fazer antropológico que se constituiu por uma linguagem estatal que buscava por ordem e razão nos outros (DAS e POOLE, 2008).

Nessa experiência etnográfica, o riso também “tira do certo”, como nas situações etnográficas narradas por Vieira (2018) em Caetité, na Bahia, onde os quilombolas por meio da pirraça riam “um riso que não se convence diante da autoridade da objetividade e racionalidade da produção capitalista” (VIEIRA, 2018: 343). Se nesse contexto a pirraça se constitui como uma resistência à violência implícita nos contratos efetivados pelo Estado, o riso de Raimundinho resiste aos diálogos unívocos ou consensuais, “muda a distribuição de afetos e o campo perceptivo, faz-nos pensar de outro modo e faz importar outras relações que não passam pela forma-Estado de convencionalização política” (VIEIRA, 2018: 339).

O riso emerge como elemento desestabilizador justamente porque não oferece caminho, tira o chão. Responder a uma pergunta com uma gargalhada, não é nem dizer que sim, nem que não, é abrir a comunicabilidade para o sugestivo, pois o riso trabalha com aquilo de incidual, o interlúdio mesmo da linguagem. Isso porque, justo aos sorrisos e aos olhares, o riso é da ordem do gestual e, como tal, subtrai a sua finalidade em benefício da medialidade. É um meio sem fim. Seu saber é da ordem do não saber e por isso desconcerta. Quando Seu Raimundinho ria diante de uma pergunta, não apenas sabia mais do que poderia contar, mas impunha a nós o limite do que poderíamos conhecer, como se o riso expusesse o

próprio tempo do conhecimento, algo como “não é a hora ainda de você saber”. Novamente o segredo e sua temporalidade fundamental.

Nas longas e intermináveis conversas em suas casas, a jocosidade de Seu Raimundinho povoou outro desconcerto. Quando era pequeno, presenciou uma situação particular durante um Terecô, em um tempo em que a religião era proibida e perseguida pela polícia. Conta ele que no tambor estava presente uma mulher que estava com seu Léguas Boji Buá incorporada nela e, quando o tambor foi descoberto pelo Tenente Vitorino, levaram todos presos. Raimundinho conta essa história com muito humor, acompanhada de seus acolhedores risos e do desafio lançado pela própria entidade, que brincou com os policiais pedindo bebida alcoólica em plena delegacia e que dançou e cantou quando liberta. Emerge aqui outra faceta do riso: deboche da força do estado, matizada na figura do Tenente Vitorino.

O riso intervém como desdobramento da vitória. “O Terecô venceu”, contou a Mãe de Santo Maria dos Santos, referindo-se a este tempo. Uma vitória hoje transmitida com pouca surpresa. Que força seria capaz de acabar com o Terecô? Como cifra intransponível do fracasso, coagulador daquilo que perde e que se sujeita, Tenente Vitorino é a um só tempo a vitória do Terecô, a repressão do Estado e seu fracasso. É claro que dentro de um contexto de repressão, a violência e o racismo religioso eram sistêmicos. Narram-se diferentes histórias de como “macumbeiro apanhava”. Porém, como coadjuvantes ou paisagens secundárias dentro de uma narrativa maior, são sempre sobrepostas a como o Terecô foi libertado. Histórias de vitória nas quais a polícia, corpo ativo e executivo do Estado, sucumbem.

Às técnicas de encobrimento e do riso somamos àquelas usadas, pelas pessoas e pelos encantados, como modos de despistar. Luizinha, mãe de santo já idosa, tem o hábito de sentar todas as tardes em frente à sua casa, algo compartilhado por muitos codoenses. Mãe de santo sabida e tihosa, gostava de nos pregar peças. Sentada na porta de sua casa acompanhava o movimento da rua e, por vezes, algumas pessoas passavam e paravam para pedir sua bênção. Certa vez, quando viramos a esquina da sua rua, não a avistamos como de costume. Diante da sua porta batemos palmas e chamamos por seu nome. Ela veio em nossa direção informando que ali não morava nenhuma Luiza. Embarcamos na brincadeira e perguntamos se ela saberia nos dizer onde a mãe de santo morava. Pelo que ouvimos, estávamos muito distantes de quem procurávamos. Abrindo o portão, sorriu e nos convidou para nos sentarmos junto a ela. Apesar da atmosfera jocosa, confessamos certa inquietação com aquela situação. Luiza interpretou muito bem seu personagem, a ponto de nos fazer pensar, mesmo que por um instante, que por algum motivo não estava nos reconhecendo – problema de vista ou algum problema de saúde que pudesse causar uma confusão mental. Enquanto elaboramos o inesperado, ela sentou-se leve, dedicada a arrumar seus cabelos grisalhos.

Atravessamos as tardes, com ela e os seus, ouvindo inúmeras histórias e diferentes pontos de vista sobre assuntos corriqueiros da cidade. Em um desses encontros, um rapaz que trajava apenas bermuda se aproximou do nosso grupo e perguntou quem morava naquela casa. Antes que instintivamente pudéssemos apontar para a mãe de santo, Luiza respondeu que a dona da casa havia saído por alguns minutos e logo quis saber o que o jovem queria com ela. Este quis ter a certeza de que a proprietária não se encontrava por ali e perguntando novamente ouviu de Luiza que a moradora precisou sair e pediu a ela que vigiasse sua casa até voltar. Convencido do que ouviu, o moço apenas se desculpou e seguiu seu caminho.

Certa vez, quando fomos novamente envolvidos na galhofa de Luiza, um amigo que lhe fazia companhia naquela tarde, expressou: “Ela tá certa! Não se diz quem você é sem antes saber com quem está falando”. A brincadeira é parte de um comportamento que cria uma situação de despiste para conhecer mais sobre as intenções de quem pergunta. Aquele que busca inteirar-se de uma situação vira o objeto de interesse de quem deveria lhe dar respostas. Dona Maria dos Santos, mãe de santo bastante conhecida na cidade, também nos enganou em certa ocasião, quando ainda não a conhecíamos e a procuramos em sua casa. Na frente dos vizinhos, disse que não se tratava dela, mas que gostaria de saber o que queriam para passar o recado para “sua vizinha” em momento posterior, quando ela chegasse em casa. Só depois de saber o que queríamos com ela, foi que se apresentou.

Em outros encontros, Luiza nos contou que quando recebeu a visita de duas mulheres que procuravam por trabalhos espirituais, se apresentou com o nome trocado. Sua intenção era de impedir que as jovens não a atingissem, caso tivessem a intenção de difamá-la por outras tendas. Ouvimos outras histórias que falavam sobre como Luiza despistava e desviava aqueles sobre os quais ela não tinha informação e conhecimento. Por outro lado, cuidava para que seu nome e seu prestígio não fossem manipulados por outros de forma maldosa ou negativa. Quando falava sobre essas situações, Luiza mencionou que os próprios encantados também não permitem que uma pessoa entre em sua casa sem permissão. Lembrou que teve que consultá-los para ter seus consentimentos para realizarmos pesquisa em sua tenda.

Dependendo do que está em jogo, disposições como trocar nomes, não se apresentar ou despistar sobre quem você é podem ser relevantes do ponto de vista dos tercozeiros. Se por um lado tal questão nos remete a espaços e momentos de subterfúgio que velam identidades e reconhecimentos, por outro, brincar com a imaginação ou envolver pessoas em jogos tem a ver com a capacidade de desviar uma ação ou uma intenção. Tais estratégias se fazem necessárias no cotidiano porque o mundo dos trabalhos espirituais e dos feitiços remete a um mundo de perigos e desafios.

Este traquejo também é percebido entre os encantados. Estes têm a capacidade de se apresentar de modos bem diferentes no terecô, como já mencionado anteriormente, mas, além disso, não é fácil identificá-los pois um brincante recebe diferentes entidades em uma mesma noite, que tem tempos variados de “passagem”, alguns mais breves e descontínuos outros mais duradouros (AHLERT e LIMA, 2019). Por vezes, é comum nos depararmos com situações inusitadas ao tratar um encantado como se fosse outro. Alguns deles não desfazem esse equívoco. Outros informam não se tratar mais da entidade referida, mas quando indagadas sobre quem são, respondem que não podem dar seus nomes pelo fato de não terem permissão para se apresentar. Ainda outros, quando questionados, permanecem em silêncio. Ocasionalmente, as pessoas criavam jogos de adivinhação para saber de qual entidade se tratava, mobilizando um vasto repertório de atributos, traços ou particularidades de determinados encantados.

Esse tratamento não é algo singular, antes parte da maneira como os encantados orientam suas relações com as pessoas e também entre si. Dona Chica Baiana é uma encantada que não renuncia a certa forma, por ela considerada tradicional, de ver o terecô. Costuma dizer que em sua festa pombagira⁶ não desce, por exemplo, pois considera essa entidade como uma adição externa ao terecô (algo

⁶ Pombagiras são entidades consideradas da linha da esquerda, nesse contexto, relacionadas com Exu. Embora elas se manifestem e dançam nas tendas em tempos de festejos, em algumas casas elas não são aceitas nos salões.

que chegou depois, não tradicional, portanto). A encantada tem uma postura rígida sobre o fato dessas entidades dançarem dentro do salão. No entanto, no dia de sua festa, costuma-se dizer que algumas pombagiras descem “caladas” ou se apresentando com nomes diferentes dos seus para que não sejam mandadas embora. Os jovens e adolescentes, público muito presente nos festejos, tem como parte da diversão fazer mexerico sobre a possível presença de uma pombagira no salão.

Noutras ocasiões, esses disfarces são fruto do fato de uma entidade querer se manifestar antes de outra, “passar na frente”, como elas mesmo dizem, para confraternizar com os presentes, contar suas versões das histórias ou mesmo se divertir. Em outros momentos, nos enganam fingindo que já “subiram”, mas ainda continuam no corpo do médium se passando pela pessoa. Essas formas de despistar e dissimular são manobras não somente para se fazer presentes - situação que pode ser acordada com o “médium” para a realização de uma obrigação, por exemplo -, mas se trata de habilidade e ousadia para mudar o programado, dissolver hierarquias, ou mesmo nos fazer de “bicho besta”, como costumava nos chamar o encantado Sebastiãozinho, garantindo que pouco entendíamos das nossas conversas.

Considerações finais

Neste artigo buscamos trazer algumas situações etnográficas que são parte da relação entre pessoas e encantados no terecô em Codó, Maranhão, com a intenção de discorrer sobre agência, enfrentamento e formas variadas de pensar política. Nosso foco se deteve em ações cotidianas em que se desdobram formas de posicionamento diante de situações de intolerância e preconceito religioso. Ainda que aparentemente passivas, por recusarem instrumentos mais evidentes de mobilização política, essas formas revelam um conjunto de práticas de enfrentamento. Além disso, escrevemos ainda sobre comportamentos e posturas que deslocam assimetrias e sentidos corriqueiros de interação, produzindo maneiras de despistar, rir e se posicionar diante de perguntas dos curiosos, mas também das interpelações que colocam em risco as experiências.

Nas relações entre pessoas e encantados (e também naquelas entre as próprias entidades) existem formas de cuidado e de proteção que são construídas e investidas. Aconselha-se, nesse sentido, que o brincante esteja sempre atento ao seu compromisso com as entidades, e àqueles que interagem com elas, seja nos festejos, nas consultas ou nos trabalhos. Se os encantados protegem os brincantes nessas situações, eles também se dão a conhecer evidenciando uma chave importante do seu comportamento: seu caráter provocador, sua lógica do desafio, sua ousadia (presente nas suas falas e nos movimentos com os corpos). Como pesquisadores, não escapamos dessa forma de se relacionar, e eles nos incluem em suas brincadeiras e pedidos, nos contando histórias que depois, aos risos, reconhecem ter inventado para nos impressionar.

Perigosos, brincalhões e zombadores, os encantados produzem diversos desenquadramentos, eles “tiram do sério” aqueles que buscam cercear suas práticas, seja no enfrentamento aos policiais que reprimem os rituais, ou despistando e enganando formas-Estado de pensar. Eles assim anunciam a certeza de que o terecô, mesmo diante das formas contemporâneas de cerceamento, venceu. Ele conseguiu manter sua existência a despeito das perseguições que marcam sua história, quando perseguido por aqueles contrários às suas práticas. Ele continua

vencendo, uma vez que, como anunciou Coli Maneiro, não é tarefa fácil acabar com terreiro.

Os casos aqui descritos orientam à uma dupla provocação. Entendemos aqui por provocar justamente a capacidade de confrontar para desestabilizar epistemes, no sentido que recuperamos ao início da proposta cosmopolítica: a de balbuciar as seguranças. Por um lado, provoca-se certo modo de entrar no campo da política, desertando-o ou utilizando outras ferramentas para disputá-la. Por outro, provoca-se o próprio modo de conhecer e produzir conhecimento utilizando certos gestos encobridores ou desviantes, mobilizando a atenção e a compreensão dos fenômenos por outros caminhos. Para nossa sorte, sugerimos, essas provocações também nos são endereçadas, no questionamento das nossas atitudes de classificação e catalogação do que os encantados são (uma vez que não possuem uma identidade substancializada ou uma mitologia unívoca) e do terecô que realizam (haja vista a possibilidade de fazê-lo de diversas formas).

Fundamental, contudo, compreender que essa provocação parte da cosmologia própria do terecô de Codó. É dele que são secretados tais modos de fazer e ser que orientam tais práticas. Se recuperamos aqui a ideia de feitiço é porque seu uso corriqueiro alude a esse emaranhado performativo presente no Terecô, é um saber-fazer que emerge também nos momentos de perigo próprios dele – como aqueles nos quais as tendas estão “paradas” (na quaresma, na pandemia), mas os trabalhos continuam, assim como o cuidado com as obrigações e com a relação com os encantados.

Nenhuma dessas posturas significa a impossibilidade de construção de relações. Elas são formas de conhecer mais, de saber mais sobre com quem se fala. São prática que altera percepções afetivas, cognitivas e políticas que mobilizam a forma como cada pessoa se percebe no mundo. Elas colocam em foco os desajustes, os desvios e as quebras como forma de dar continuidade, de fazer existir relações e reações nas dinâmicas da gestão do cotidiano das tendas.

Recebido em 30 de maio de 2023.

Aceito em 1 de agosto de 2023.

Referências

AHLERT, Martina; LIMA Conceição. “A família de Légua está toda na eira”: tramas entre pessoas e encantados. *Etnográfica*, 23 (2): 447-467, 2019.

AHLERT, Martina. *Encantoria: uma etnografia sobre pessoas e encantados*. São Luís: EDUFMA/Kotter, 2021.

AHLERT, Martina. “Precisão” e política: algumas considerações etnográficas a partir de Codó (Maranhão). *Civitas – Revista de Ciências Sociais*, 22: e41063, 2022.

ANJOS, José Carlos Gomes dos. *No território da linha cruzada: a cosmopolita afro-brasileira*. Porto Alegre: UFRGS Editora, 2006.

BLASER, Mario. Is Another Cosmopolitics Possible?. *Cultural Anthropology*, 31 (4): 545-570, 2016.

CADENA, Marisol de la. Indigenous Cosmopolitics in the Andes: Conceptual Reflections beyond ‘Politics’. *Cultural Anthropology*, 25 (2): 334-70, 2010.

CADENA, Marisol de la. Política indígena: un análisis más allá de ‘la política’. *Red de Antropologías del Mundo*, 4 (1): 139-71, 2009.

CAMPOS, Risalva Jorge. *Culto afro-brasileiro na atualidade codoense: Bita do Barão e suas influências social e Política*. Monografia, História, Universidade Federal do Maranhão, 2006.

COSTA EDUARDO, Octavio da. *The Negro in Northern Brazil: a Study in Acculturation*. New York: J. J. Augustin Publisher, 1948.

DAS, Veena; POOLE, Deborah. El estado y sus márgenes: etnografias comparadas. *Cadernos de Antropología Social*, 27 (1): 19-52, 2008.

ESCOBAR, Arturo. *Sentipensar con la tierra: nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia*. Medellín: Ediciones Unaula, 2014.

ESPÍRITO-SANTO, Diana; BLANES, Rui (orgs.). *The Social Life of Spirits*. Chicago: The University of Chicago Press, 2013.

FERRETTI, Mundicarmo Maria Rocha. Terecô: a linha de Codó. In: *VIII Jornadas sobre Alternativas Religiosas na América Latina*. São Paulo, 1998.

FERRETTI, Mundicarmo. *Desceu na guma: o caboclo do Tambor de Mina em um terreiro de São Luís – a Casa Fanti-Ashanti*. 2.ed. São Luís: EDUFMA, 2000.

FERRETTI, Mundicarmo. *Encantaria de Barba Soeira: Codó, capital da magia negra?* São Paulo: Siciliano, 2001.

FERRETTI, Mundicarmo. Formas sincréticas de religiões afro-americanas: o Terecô de Codó – MA. *Cadernos de Pesquisa*, 14 (2): 95-108, 2003.

FERRETTI, Mundicarmo. *Representação de reis portugueses encantados no tambor de mina. A Europa das nacionalidades: mitos de origem, discursos modernos e pós-modernos*. Aveiro: Universidade Aveiro, s/p, s/d. 2011.

FERRETTI, Sérgio Figueiredo. *Querebentã de Zomadonu: etnografia da Casa das Minas do Maranhão*. 2.ed. São Luís: EDUFMA, 1996.

GOLDMAN, Marcio. *Como funciona a democracia. Uma teoria etnográfica da política*. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2006.

KOHN, Eduardo. *How Forests Think: Toward an Anthropology Beyond the Human*. Berkeley: University of California Press, 2013.

MALINOWSKI, Bronislaw. “Baloma: os espíritos dos mortos nas ilhas Trobriand”. In: *Magia, ciência e religião*. Lisboa: Edições 70, 1988.

MAUSS, Marcel. “Ensaio sobre a dádiva”. In: *Antropologia e Sociologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2003. p. 183-314.

PEIRANO, Mariza. Antropologia política, ciência política e antropologia da política. *Série Antropologia*, 231: 15-26, 1997.

REIS, João José; SANTOS, Flávio Gomes dos. *Revoltas escravas no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2021.

SAHLINS, Marshall. *Ilhas de História*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

STENGERS, Isabelle. A proposição cosmopolítica. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, 69: 442-64, 2018.

SZTUTMAN, Renato. Reativar a feitiçaria e outras receitas de resistência - pensando com Isabelle Stengers. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, 69: 338-60, 2018.

VIEIRA, Suzane de Alencar. Micropolítica da pirraça, ou por que resistência não é uma noção obsoleta. *Revista Fevereiro – política, teoria, cultura*, 10: 340-357, 2018.

Por entre feras, escutas e encantos: práticas de formar perspectivadas pela invenção

*Rosimeri de Oliveira Dias*¹

*Liliana Secron Pinto*²

*Ana Luiza Gonçalves Dias Mello*³

Universidade do Estado do Rio de Janeiro

Resumo: O artigo parte do encanto e encontro com o livro *Escute as feras*, de Nastassja Martin, para colocar em análise os usos dos diários de campo nas pesquisas em educação e os devires que neles ganham forma. É escrito por meio do encontro de três professoras, atentas aos efeitos e problematizações de uma outredade constituída nas micropolíticas de uma formação inventiva de professores. O texto se organiza pelas estações do ano para explicitar o que temos feito de nós no encontro entre universidade e escola básica. No outono, coloca-se atenção na escuta; no inverno, o foco se localiza na outredade e na heterotopia; na primavera, a dimensão autogestionária do uso do diário é analisada como dispositivo e, no verão, a escrita se encerra com uma posição ético-estética-política do trabalho com a formação inventiva e a sua posição metodológica com os diários de campo.

Palavras-chave: heterotopia; produção de subjetividade; diário de campo; formação de professores.

¹ Doutora em Psicologia UFRJ. Professora Associada do Departamento de Educação e do Programa de Pós-Graduação em Educação Processos Formativos e Desigualdades Sociais da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Procientista da UERJ. Coordenadora do Grupo de Pesquisas Ofip/CNPq.

² Doutoranda em Educação PPGEdU/UERJ Processos Formativos e Desigualdades Sociais. Artista, Pedagoga e professora de Língua Portuguesa e Literatura das Redes Municipal e Estadual do Rio de Janeiro. Membro do Grupo de Pesquisas Ofip/CNPq.

³ Doutora em Bioética, Ética Aplicada e Saúde Coletiva UFF. Doutoranda em Educação PPGEdU/UERJ Processos Formativos e Desigualdades Sociais. Veterinária, bióloga, pedagoga e professora das Redes Municipais de São Gonçalo e Saquarema e da Univassouras. Membro do Grupo de Pesquisas Ofip/CNPq.

Among beasts, listening, and enchantments: perspectives of formation shaped by invention

Abstract: This article begins with the enchantment and encounter with the book *The Eye of The Wild* by Nastassja Martin, to analyze the uses of field journals in educational research and the becomings that take shape within them. It is written through the encounter of three teachers, attentive to the effects and problematizations of an otherness constituted within the micropolitics of an inventive teacher training. The text is organized according to the seasons of the year to explain what we have made of ourselves in the encounter between university and basic education. In autumn, attention is placed on listening; in winter, the focus is on otherness and heterotopia; in spring, the self-managing dimension of journal use is analyzed as a device, and in summer, the writing concludes with an ethical-aesthetic-political position regarding the work with inventive formation and its methodological position with field journals.

Keywords: heterotopia; production of subjectivity; field journal; teacher training.

Entre fieras, escuchas y encantos: prácticas de formación en perspectiva por la invención

Resumen: El artículo parte del encantamiento y encuentro con el libro *Escute as feras*, de Nastassja Martin, para analizar los usos de los diarios de campo en la investigación educativa y los devenires que se concretan en ellos. Está escrito a través del encuentro de tres docentes, atentos a los efectos y problematizaciones de una alteridad constituida en la micropolítica de una formación docente inventiva. El texto se organiza según las estaciones del año para explicar lo que hemos hecho de nosotros mismos en el encuentro entre la universidad y la escuela primaria. En otoño, se presta atención a la escucha; en invierno, el foco está en la alteridad y la heterotopía; en primavera se analiza la dimensión autogeneradora del uso del diario como dispositivo y, en verano, la escritura termina con una posición ético-estético-política del trabajo con formación inventiva y su posición metodológica con el campo diários.

Palabras clave: heterotopía; producción de subjetividad; diario de campo; formación de profesores.

Neste dia 25 de agosto de 2015, o acontecimento não é: um urso ataca uma antropóloga francesa em algum lugar nas montanhas de Kamtchátka. O acontecimento é: um urso e uma mulher se encontram e as fronteiras entre os mundos implodem.
(MARTIN, 2021: 97)

O que se trata de pensar quando aproximamos feras, escutas e encantos em um modo de formar perspectivado pela invenção? Como apresentar uma problematização cujo desafio não é o de enunciar o que a formação é, nem fazer ver e falar o que ela deveria ser? Como constituir uma problematização que force a pensar e não necessita de outra questão senão esta: os modos como ela terá se posicionado deslocando-se de lógicas aceleradas e solucionadoras de problemas para aquelas que abrem espaço e tempo para uma racionalidade sensível? Como, portanto, separar essa problematização das questões de autoridade e de generalidade que se agenciam em torno da noção de formação? Tal problematização adquire sentido nas situações concretas do presente, lá onde trabalhamos, nas escolas e nas universidades públicas, e requer praticantes que – e isso é um problema ético-estético-político – aprenderam a ser indiferentes às pretensões dos teóricos generalizantes, estes que tendem a definir, antecipadamente, aqueles que se posicionam como executantes, encarregados de “ministrar” uma aula, de “aplicar” uma teoria ou de capturar sua prática como forma de ilustrá-la.

Esta dificuldade em definir, que resulta em muitas perguntas, é uma primeira apresentação do que será tema deste artigo: a distinção e o caráter inseparável das proposições políticas e micropolíticas do trabalho com a formação inventiva (DIAS, PELUSO e BARBOSA, 2013). Isso ocorre na medida em que se tornam pertinentes as ações/proposições relevantes para o que podemos chamar de “formação inventiva” – a entrada na própria formação de saberes ditos próximos e das práticas relacionadas aos gestos mínimos. Em outras palavras, a formação que dizemos inventiva se propõe a acompanhar aqueles e aquelas que já realizam o movimento micropolítico associado à produção de subjetividade, e que aprendem a rir, não das teorias, claro, mas da autoridade a elas associada. Um outro tema deste texto, relacionado ao primeiro, será o de propor que a formação inventiva e o seu trabalho micropolítico ampliam a possibilidade – para professores e estudantes – de se colocarem em vulnerabilidade; vulneráveis, cumpre enfatizar a proposições emergentes dos acontecimentos, expostos a todos os mal-entendidos possíveis, a começar por sua tão previsível captura teórico-prática.

Desde já, é importante pensar que, ao nos colocarmos em vulnerabilidade, estamos tratando não de uma questão de boa vontade, individual ou coletiva: o que se trata de pensar é da ordem do acontecimento. Um acontecimento não se refere, certamente, à inspiração, à revelação súbita do cotidiano, não se opõe à explicação. Um acontecimento ganha forma quando o expressamos num modo de explicação que se encontra transformada e articulada pelo registro da arte e não da dedução. Ou seja, não se explica um acontecimento, mas o acontecimento se enuncia por entre aquilo que terá nele mesmo inventado um lugar. Parece-nos que há uma arte de operar por dispositivos (DIAS, 2014) de invenção de si e de

mundos no campo da formação. Tais dispositivos são facilmente desqualificados como supersticiosos, digamos, porque parecem convocar uma transcendência (STENGERS, 2018: 457). O que nos convoca, no entanto, é algo de outra natureza. Uma natureza heterotópica (FOUCAULT, 2013), que amplia as possibilidades de experimentar o acontecimento e de compor com ele, na imanência.

Se por um lado, as utopias, que não possuem um lugar, uma existência real, se prestam a ser o que nos conforta e acolhe, o que nos organiza e fabula; as heterotopias, por sua vez, com sua corporeidade, nos movem para a inquietude. Sua materialidade se presta a nos impulsionar, nos desestabilizar, provocar movimento, forjar deslocamentos. (SECRON, 2020: 58)

É nesta perspectiva de se posicionar acontecimentalmente, na escola e na universidade, em meio às inquietudes e desequilíbrios provocadores de deslocamentos, que este artigo ganha forma, por entre o encontro de três professoras atentas aos efeitos e problematizações de uma outredade⁴ constituída nas micropolíticas de uma formação inventiva de professores (DIAS, 2012, 2019a) e posicionadas no presente. O texto parte do encanto e encontro com o livro *Escute as feras*⁵, de Nastassja Martin (2021), colocando em análise os usos dos diários de campo⁶ nas práticas de formação inventiva e nas pesquisas em educação, bem como os devires que com eles ganham forma.

Felizmente minhas noites são mais divertidas, mas não menos surrealistas. Annia substitui Inna, Iúlia toma seu lugar. Toda noite é a mesma coisa. A enfermeira que me vigia fica sentada em uma **mesinha escolar**, no fundo da sala. Na penumbra, com uma minúscula lamparina iluminando seu trabalho, ela confecciona compressas. Ela corta, ela dobra, corta e dobra novamente. Nada é dado aqui. **Tudo é feito por mãos de mulher**. (MARTIN, 2021: 13) (Grifos nossos)

Como nas escritas de Nastassja Martin, neste artigo, nada é dado, “tudo é feito por mãos de mulheres”. Professoras pesquisadoras que se transformam ao abrirem-se à escuta, nas redes de ensino básico e de formação docente públicas, em encontros que nos arrastam para lugares outros, que instauram um caos interior, que nos provocam de tal forma que seja insustentável retornar para o lugar anterior. Encontros que nos transformam, deformam, transfiguram em mulheres outras, já diferentes de nós.

Entro num estado de estupor diante dessa Chapeuzinha Vermelho que leva meu nome, perseguida por esse urso apaixonado que não pode mais lhe falar; urso que ela também persegue sem saber, sem saber que aquele que ela ama já trocou de pele.⁷ Eles estão condenados a viver em mundos diferentes, não se entendem mais. As duas almas, ou aquilo que lhes vai por dentro, estão, a partir de agora, presas em uma pele alter que não responde mais às mesmas expressões de existência. Penso na minha história. No meu nome even, mátukha. No beijo do urso em meu rosto, nos seus dentes que se fecham em minha face, no meu maxilar que estala, no meu crânio que estala, na escuridão dentro da sua boca, no seu claro úmido e no seu hálito carregado, no aperto de seus dentes que se soltam, no meu urso que, bruscamente, inexplicavelmente, muda de opinião, seus dentes não serão os instrumentos de minha morte, ele não me engolirá.

⁴ É importante dizer, desde já, que o percurso em que pensamos a noção de outredade, com “e”, é uma prática efetiva de multiplicidade, como os leitores verão no decorrer da discussão. A outridade, com “i”, como proposta por Kilomba (2019) é um correlato de alteridade, uma contraposição mais globalizante, mais ligada à repressão.

⁵ Para situar leitores que não tiveram acesso, ainda, ao livro, fazemos uma pequena descrição, sem antecipações, visando não atrapalhar futuras leituras. Na península de Kamtchátka, Martin estabelece contato com famílias even, que tomam distância da vida na Rússia, para analisar os modos de vida tradicionais. Antropóloga francesa, Martin embrenha-se na floresta, observa, anota, escuta, avança em seu trabalho de campo criando laços de confiança e amizade. É neste contexto que se produz o acontecimento que é o coração de *Escute as Feras* – o encontro entre Nastassja e o urso.

⁶ Os diários transcritos no artigo são efeitos das pesquisas com formação inventiva das autoras. Eles entrarão em itálico, sem destaque, na composição da escrita com o texto.

⁷ Neste trecho do livro, a autora relata o momento em que levaram até ela uma televisão para ajudar a quebrar o tédio. Na tela, a história de Nastinka, uma mulher se encontra em uma floresta em busca de seu marido que, por alguma maldição, se transformou em urso.

Uma lágrima escorre em meu rosto, meus olhos lívidos continuam fixos na tela, que agora não faz nada além de refletir minha própria vida. Estou diante do espelho. Não existem mais absurdos, estranhezas, coincidências fortuitas. **Existem apenas ressonâncias.** (MARTIN, 2021: 15-6) (Grifos nossos)

Por entre encantos e encontros com um livro, com um corpo transfigurado e um corpo por vir, com a própria vida outra é que nossa escrita emerge. E por tratarmos aqui de experiências de produção de si e de marcas deixadas na pele, entendemos que nossa escrita exige uma estética de outredade (como uma estética *mátukha* - mulherursa) – estética que existe apenas porque faz ressoar o que fazemos entre escola básica e universidade para forjar uma formação inventiva (DIAS, 2019a, 2019b) e suas caixas de ressonância, tecidas entre o campo da educação, a pesquisa-intervenção (DIAS, 2015) e o uso dos diários de campo (LOURAU, 1993) para se constituir modos outros de formar.

Esta noção é pensada como uma exercitação de uma relação outra para com o/a outro/a, de caráter imanente e transfigurador, pois outredade concerne à constante tentativa de transformar a si mesmo naquilo que ele jamais foi, como nos sinaliza Foucault (2006). Neste sentido, outredade, com e, equivaleria ao que poderíamos chamar, em companhia de Foucault, a relação com o outro no contexto das técnicas de si com um caráter imanente e se referir a coexistências criativas que, ao mesmo tempo, despertam e são despertadas pela resistência em relação a códigos éticos, políticos, sociais que não supõem e nem permitem formas outras e distintas de viver ou de se relacionar para além dos padrões normativos socialmente aceitos. Em trabalhos anteriores, uma de nós analisa a face dos saberes docentes do Mestre Foucault, explicitando algumas lições tecidas entre os perigos discursivos e a coragem da verdade⁸.

Outredade, neste texto com a *mátukha*, implica suspender o olhar que parte do mesmo, deslocando-se para as fronteiras, as brechas vertiginosas do estranhamento (DIAS, 2011). Significa, inclusive, experimentar o intervalo abismal inscrito pelo tempo, deixando que o corte da problematização produza suas marcas nas remontagens forjadas entre nós. Nossa proposta passa por não temer a instância problematizadora da diferença que interroga o já suposto como óbvio e que, pela experiência entre, segue em sua invenção de si e de mundos (KASTRUP, 1999).

O que queremos dizer quando tateamos por uma estética encantada com a outredade *mátukha*? De que modos esta estética toca diretamente nos sentidos de realizar uma formação inventiva entre diários, com seus usos na docência, na escola e na universidade? Tais perguntas, que insistem na problematização da própria dimensão acontecimental do trabalho com formação, são desejosas de explicitar o que se constituiu por entre saberes e artes de conversar com outras e outros, para visibilizar o que emerge do próprio encontro.

Neste sentido, é ainda importante dizer que, ao se encantar com a possibilidade de invenção de si e de mundos forjada com a protagonista de *Escute as feras*, que emerge do enfrentamento produzido pelo acontecimento – um urso e uma mulher se encontram e as fronteiras entre os mundos implodem –, mas também pelo encontro da autora com a própria escrita acontecimental que produz. Com efeito, este trabalho traz a presença e a alteridade que permeiam nossas práticas de formação inventiva, com diários de campo, na escola e na Universidade.

Este artigo se propõe, então, a forçar o pensamento a pensar em uma rede de elementos que nos posicionam – com práticas de formação inventiva – de modo

⁸ Para mais detalhes ver Dias e Rodrigues (2020).

a ampliar o grau de suportabilidade para se colocar em vulnerabilidade. Neste sentido, acontecimentaliza modos de agir, de pensar, de escrever, de ser e de fazer que tensionam o que há na formação. A aposta consiste em fazer vibrar-enlaçar-abrir (DIAS, 2011) uma dimensão de escrita que nos constitui como *ethopoiesis*, o que proporciona a transformação da verdade em *ethos* (FOUCAULT, 2006).

Para tanto, estas escritas ganham um contorno que, como Nastassja Martin, ligam diários de pesquisa de professoras que colocam em análise modos de trabalhar e seus efeitos de transformação. Nestes termos, o texto se organiza, tal como no livro *Escute as feras*, pelas estações do ano, que ilustram os bons encontros e conversas que temos produzido por meio da formação inventiva. No outono, coloca-se atenção na escuta; no inverno, o foco se localiza na outredade e na heterotopia; na primavera, a dimensão autogestionária do uso do diário como dispositivo e, no verão, dá-se o mesmo quanto à posição ético-estética-política do trabalho com a formação inventiva e sua posição metodológica com os diários de campo.

Outono

Mais tarde, esse quarto de hospital e sua planta verde se transformam em laboratório; ali se encontram pessoas tão diferentes que temos dificuldade em imaginá-las lado a lado, diante daquela que enfrentou o urso. Dária e seu filho Ivan saíram da floresta deles, Iúlia, sua filha, deixou para trás o marido na base militar de Viliútchinsk para se encontrar com eles em Petropávlovsk. Uma estranha família se cria, minha mãe, meu irmão e eles, pela primeira vez no mesmo espaço-tempo, todos projetados numa zona incerta, liminar. Eu me torno um improvável elo de ligação: entre eles como seres humanos e com o mundo dos ursos lá em cima, na tundra de altitude. (MARTIN, 2021: 24)

Que experiências podem ser produzidas no encontro, por vezes inusitado, de um grupo de seres formando uma estranha família, como aconteceu com Nastassja? Como isso nos acontece em uma sala de aula? Como habitar territórios de formação, escolares e universitários, dando espaço para as aberturas, os enlaces e as vibrações, para a problematização, não necessitando do poder, da coerção e da rigidez das próprias expectativas? Como produzir uma formação inventiva que, pela sua abertura para o presente, nos coloque na experiência, transformadora de si e do mundo?

Podemos dizer que o que move uma formação inventiva (DIAS, 2012) é a aposta em manter vivo um campo problemático e sensível ao que nos acontece e que, em certo sentido, nos transforma. A noção de problematização funciona como ferramenta de trabalho para afirmar diferenças e práticas formativas que se constituem como um *ethos*.

Um modo de formar perspectivado pela invenção requer aprender a desaprender aquilo que nos conforma e nos imobiliza. Consiste em estarmos atentos ao que nos acontece, nos afeta, abertos a outras experiências, a outros modos de ver e perceber. Formação inventiva é movimento, é transformação, é conhecimento incorporado, que faculta adotar a vida como uma obra aberta. Trata-se de entender/praticar o conhecimento como produção de si e de realidade. Implica uma aposta de constituir uma vida autogerida de forma ética, estética e política. (DIAS, BARROS e RODRIGUES, 2018: 952)

Talvez, neste sentido, algo que caracteriza uma formação inventiva poderia ser o seu grau ampliado para viver os movimentos de transformação que tensionam lógicas instituídas (MELLO e DIAS, 2020). Ou seja, para pensar o impenhado no exercício de encontro com outros - o que inclui forjar desmanchamentos de certas formas e políticas coloniais antropocêntricas, para poder abrir tempo e

espaço a outros modos de se relacionar com o mundo, consigo mesmo e com os demais seres, humanos e não-humanos.

Alguns instantes depois, um gemido surdo se faz ouvir. Nós dois levantamos a cabeça, o grande cachorro branco de nome Shaman que nos acompanha se lança no sentido da correnteza. Charles me olha e me diz não vá. Eu me levanto, sua voz está distante demais, como que sufocada. Com os sentidos alertas, eu me precipito atrás de Shaman, o cão, o sangue pulsa nas minhas têmporas como deve pulsar nas dele. Eu o encontro trinta metros mais abaixo, parado como um poste junto às árvores na margem sobre a água, ele late. Tateando, avanço por trás dele, estou quase rastejando, até por fim me encontrar ao seu lado. Ali, há alguns metros de nós, está uma urso gigantesca com uma pata apoiada numa árvore e a outra pendente, ela bufa na nossa direção. Dois filhotes de urso brincam atrás dela. Meu coração explode no peito, eu me endireito um pouco e a encaro. Ela tira a pata da árvore, se apruma e fixa o olhar em nós dois, depois emite um longo rugido inapelável. Eu olho o cachorro, o cachorro me olha. Recuo baixando lentamente, estou fora do alcance da vista, eu me viro, corro a toda velocidade na direção do buraco no gelo onde deixei Charles, encontrá-lo rápido, não o deixar sozinho lá, é a única coisa que me ocorre nesse momento. Você viu, ele me diz quando o encontro. Sim, respondo ofegante. Você é louca, ele me diz também. Eu sei, como um sorriso. (MARTIN, 2021: 26)

O que pode um encontro? Como experiências estéticas, os encontros podem nos fazer atravessar zonas de pensamentos, capazes de instaurar blocos de sensações, alargando nossas visões de mundo calcadas em representações e no senso comum, abrindo o corpo e a vida para a criação de modos outros. E como produzir um encontro nos espaços formativos? Neste trabalho, apostamos na escuta.

Sinto frio. Tateio à procura do meu saco de dormir, me agasalho como posso. Meu espírito parte na direção do urso, volta pra cá, gira, constrói vínculos, analisa e esmiúça, faz planos mirabolantes de sobrevivente. Por dentro isso deve parecer uma proliferação incontrolável de sinapses que enviam e recebem informações mais rápido que nunca, o ritmo é o do sonho, luminoso, fulgurante, autônomo e ingovernável, porém nada foi nunca tão real nem mais atual. Os sons que capto são amplificados, escuto como a fera, eu sou a fera. (MARTIN, 2022: 8)

Não se habita o mundo da mesma forma quando nos colocamos a escutar o silêncio da noite, as ondas do mar quebrando nas praias, os latidos dos cães com suas expressões sonoras distintas para as muitas sensações, como quem não tem pressa para sentir e acompanhar em seus afetos.

Não se habita o mundo da mesma forma quando se escuta o lamento da terra, a chama das matas, o leito vazio do rio, a mão suplicante em busca de alimento, ou um olhar de um vivente qualquer em busca de um sorriso, de uma amizade (ARANTES, 2012).

Escutar é uma alegria, é se deixar afetar pelos sons do mundo, pelo *psiu* da professora em uma sala ensurdecidora de ruídos e barulhos infantis, juvenis, e pelos sentidos que se aguçam à proximidade dos corpos com suas cores, cheiros, texturas, gêneros, adivinhando, no colorido da cor, nas intensidades desta batida de corpos que exalam a outredade, ainda por vir.

Escutar é tudo isto, mas pode ser também outras letras, imagens, línguas, acordes, batuques. Escutar já foi pensado, nas antigas práticas gregas do cuidado de si, como o primeiro passo da ascese:

Primeiramente pois, escutar. Pode-se dizer que escutar é, com efeito, o primeiro passo, o primeiro procedimento na ascese e na subjetivação do discurso verdadeiro, uma vez que escutar, em uma cultura que sabemos bem ter sido fundamentalmente oral, é o que permitirá recolher o *lógos*, recolher o que se diz de verdadeiro. Mas, conduzida como convém, a escuta é também o que levará o indivíduo a persuadir-se da verdade que se lhe diz, da verdade que ele encontra no *lógos*. E enfim a escuta será o primeiro momento deste procedimento pelo qual a verdade ouvida, a verdade escutada e reco-

lhida como se deve, irá de algum modo entranhar-se no sujeito, incrustar-se nele e começar a tomar-se *suus* (a tomar-se sua) e a constituir assim a matriz do *êthos*. A passagem da *alétheia* ao *êthos* (do discurso verdadeiro ao que será regra fundamental de conduta) começa seguramente com a escuta. (FOUCAULT, 2006: 402)

Foucault afirma a escuta como prática da ascese. É o que permite ao sujeito forjar o discurso verdadeiro. A verdade escutada e recolhida como se deve entranhar-se no sujeito, tornando-se regra de conduta. E em uma conjuntura de tantos ruídos e opiniões, o autor traz, como primeiro meio para se produzir uma escuta na prática de si, o silêncio. “É preciso calar-se tanto quanto possível” (FOUCAULT, 2006: 411). Isso não significa apenas não falar enquanto o outro está falando, mas “cercar então a escuta que acaba de se operar com uma aura e uma coroa de silêncio. Não reconverter de imediato aquilo que se ouviu em discurso” (*idem*).

Para escutar como se deve, para que a alma recolha a palavra que lhe é endereçada, é fundamental uma economia dos gestos e palavras, um silêncio ativo e um certo recolhimento, que se opõem à tagarelice. Ou seja, é preciso ter atenção para escutar, escutar mais uma vez, deixar as palavras deslocarem-se e produzirem seus caminhos, sentidos e afecções. Para tanto, o que os gregos nos ensinam é evitar a tagarelice, a pressa no querer se colocar e se posicionar. Trata-se de algo que ganha um sentido ainda mais importante nos espaços formativos, onde nós, professoras, somos culturalmente estimuladas a sacar rapidamente nossos discursos, ignorando ou subjugando outras verdades e práticas de si e de mundos.

Mas, é claro, apenas o silêncio não é suficiente. Para Foucault, na escuta é preciso uma atitude ativa:

Primeiramente, a escuta requer da parte de quem escuta uma determinada atitude física muito precisa e que está claramente descrita nos textos da época. Esta atitude física muito precisa tem uma dupla função. Inicialmente tem a função de permitir a máxima escuta, sem nenhuma interferência, sem nenhuma agitação. A **alma** deve, de algum modo, **acolher sem perturbação a palavra** que lhe é endereçada. (...) É preciso que também o **corpo** permaneça absolutamente calmo. Ele deve exprimir, e de algum modo garantir, selar, a tranquilidade da alma. Daí a necessidade de uma atitude, uma atitude física muito precisa e tão imóvel quanto possível. (FOUCAULT, 2006: 412, grifos nossos)

Talvez seja possível dizer, com Foucault, que a escuta é uma espécie de compromisso, de manifestação da vontade por parte de quem escuta. Envolve um calar-se, uma postura de abertura e atenção, tanto do corpo como da alma. Um “olhar sobre si mesmo, em que, memorizando o que se acabou de ouvir, vê-se-o incrustar-se e aos poucos fazer-se tema no interior da alma que acabou de escutar” (FOUCAULT, 2006: 422). Mais precisamente,

A alma que escuta deve vigiar a si mesma. Prestando atenção como deve àquilo que ouve, ela presta atenção, no que ouve, à significação, ao *prâgma*. Também presta atenção a si mesma a fim de que esta coisa verdadeira venha a tornar-se aos poucos, por sua escuta e sua memória, no discurso que ela mesma sustenta. É este o primeiro ponto da subjetivação do discurso verdadeiro enquanto objetivo final e constante da ascese filosófica. (FOUCAULT, 2006: 422)

Escutar os outros, estudantes, docentes, funcionárias da escola, escutar o vento, os animais, os murmúrios, as risadas, escutar o silêncio. Permitir que a escuta faça vibrar nosso campo problemático, produzindo novos sentidos em nós pela escrita em diário de campo, tal como se pode ler a seguir:

Esse ano tenho alguns alunos em uma turma de 6º ano do CIEP com quem troco muitas ideias sobre cavalos e outros animais que eles criam, entre outros assuntos. Eles sabem que eu “gosto de bicho” e sempre vêm contar os causos com os animais. São

conversas muito interessantes e bastante paradoxais porque misturam elementos de uma cultura especista⁹ instituída, com muito afeto, curiosidade e interesse pelos animais. Um deles, um dia, chegou a me dizer que a coisa que ele mais gostava de fazer era sentar no quintal e ficar observando as galinhas. Ele se sentiu um pouco envergonhado logo depois de falar, mas eu achei a coisa mais linda. Poucas coisas me trazem para o agora (para a vida, para o presente) como contemplar os animais e sua presença transbordante. Assim sempre dividimos nossas impressões e sensações. Adoro ouvir suas histórias, sempre inusitadas para mim, procurando não moralizar, mas manter uma escuta ativa e aberta ao encontro, à comunicação. Outro dia, um me disse que não ia conseguir prestar muita atenção na aula porque tinha ficado até as 4 da manhã no forró... Aí ele diz, “eu tenho alma de velho, professora, eu gosto muito de ir pro forró dançar. Eu danço muito, tá?” “Ah, então vamos dançar qualquer dia”, brinquei... “Ah, eu gosto muito, já fui pra rua brincar com a roupa de sair.” Brincar?, perguntei sorrindo, com a inusitada combinação de atividades. “Sim, fui brincar com as crianças lá na rua, depois eles foram pra casa e eu fui pro forró...” Soltei uma gargalhada. Costumamos também falar muito sobre os modos de manejo dos animais domesticados, eles têm seus próprios conflitos, eu os meus, assim levantamos outras questões e as problematizamos, dentro do possível... E sempre aprendo, sempre me modifico e me reoriento. Na segunda feira passada, assim que cheguei na sala vieram me falar que o cavalo de um deles havia morrido no dia anterior. Ele estava bem triste e me contava detalhes do ocorrido, como fora de repente e sem explicação. Disse que estava no serviço (ele entrega frango assado) quando o pai lhe avisou, mas como estava com clientes não pode se ater muito à notícia. Ao chegar em casa, encontrou com o corpo do animal e disse ter ficado sem chão, chorando muito. Daí veio o que mais me chamou a atenção e que eu nunca havia parado para pensar. O que se faz na favela com o corpo de um cavalo morto? Se queima. Enterrar é inviável (além do espaço que seria necessário, imagine cavar um buraco grande o suficiente para enterrar um cavalo), é pesado demais para levar para outro lugar, recolher ninguém recolhe, o Estado não quer saber... Assim, o pai lhe mandou voltar à rua para catar pneus e queimar o cavalo. Ele tentou se negar, mas foi obrigado. Vi o vídeo, postado nos stories do whatsapp. O animal pegando fogo com as patas esticadas para cima, cheio de pneus em volta. Uma cena de dar embrulho assistir pelo celular, que dirá para esse menino, que amava o animal, vendo seu corpo queimar em seu próprio quintal, sentindo um cheiro que nunca irá esquecer (lembrei do cheiro do crematório para onde levei os três últimos cães que perdi, um cheiro de tristeza). E hoje teria que queimar mais depois que saísse da escola, talvez por alguns dias. Ao perceber o meu choque, outros alunos contaram suas próprias histórias dos corpos de seus cavalos queimados. Muitos alunos têm equinos em péssimas condições de saúde, alguns vindos de apreensões, não tomam vacinas, a alimentação é inadequada, então não é raro que venham a óbito. Que efeitos formativos tais práticas têm sobre essas crianças? Como poderia eu querer apontar os caminhos que elas podem tomar, em um mundo em que me mantenho tão privilegiada? (Fragmentos de diários de pesquisa, junho de 2022) (MELLO, 2023)

Nas pesquisas com formação inventiva, na busca por sentidos outros, escutam-se – para tecer encontros, gestos mínimos e ampliar o grau de suportabilidade para viver uma experiência. Neste sentido, os diários de campo ganham um contorno de texto inscrito em devir (ALTOÉ, 2004), pois só habitando o presente, escutando-o com outros e outros, escrevemos. Uma escrita, no caso, que muitas vezes se inicia com pequenos fragmentos, tal como nos mostra Blanchot (2001; 2010), como aquilo que antecipa um devir. Com eles – fragmentos de escritas e diários –, enfrentamos o desafio de saber que não há manual para produzir uma formação inventiva. É na escuta e na dimensão acontecimental do encontro que apostamos para produzir outros modos de ser e de se relacionar com o mundo. A escrita diarística pode, talvez, constituir esta face relacional de abertura para o encontro, na relação com a escuta e com o que nos acontece. Como Nastassja narra em seu caderno noturno, depois do encontro com o urso:

E de novo esses olhares que transpassam, que povoam as lembranças com imagens fugazes, vibrantes. Constelações de detalhes que pululam no corpo; flashes de cores

⁹ Especismo pode ser definido como “a opressão sofrida por quem não pertence a uma certa espécie” (OLIVEIRA, 2021). É similar ao racismo e ao machismo, onde os interesses de um indivíduo não contam ou têm menor importância, somente pelo fato de ele pertencer a um certo grupo - no caso, a outra espécie.

que lembram a ele o que já se perdeu dos seres em copresença. Fantasmático do desejo próprio às florestas, aos predadores solitários, à sua raiva, ao seu orgulho e a sua vigília. Tensão de seus encontros inesperados, inconfessáveis, improváveis, em devir, no entanto. Porque sozinhos eles se perdem, porque sozinhos eles se fecham, porque sozinhos eles esquecem. O cruzamento de seus olhares os salva de si mesmo ao projetá-los na alteridade daquele que os enfrenta. O cruzamento de seus olhares os mantém vivos. (MARTIN, 2021: 27)

Este é um trecho de seu diário descrito no livro, com a data de 8 de julho de 2014, em letras itálicas, sem destaque do texto – procedimento próximo ao que usamos aqui quando trazemos nossa escrita diarística e cruzando, assim, os modos de produzir escrita por entre diários.

Mas Nastassja Martin, logo após transcrever esta passagem de diário e de nos ter explicado suas cores e funções¹⁰, acrescenta:

Naquela noite, ao fechar o caderno preto, apago minha lanterna de cabeça e fico deitada no escuro com os olhos abertos, escuto o som das respirações em volta. O que está acontecendo? Eu me lembro da perturbação. Estou me transformando em algo que ignoro; **isso** fala através de mim. (*Idem*: 27-28) (Grifo da autora)

Com seu caderno preto, Nastassja Martin escreve porque está profundamente afetada, de olhos abertos e escutando, com a experiência imediata, pulsional, selvagem, que não tem outra vocação além de expressar o que a atravessa, um estado de corpo e alma, paradoxalmente menos bem acabada, a escrita dos cadernos noturnos, será trabalhada em seguida. Com efeito, a antropóloga mostra-nos – com *Escute as feras* – que tais escritas noturnas podem se tornar reflexão, gestos de escritas, com carne e sangue, o que terminará nas páginas de um livro, uma dissertação, uma tese, uma pesquisa (DIAS e RODRIGUES, 2019).

Inverno

Se o urso é um reflexo de mim mesma, que expressão simbólica dessa figura estou explorando com mais frequência? Se não tivesse acontecido seu olhar amarelo no meu olhar azul, talvez eu pudesse me satisfazer com essas correspondências. Ainda que preferisse usar o termo **ressonância**. Mas aconteceu o entrelaçar dos nossos corpos, aconteceu esse incompreensível **nós**, esse **nós** que, de maneira confusa, sinto vir de longe, de um antes situado bem aquém de nossa existência limitada. Fico revirando essas perguntas na minha cabeça. Porque nós nos escolhemos? O que tenho realmente em comum com a fera e desde quando? A verdade sobre mim é que nunca busquei pacificar minha vida, e menos ainda meus encontros. [...] Trabalho há anos num grande Norte assolado por profundas mutações. Sei lidar com as metamorfoses, a explosão, o *Kairós*, o acontecimento. Encontro o que dizer, porque a situação de crise sempre me parece boa para pensar; porque ela contém a possibilidade de uma outra vida, de um outro mundo. (MARTIN, 2022: 59-60, grifos da autora)

Como Nastassja Martin nos faz ver e falar em/com seu livro, com os cadernos de pesquisa, de campo, diários, as práticas e pesquisas com formação inventiva não buscam uma verdade a ser desvelada pela escuta; mas podem se constituir em forte aliado para ganharmos um espaço de crítica, para explorar como as diferentes práticas de escuta se articulam com as experiências que fazemos de nós mesmos no contemporâneo. Talvez seja possível dizer que com os diários de campo, do modo como os temos usado, seguimos afirmando o movimento de uma certa desessencialização do humano que abra corpos e espaços para expressar a outredade nos trabalhos com a educação, fazendo operar usos acontecimentais para que seja possível inventar um fazer outro.

¹⁰ Os cadernos diurnos são repletos de notas esparsas, descrições minuciosas, até que ela – Martin – volte para casa e confira a eles uma ordem para fazer deles algo inteligível, compartilhável. O caderno noturno, preto, possui um conteúdo parcial, fragmentário, instável, porque não se sabe definir o que vai dentro dele.

Em trabalhos anteriores de uma de nós (DIAS, 2014), questionamos se formar professores é produção de subjetividades. A problematização reverbera aqui com o que expressamos por outredade. O que estamos chamando de outredade? O que nos força a pensar é que a outredade pode designar um lugar, um encontro, uma substância, um estado, ou seja, algo que aponta a um alheio mais ou menos fixo que, ao esboçar uma faceta de gesto, gesto mínimo, ganha uma face de movimento, de processo que adquire relevo na produção da existência. É neste sentido que nos interessa uma desobediência linguageira, afirmada com a outredade má-tukha. Interessa-nos mais, com efeito, do que construir o que quer que seja em torno do conceito de alteridade, de produção de subjetividade. Mulherursa sugere, ainda, uma posição: sugere que se trata de ação, o que de algum modo implica uma sujeita que a empreenda e sofra. É entre essas duas posições – a de sujeita a e a de sujeita de – que a outredade mulherursa se situa.

É uma senhora quem fecha as minhas feridas. Eu a vejo manejar o fio e a agulha com um cuidado infinito. Passei do estágio da dor, não sinto mais nada, mas continuo consciente, nem uma gota me escapa, estou lúcida para além da minha humanidade, separada do meu corpo e ainda habitando nele. *Vsió búdiet khorochó*, vai ficar tudo bem. A voz dela, as mãos dela, isso é tudo. (MARTIN, 2021: 9)

Assim escreve Nastassja, confrontada com a mão de uma mulher que a atende, primeiramente, logo após o acidente. Otimista, a mulher, então em pleno movimento de costura, afirmava a potência de recomeçar, tal o cuidado infinito que tecia em sua capacidade de se colocar no agora, para intervir, imediatamente, contra o homem, que entra no quarto e ergue o seu celular para fotografar e imortalizar o instante.

Então o horror tem mesmo um rosto, que não é o meu, mas o dele. Eu me enfureço. (...) Só consigo resmungar para que ele pare e escondo desajeitadamente meu rosto, estou destruída, despedaçada. A velha senhora entende, empurra-o para fora e fecha a porta, as pessoas, ela diz, você sabe como elas são. (*idem*: 10)

É em Petropávlovsk, na Rússia, no hospital, que, pela primeira vez após o urso, a protagonista perde a consciência – nada de nada, como ela diz, o vazio, o branco, sem sonho. E, ao acordar, é outra mulher que chega sorridente e acrescenta: “você vai sair desta”. Era inimaginável que, num futuro não muito distante, um acontecimento mulherursa lhe demandaria abrir fendas no corpo da mulher, confrontando-a, para abrir-se ao espaço de transformação se si, uma outredade.

O livro *Escute as feras* convoca-nos a experimentar uma vertigem, na medida em que, a cada costura, somos transportadas para os entremeios de uma antropóloga e a mulherursa, por meio de uma escrita vibrante, que pulsa num ritmo não menos potente e cadenciado. À medida que acompanhamos Nastassja narrando as cenas e se estranhando em palavras imagéticas, duplicam-se, infinitamente, os pontos de olhar, de escutar e de narrar.

Negando a (desgastada, mas ainda defendida) pseudoneutralidade e assepsia dos modos de pesquisar, sabemos que o campo transforma o pesquisador. Mas Nastassja dá visibilidade à radicalidade dessa transformação, do devir que se instaura entre dois seres que se afetam mutuamente. A outredade da má-tukha vem colocar em questão os discursos da identidade que insistem em dotar a existência de uma substancialidade previsível, o que em nada lhe diz respeito. Questão que é um convite, já feito por Nietzsche (2008), a não temer a dimensão do tornar-se, outrar-se, pois nele podemos ler que, de algum modo, existe distância entre onde se está e o que se é. Desde aí, outredade implica uma fronteira em movimento, uma estranheza que começa a ganhar contornos (impensados) e que, por isso

mesmo, desloca, desequilibra, problematiza, dessubjetiva. Um eterno por vir, pois ainda que tenhamos a sensação de que o tempo é só linear, de sucessão, ele não é senão corte, remontagem e duração:

é do corpo que nascem todos os “outros lugares”, todos os desejos de sair do corpo onde estamos cercados [...]. A experiência corporal é a experiência da incorporação do outro mundo e do contramundo, como vemos no domínio do sagrado ou na dança: o corpo, ao mesmo tempo produto de seus fantasmas e produtor do fantástico. (LAVAL, 2019: 120-1)

Este encanto com o corpo sela a relação *sujeitoespaçotempo* que compõem as heterotopias. Um entre que só existe em relação consigo, com o outro, com o tempo, com os espaços. Ao se compor na materialidade do corpo, nos permite vivê-las como experiência. No caso de Nastassja, uma redobra de si vai se produzindo a cada evento que se segue ao beijo do urso e vai sendo apresentada no decorrer da narrativa. No nosso caso, com este artigo, como nas estações do ano, deixamo-nos atravessar, a todo instante, por pequenos abismos e fendas que o tempo inscreve na existência.

As mudanças me renovam. Refrescam corpo e espírito. E 2020 foi um ano de mais mudanças. Nova escola, nova sala de leitura, agora na Escola Municipal Oswaldo Teixeira. Um novo começo. Pelo meio. Cheguei ali levantando poeira, literalmente. Arrumando o espaço, limpando, mexendo, revirando livros, mobiliários, fantasias (é uma tradição da escola a montagem de peças teatrais). Esse é um mundo ao qual eu pertença. E cheguei também abrindo o espaço para alunos e professores (inicialmente um pouco resistentes), expondo o acervo, contando histórias... As crianças do primeiro ano começaram a chamar a sala de “sala dos sonhos”. E se apropriaram do espaço e dos livros rapidamente. Ah, as crianças! A proposta pedagógica da escola gira em torno da literatura. E esse ano vai trabalhar memórias, tendo como fio condutor o livro “Alice através do espelho” de Lewis Carroll. Mais uma camada de heterotopia para tecer a rede que compõe as salas de leitura. (Fragmento de diário Pesquisa – 18/02/2020) (SECRON, 2020: 66)

Habitar escola básica e universidade de forma inventiva é fazer uma aposta ética, estética e política de afirmar nossa capacidade de produção de linhas de fuga para promover insurgências e invenção. Buscamos, nesse sentido, práticas que tenham a arte e a escrita de si (FOUCAULT, 2006) como elementos promotores de pensar e de fazer educação com o corpo. O corpo que habita e produz os territórios. O corpo que limpa, que fantasia, que lê, que escreve, que está dentro e fora da escola, que habita muitos espaços, que produz uma educação em movimento, no entre da relação *sujeitoespaçotempo* com a escola e à revelia dela e que, problematizando o dado, o instituído, inventa novas formas de ser e estar no mundo, heterotopicamente.

Tempo das estações – outono, inverno, primavera e verão – que remontam fronteiras, Kamtchátka que fosse, diria Nastassja. A estranheiridade é sempre uma figura tangível quando se trata de delinear algo do encontro com a alteridade. Encontro problematizador e crítico que desenha uma zona fronteira de experiência, na qual coexistem a impossibilidade de definir o outro e a convocação a produzir algum registro para que algum enlace, alguma abertura, alguma vibração, se estabeleça (DIAS, 2011).

No que se refere à formação inventiva, haveria que se tomar em conta o convite a uma outredade, na medida em que a dimensão da nomeação do alheio e de como essa apropriação acontece. Como cultivar a atenção e a escuta que nos colocam na experiência? Como registrar e apresentar os achados de uma formação inventiva? Como fazer as vozes e a língua de outros aparecerem nas escritas das

pesquisas com a invenção? Como deixar pairar dúvidas, incertezas, nos lugares de uma formação já habitada e conhecida previamente?

Primavera

Abro meu caderno preto, fico rabiscando até o dia nascer. Nessa noite, escrevo que é preciso acreditar nas feras, em seus silêncios, em seu comedimento; acreditar nos sinais de alerta, nas paredes brancas e nuas, nos lençóis amarelos desse quarto de hospital; acreditar no retraimento que trabalha o corpo e a alma num não lugar que conserva sua neutralidade e sua indiferença, sua transversalidade. O que é disforme se torna preciso, se desenha, se redefine tranquila e brutalmente. Desinervar reinervar misturar fundir exertar. Meu corpo depois do urso depois de suas garras, meu corpo em sangue e sem a morte, meu corpo cheio de vida, de fios e de mãos, meu corpo em forma de mundo aberto onde múltiplos seres se encontram, meu corpo que se recupera com eles, sem eles; meu corpo é uma revolução.

No fim da noite isso me aparece com muita clareza: quero agradecer a ela por suas mãos, suas mãos de mulher que não sabiam, que também não esperavam por isso, encarar as brechas abertas pelo bicho do outro mundo. Suas mãos que retiram, que limpam, que acrescentam, que tornam a fechar. Suas mãos urbanas que buscam soluções para problemas com feras. Suas mãos que transigem com a lembrança de um urso na minha boca, que participam da alteração do meu corpo já híbrido. Digo a mim mesma nessa noite que é preciso abrir a elas um espaço para me curar, um espaço junto a todos aqueles que ainda rondam no hiperbóreo, um lugar junto a todos os acrobatas, caçadores e sonhadores que me são tão caros. Devo encontrar uma posição de equilíbrio que permita a coabitação de elementos de mundos divergentes, depositados no fundo do meu corpo sem negociação. Tudo já aconteceu: meu corpo se tornou um ponto de convergência. É essa verdade iconoclasta que precisa ser integrada e digerida. Preciso desarmar a animosidade dos **fragmentos** de mundos entre si e em si mesmos para levar em conta somente sua alquimia futura. E para arrematar essa operação de corpo e espírito, é preciso desde já voltar a fechar as fronteiras imunológicas, costurar novamente as aberturas, reabsorvê-las, isto é, decidir encerrar. É preciso cicatrizar. Encerrar é aceitar que tudo aquilo que em mim foi depositado me compõe a partir de agora, mas que daqui em diante não se entra mais. Eu penso: aqui dentro deve mesmo estar parecendo a arca de Noé. Fecho os olhos. A água sobe, os cais se inundam é preciso levantar âncora fechar as escotilhas temos todos aqueles de quem precisamos para enfrentar o oceano adeus vamos navegar. (MARTIN, 2021: 53-54, grifos nossos)

Navegar é preciso, já disse o poeta, e Nastassja Martin nos rememora esta posição corpórea de seguir a navegar com sua outredade mulherursa, com seus diários, com seus fragmentos que funcionam tal como um dispositivo. O dispositivo não é simples ferramenta a mais para analisar e intervir nas escutas, nas feras que Nastassja forja com sua experiência-limite. Aqui, neste artigo, o dispositivo demarca, em primeiro lugar, um conjunto heterogêneo que engloba discursos, práticas, estratégias, leis, regulações, instituições, enunciados científicos, filosóficos, morais, de políticas de saúde e de educação. Em suma, é a rede que se pode estabelecer entre estes elementos (FOUCAULT, 2008). Em segundo lugar, o dispositivo demarca os tecidos relacionais que podem existir nas posições e nas mudanças de posições nas práticas institucionais, e as que singularmente nos interessam ligam escola básica e universidade. Em terceiro lugar, o dispositivo demarca um modo de formação que, em determinado momento histórico, teve como função principal responder a uma urgência. Nestes termos, o dispositivo possui função e objetivo estratégicos, englobando um duplo processo – solução e invenção – que nos posiciona, como acentua Foucault (2008: 246), “diante de um problema que ainda não resolvi”. Sempre inscrito em um jogo de poder, saber e subjetivação, o dispositivo possui uma dimensão discursiva e uma não discursiva, sempre envolvendo um jogo de relações de força, seja para desenvolvê-lo em determinada direção, para bloqueá-lo, para estabilizá-lo, para utilizá-lo, para transformá-lo.

Compreendi algo importante hoje. Curar-me desse combate não é somente um gesto de metamorfose autocentrada. **É um gesto político.** Meu corpo se tornou um território onde cirurgiãs ocidentais dialogam com ursos siberianos. Ou melhor, tentam estabelecer um diálogo. **As relações que se tecem** no seio desse pequeno país que se tornou o meu corpo são frágeis, delicadas. É um país vulcânico, tudo pode mudar a qualquer momento. Nosso trabalho, o dela, o meu, e o dessa coisa indefinível que o urso depositou no fundo do meu corpo, consiste, de agora em diante, em “manter a comunicação”. (MARTIN, 2022: 55, grifo nosso)

Talvez seja a materialização deste gesto político – micropolítico, melhor dizendo – gesto mínimo, promovido com as escritas de diário que nos faz relacioná-lo ao dispositivo. Pois o que realmente desejamos, nós mulheres professoras, com os trabalhos com as escolas e as formações, é esta posição, é este encanto de manter vivo um campo de relações de forças e de comunicações. Escutar, ler, reler, estudar, reescrever, pensar consigo e pensar com outros para tecer uma ethopoiesis de si (FOUCAULT, 2006), em sua outredade.

Ao navegar por nossas práticas de formar perspectivadas pela invenção, recuperamos uma vez mais a escrita de diário que expressa estes gestos políticos, micropolíticos, com a escrita.

Estou sentada no campus universitário e com uma alegria imensa de estar comigo. Eu, minha caneta e meu diário de pesquisa. [...] Paro para olhar a imagem que se constrói com o reflexo do sol na caneta em meu caderno. Ao escrever um círculo se imprime como sombra da caneta no papel. Um pequeno círculo sombreado que segue os traçados das sílabas escritas. Cada círculo abre espaço para uma palavra devir. Fica uma bonita imagem circular de continuidade. Se distancio a caneta do papel o círculo se amplia, inviabilizando que as palavras sejam escritas. Ao escrever, melhor dizendo, para escrever é preciso estar próximo e seguir os círculos bem devagar... Gostei desta experiência circular. O sol me aquecendo, um vento frio atravessando este calor e, junto com ele, uma sombra circular na que cabe somente uma sílaba. Acho que é o anúncio de uma experiência lenta e temporal comigo, com a escrita e com o tempo. (Fragmentos de diário de pesquisa, 08/08/2012) (DIAS, 2019b: 3)

Navegamos um pouco mais com estas escritas que se constituem como efeitos de reelaboração da experiência política, micropolítica, para possibilitar uma potencialização da vida e suas estetizações consigo e com outras e outros. O que nos interessa é que a micropolítica rompe com a concepção tradicional de política, ampliando-a e, por conseguinte, transformando-a, pois cria um novo regime de visibilidades e aumenta o grau/ângulo de visualização de como atuam as relações de forças, nesse caso investimentos desejantes, que configuram processos instituintes e instituídos, assumem distintos graus de organização/comunicação e resulta na gestão da vida, na produção de subjetividades.

Nessa perspectiva, a política passa a estar difusa em distintas instâncias e não se restringe à participação nas escolas e nas formações instituídas, reprodutoras de normas, currículos e funcionamentos sociais. Muitas práticas, assim, se tornam políticas, uma vez que estão imbuídas de forças, expressam regimes desejantes e governam a vida. Por isso, se fala em políticas escolares, políticas de formação, da subjetividade, do corpo, da escrita, do desejo etc.

Trabalhar com esta perspectiva, na escola e na formação é provocar o encontro entre desejo e campo social, isto é, entre diferentes, embora imanentes, políticas que produzem a educação. Tal modo de pensar, ser e agir nos aproxima muito mais de ações diretas, gestos mínimos, de movimentos de invenção de si e de mundos, em vez de nos vincular a tradicionais modelos de uma política institucionalizada, ou de um centralismo que funciona na/com a primazia da representação. Portanto, grande parte dos trabalhos referenciados na formação inventiva partilha uma concepção crítica em relação aos aspectos instituídos das estruturas sociais e escolares. Fomentamos, com isso, autogestão, participação plural

e generalizada, processos de deslocamento e potencialização dos conjuntos sociais em que se analisa e se intervém.

Com as navegações, as escritas em diários, os dispositivos e modos autogestionários de trabalho com as escolas e as formações buscamos engendrar linhas de resistência e de afecção contra os poderes e saberes que entristecem os coletivos e a vida. Trata-se de uma experimentação ativa que se persegue com o projeto ético-estético-político. Com tal experimentação, exaltamos e defendemos as diversas políticas das multiplicidades, do dissenso, pois são instâncias criadoras de outros mundos possíveis.

Verão

São muitos os desafios que a educação impõe a nós professoras. Manter-se em estado de inquietude, em desequilíbrio, atentar para o cuidado de si, fugindo da tagarelice, afirmando práticas de invenção e produção de subjetividades, buscar com gestos mínimos, nas micropolíticas da educação, produzir uma escola e uma universidade outras.

Creio que, ainda crianças, herdamos territórios que nos será preciso conquistar ao longo de toda a vida. Quando pequena, queria viver porque existiam as feras, os cavalos e o chamado da floresta; as vastidões, as montanhas elevadas e o mar tempestuoso; os acrobatas, os equilibristas e os contadores de histórias. A antevida se resumia à sala de aula, à matemática e à cidade. (MARTIN, 2021: 60)

Nastassja encontrou na antropologia um espaço para se exprimir nesse mundo e se tornar ela mesma (MARTIN, 2021: 60); nós o encontramos na filosofia e na insistência em outrar uma escola e uma universidade. Pois, assim como Nastassja, nós três, mulheres e professoras e pesquisadoras, preferimos escrever o que nos acontece, nos passa, como gesto mínimo, autogestionário, apostando que “é a incerteza quanto ao desfecho do combate que preside o acontecimento inacreditável que, contudo, se dá” (Idem: 97).

Afirmamos que os diários podem se constituir como dispositivos de resistência aos modos hegemônicos e coloniais de fazer pesquisa na medida em que se descolam de perspectivas representacionais e assépticas. Os diários são escritas que mergulham nas intensidades da experiência, já que seu foco principal não é descrever factuais ou emitir opiniões, mas, sobretudo, narrar aquilo que se dá no plano intensivo das forças e dos afetos (BARROS e KASTRUP, 2009). Trata-se de anotações motivadas pelas afetações geradas no processo da pesquisa, sem periodicidade regrada nem intenção de provar alguma coisa. São relatos que mergulham nas intensidades da experiência, buscando “dar língua para afetos que pedem passagem” (ROLNIK, 2011: 23).

Nastassja tem vários cadernos de campo, verde, azul, bege, marrom, preto... Eu também, não só cadernos, mas uma infinidade de espaços de escrita. A feitura de um diário surge em mim como um transbordamento, que ocorre normalmente nos momentos em que estou mais transtornada ou encantada, e assim se faz onde for possível: no caderno, na agenda, no celular, num bloquinho, no computador, em uma folha solta e amassada, no verso de um texto impresso... Com a escrita, sinto ser possível abrir-se para o intempestivo, para as forças que nos atravessam no presente, para os agenciamentos coletivos que nos tomam e forçam o pensamento a conduzir-se por outros caminhos. Vejo a escrita, assim, como uma oportunidade. Uma oportunidade de encontro comigo mesma, com o presente inebriado pelos acontecimentos que se deram, com as implicações que poderiam passar despercebidas, com as brechas de uma aparente normalidade. (Fragmentos de diários de pesquisa, maio de 2023)(MELLO, No Prelo).

Escrever possibilita historicizar, registrar o cotidiano e, com isso, colocar em análise acontecimentos e afecções. Com escritas diarísticas produzimos linhas que se abrem para movimentos distintos das sequências planejadas e controladas do campo da educação. Com ele, o diário, nos deixamos atravessar pelas cenas acontecimentais com outros, agenciando-nos para suportar o que emerge do encontro e poder habitar o presente sem saber antecipadamente os efeitos deste encontro.

Não consigo escrever todo dia. Nem nos momentos em que a angústia me abate e as frases nascem prontas sedentas de papel. O cotidiano é cruel e limitante. Hoje consegui. Preciso registrar muitas coisas e aí vai.

Estamos passando no Brasil por um momento político complicado, tenso. Ando profundamente abalada com tudo, como muitos de meus pares. Choro em alguns momentos, fico histérica em outros, compulsiva nas redes sociais, ou decidida a me afastar delas, sorrio esperançosa, tenho medo... Um mar de sentimentos contraditórios, que me tomam e que tento racionalizar e controlar. Tento.

No entanto, desde sexta-feira 19/10/2018 tenho vivido momentos incríveis! Intensos! Coletivos! É como se uma onda amorosa estivesse nos tomando nessa reta final de eleição. Juntamos nossos corpos (sim, nossos corpos físicos!) e nossas almas, para nos acolher e fortalecer diante da barbárie que se anuncia e se apresenta. Não que ela já não estivesse instalada, mas está sendo legitimada. Com possibilidade de ser ampliada como já visto em outros momentos da história. E isso dói barbaramente!

Nossa estratégia: nos unir. Sobreviver. Manter a sanidade. Estarmos alegres! Cantar, dançar! Estudar! Escrever! Há que se escrever. Para não nos perdermos uns dos outros. Para não nos perdermos de nós. (Fragmentos de diários de pesquisa, 24/10/2018) (SECRON, 2020: 22)

Reler este fragmento de uma de nós nos posicionando e reposicionando nos dispositivos usados para viver além destes últimos seis anos no Brasil, com nossos trabalhos com as escolas, com as formações, com a pandemia, com os ataques à ciência e com os encantos e encontros com as feras em nossos modos de trabalhar. Porque assim como se apresenta a mulherursa, nos apresentamos também, em outredade, diariamente, com nossos estudantes, nossas pesquisas e nossos trabalhos por entre escolas e universidades e escritas de diários. Talvez porque “é preciso poder viver mais além, como dizem todos aqueles que vivem aqui na floresta sobre o rio sob o vulcão. É preciso poder viver depois com e diante disso; simplesmente viver mais além” (MARTIN, 2022: 98).

Os diários e seus fragmentos fazem com que nos embrenhemos nas zonas de vizinhança da outredade e delas possamos voltar transformadas, com a capacidade de encarar o que acontece de maneira não pensada, não convencional, para seguir forjando modos outros de formar. Com os diários nos posicionamos em coragem para os encontros que nos colocam em perigo, encontros com as feras e seus encantos, com as instituições em jogo, coletivizando gestos mínimos. Neste sentido, forjamos vínculos em forma de potenciais, que contribuem para nos colocarmos em vulnerabilidade no acontecimento do encontro com outras professoras e estudantes. Como dito, desde o início, o que desejamos com uma formação inventiva é acompanhar aqueles e aquelas que já realizam um movimento formativo micropolítico associado à produção de subjetividade, e que aprendem a rir não das teorias, claro, mas da autoridade associada a elas. Pois, como nos diz Martin (2022: 106), mais uma vez, “haverá uma única e mesma história, polifônica, aquela que tecemos juntos, eles e eu, sobre tudo aquilo que nos atravessa e nos constitui”.

Recebido em 11 de junho de 2023.
Aceito em 1 de agosto de 2023.

Referências

- ALTOÉ, Sônia. *René Lourau: analista institucional em tempo integral*. São Paulo: Hucitec, 2004.
- ARANTES, Esther Maria de Magalhães. “Escutar”. In: FONSECA, T. M.G.; NASCIMENTO, M.L.; MARASCHIN, C. *Pesquisar na diferença: um abecedário*. Porto Alegre: Sulina, 2012.
- BARROS, L. P. de; KASTRUP, V. “Cartografar é acompanhar processos”. In: PASSOS, E.; KASTRUP, V.; ESCOCIA, L (orgs.). *Pistas do método da cartografia: Pesquisa-intervenção e produção de subjetividade*. Porto Alegre: Sulina, 2009. pp.52-75.
- BLANCHOT, Maurice. *A conversa infinita 3: a ausência do livro, o neutro, o fragmentário*. São Paulo: Escuta, 2010.
- BLANCHOT, Maurice. *A conversa infinita*. São Paulo: Escuta, 2001.
- DIAS, Rosimeri de Oliveira. *Deslocamentos na formação de professores: aprendizagem de adultos, experiência e políticas cognitivas*. Rio de Janeiro: Lamparina, 2011.
- DIAS, Rosimeri de Oliveira. *Formação inventiva de professores*. Rio de Janeiro: Lamparina, 2012.
- DIAS, Rosimeri de Oliveira. Vida e Resistência: formar professores pode ser produção de subjetividade? *Psicologia em Estudo*, 19 (3): 415-426, 2014.
- DIAS, Rosimeri de Oliveira. Pesquisa-Intervenção e Formação Inventiva de Professores. *Polis & Psique*, 5 (2): 193–209, 2015.
- DIAS, Rosimeri de Oliveira. “Modos de trabalhar uma formação inventiva de professores: escrita de si, arte, universidade e escola básica”. In: DIAS, Rosimeri de Oliveira; RODRIGUES, Heliana de Barros Conde. *Escritas de si: escutas, cartas e formação inventiva de professores entre universidade e escola básica*. Rio de Janeiro: Lamparina, 2019a. pp. 13-36.
- DIAS, Rosimeri de Oliveira. Formação inventiva de professores por entre tessituras ética, estética e política de escritas acadêmicas. *Childhood & Philosophy*, 15: 1-26, 2019b.
- DIAS, Rosimeri de Oliveira; Dias; PELUSO, Marilena; BARBOSA, Márcia. Conversas entre micropolítica e formação inventiva de professores. *Revista Mnemosine*, 9 (1): 224-237, 2013.

DIAS, Rosimeri de Oliveira; RODRIGUES, Heliana de Barros Conde. *Escritas de si: escutas, cartas e formação inventiva de professores entre universidade e escola básica*. Rio de Janeiro: Lamparina, 2019.

DIAS, Rosimeri de Oliveira; RODRIGUES, Heliana de Barros Conde. “Da lição e das lições de Michel Foucault: entre os perigos do discurso e a coragem da verdade”. In: DIAS, Rosimeri de Oliveira; RODRIGUES, Heliana de Barros Conde. *Ordens do discurso: comentários marginais à aula de Michel Foucault*. Rio de Janeiro: Lamparina, 2020. pp. 29-50.

DIAS, Rosimeri de Oliveira; BARROS, Maria Elizabeth Barros; RODRIGUES, Heliana de Barros Conde. A questão da formação a partir de Proust e os signos – o acaso do encontro e a necessidade do pensamento. *Revista ETD*, 20 (4): 2018.

FOUCAULT, Michel. *O corpo utópico, as heterotopias*. São Paulo: Edições n-1, 2013.

FOUCAULT, Michel. *A hermenêutica do sujeito*. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

KASTRUP, Virgínia. *A invenção de si e do mundo: uma introdução do tempo e do coletivo no estudo da cognição*. Campinas: Papirus, 1999.

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

LOURAU, René. *Análise institucional e práticas de pesquisa*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 1993.

MARTIN, Nastassja. *Escute as feras*. São Paulo: Editora 34, 2021.

MELLO, Ana Luiza Gonçalves Dias. *Antiespecismo e formação de professoras*. Tese de Doutorado, Educação, UERJ, 2023. No Prelo.

MELLO, Ana Luiza Gonçalves Dias; DIAS, Rosimeri de Oliveira. Por uma formação inventiva antiespecista. *Revista Mnemosine*, 16 (1): 208-231, 2020.

NIETZSCHE, Frederich. *Ecce homo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

OLIVEIRA, F.A.G. “Especismo Estrutural: Os animais não humanos como um grupo oprimido”. In: PARENTE, A.; DANNER, F.; SILVA, M.A. da. (Orgs.). *Animalidades Fundamentos, aplicações e desafios contemporâneos*. Porto Alegre: Editora Fi, 2021.

ROLNIK, Sueli. *Cartografia Sentimental: transformações contemporâneas do desejo*. Porto Alegre: Sulina, Editora da UFRGS, 2011.

SECRON, Liliana. *Salas de leitura e suas heterotopias como dispositivo para uma Formação Inventiva de Professores*. Dissertação de Mestrado, Educação, UERJ, 2020.

STENGERS, Isabelle. A proposição cosmopolítica. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, (69): 442-464, 2018.

Feitiços e contrafeitiços da atenção coletiva: bibliotecas comunitárias e seus dispositivos atencionais para a coemergência de mundos¹

Celvio Derbi Casal²
Cleci Maraschin³

Universidade Federal do Rio Grande do Sul

Resumo: O texto discute a atenção coletiva, a partir da Ecologia da Atenção, como dimensão de produção de regimes atencionais que enfeitam os mundos, condicionando a percepção, a experiência e as histórias que contamos para habitá-los. Acompanhando os modos de constituição das atividades técnicas de formação e organização de acervos de bibliotecas, localizamos feitiços que modulam a experiência de quem as frequenta em torno de modos hegemônicos de prestar atenção, promovendo o apagamento da diversidade de conhecimentos e de mundos localizados e corporificados. Apresentamos modos de funcionamento de bibliotecas comunitárias como contrafeitiços atencionais, capazes de promover a re-existência de mundos marginalizados e a heterogeneidade das relações entre bibliotecas e comunidades.

Palavras-chave: bibliotecas comunitárias; ecologia da atenção; regimes de atenção coletiva; políticas atencionais; encantamentos da atenção.

¹ O texto deste ensaio foi originalmente apresentado como parte da dissertação de mestrado de Celvio Derbi Casal (PPG-PSI/UFRGS), concluída em 2023, orientada pela professora Cleci Maraschin e intitulada *Mundos-Conjuntos: ecologias atencionais e a coemergência de territórios atencionais com bibliotecas periféricas e suas (in)comunidades*, ainda não publicizada.

² Mestre em Psicologia Social e Institucional (PPGPSI/UFRGS). Bibliotecário (UFRGS). Pesquisador ligado ao Núcleo de Ecologias e Políticas Cognitivas (NuCOGS/UFRGS). Coordenador do Projeto de Extensão Biblioteca Viva: laboratório de criatividade (UFRGS).

³ Professora convidada junto ao Programa de Pós-graduação em Psicologia Social e Institucional (PPGPSI/UFRGS). Doutora em educação. Bolsista Produtividade CNPq.

Spells and counter-spells of collective attention: community libraries and their attentional devices for the coemergence of worlds

Abstract: The text discusses collective attention, from the Ecology of Attention, as a dimension of production of attentional regimes that bewitch the worlds, conditioning perception, experiences and the stories we tell to inhabit them. Following the modes of constitution of the technical activities of formation and organization of library collections, we locate spells that modulate the experience of those who frequent them around hegemonic ways of paying attention, promoting the erasure of the diversity of knowledge and of localized and embodied worlds. We present modes of functioning of community libraries as attentional counterspells, capable of promoting the re-existence of marginalized worlds and the heterogeneity of relations between libraries and communities.

Keywords: community libraries; ecology of attention; collective attention regimes; attentional policies; enchantments of attention.

Hechizos y contra-hechizos de la atención colectiva: bibliotecas comunitarias y sus dispositivos atencionales para la coemergencia de mundos

Resumen: El texto discute la atención colectiva, desde la Ecología de la Atención, como dimensión de producción de regímenes atencionales que embrujan los mundos, condicionando la percepción, la experiencia y las historias que contamos para habitarlos. Acompañando los modos de constitución de las actividades técnicas de formación y organización de las colecciones bibliotecarias, ubicamos hechizos que modulan la experiencia de quienes las frecuentan, alrededor de modos hegemónicos de poner atención, promocionando la borradura de la diversidad de saberes y de mundos ubicados y encarnados. Presentamos modos de funcionamiento de bibliotecas comunitarias como contra-hechizos atencionales, capaces de promocionar la re-existencia de mundos marginados y la heterogeneidad de las relaciones entre bibliotecas y comunidades.

Palabras-clave: bibliotecas comunitarias; ecología de la atención; regímenes de atención colectiva; políticas atencionales; encantamientos de la atención.

A atenção, nas sociedades moderno-coloniais, é alvo de histórias redutoras que a restringem a um binarismo manifestado nas operações de “foco” e “distração”; estar “atento” ou “desatento”, entendidas como esforço ou escolha individuais. A perspectiva ecológica proposta por Yves Citton (2017, 2019), permite pensar a atenção como ecossistema de gestos, posturas e disposições que, embora possuam algum nível de agência individual e local, são indissociáveis das estruturas coletivas que formam regimes atencionais, nos quais determinadas coisas, seres, ambientes ou situações são percebidas e levadas em conta, enquanto outras não. Esse ecossistema funciona como feitiços que fazem com que práticas, relações e realidades sejam mais ou menos percebidas e perceptíveis. Tal deslocamento nos possibilita também diferir a atenção do enquadramento no qual é entendida como função de seleção de estímulos ou informações de um meio externo para sua representação – noção que está no cerne de um paradigma cognitivista da atenção (KASTRUP e CALIMAN, 2023) – para uma proposição de seu papel como agenciamento coletivo no encontro/produção de mundos/territórios. De tal modo, os feitiços atencionais que conformam regimes de atenção criam ou deslocam realidades compartilhadas, a partir das interações entre suas forças constitutivas.

A proposta deste ensaio é pensar como os encantamentos da atenção coletiva presentes em bibliotecas, nas suas práticas e ferramentas de organização de acervos condicionam, tanto o trabalho bibliotecário, quanto a experiência de quem frequenta essas instituições. Apresentamos o modo de funcionamento de bibliotecas comunitárias como contrafeitiço atencional capaz de promover a re-existência das comunidades e de seus mundos e a heterogeneidade de suas relações, por meio do cultivo de uma política atencional caracterizada por uma abertura radical para a composição de seu funcionamento junto com a comunidade e incluindo os saberes por ela produzidos.

A atenção e a guerra de mundos

John Law inicia seu artigo “O que está errado com um mundo de um único mundo?”⁴ (LAW, 2015) citando a pesquisa de Hellen Verran (1998⁵ *apud* LAW, 2015) sobre as disputas entre aborígenes e colonizadores quanto à propriedade das terras na Austrália. Para justificar o genocídio e a exclusão sistemática dos povos originários dos territórios que ocupavam, os colonos ingleses apresentaram uma doutrina jurídica conhecida como terra nullius, determinando que, uma vez que os aborígenes não estavam fixados na terra, não a cultivavam e não a parcelavam, então essas terras estariam vazias.

O choque entre a perspectiva do colonizador e a dos aborígenes foi – e ainda é – um choque de mundos. Enquanto para os ingleses o mundo existia por conta,

⁴ Tradução nossa para “What’s wrong with a one-world world?”.

⁵ Verran, H. Re-imagining land ownership in Australia. *Postcolonial Studies* 1, no. 2: 237–54, 1998.

estava fora dos humanos e continha todas as coisas, sendo percebido como espaço a ser ocupado, com recursos a serem apropriados e explorados; para a cosmologia aborígene o mundo, incluindo todos os seres, coisas, paisagens e seus ancestrais, era um processo de criação e recriação que dependia da participação de todos. “E se isso não acontecer, então o mundo começa a se esvaziar. Deixa de existir” (*idem*: 126, tradução nossa).

Se considerarmos, por outro lado, que há diferentes realidades sendo produzidas por diferentes práticas, como “efeitos de atuações, performances ou conjuntos de relações contingentes e heterogêneas” (*idem*: 126, tradução nossa), seguiremos a alternativa radical de abolir a separação entre natureza e cultura e pensar o problema dos mundos não mais em termos de crenças ou perspectivas, mas como diferentes ontologias. Essa última noção de “mundo” implica uma compreensão do conhecimento que concebe a realidade não como fato pré-existente à experiência, da qual os seres coletam informações para produzir uma representação, mas como plano co-engendrado na ação dos seres com seu ambiente (INGOLD, 2020). Os mundos co-emergem na experiência dos seres em conjunto com o meio, incluindo outros seres, coisas, paisagens, ações, histórias, instituições, tecnologias, sempre de forma relacional (VARELA, THOMPSON e ROSCH, 2016). De tal modo, a atenção envolvida na experiência vai agenciar o mundo percebido coletivamente – e o que fica de fora dele.

Os privilégios conferidos a algumas existências, saberes e narrativas em detrimento de outras, produzem formas hegemônicas de ser e saber, ou, mundos de um único mundo, como propõe Law (2015). Fechados em si mesmo, esses mundos únicos, pretensamente universais, forçam o apagamento de outras formas de existir e saber que diferem ou que não puderam ser capturadas e assimiladas em suas formas dominantes, sobrepondo à multiplicidade de histórias uma monocultura das histórias únicas e universais, no sentido denunciado por Chiamanda Ngozi Adichie (2009). Ou ainda, parafraseando Isabelle Stengers: a modernidade capitalista reivindica o direito de não prestar atenção aos mundos que encontra em seu caminho em direção a uma noção de progresso homogeneizadora (STENGERS e SAVRANSKY, 2018).

Na medida em que as decisões sobre a composição e organização dos acervos das bibliotecas são, não raro, tomadas por profissionais bibliotecários que atuam de forma isolada de suas comunidades, sem sua participação direta – e em geral confiando em instrumentos técnicos, indicadores e métricas padronizadas provenientes de mundos muito distintos dos que habitam as comunidades e que impõem sobre elas suas categorizações e classificações do que é considerado conhecimento – maior é o risco de que as narrativas produzidas desse modo favoreçam os mundos únicos. No entanto, as forças agenciadas na criação do território nunca produzem uma totalidade universalizante. Essas forças em constante mutação são sempre parcialmente compartilhadas, vividas junto com um outro que não é igual, nem pode ter suas diferenças reduzidas, desconsideradas ou totalmente assimiladas. Coabitar mundos assim exige o cultivo de encontros significativos.

Encantamentos da atenção coletiva

Jonathan Crary nos conta que a modernidade ocidental, desde o século XIX vem reconfigurando os modos de atenção através da exigência crescente de identificação e adaptação dos indivíduos à produção de foco, ou seja, na capacidade de isolar a atenção em um ou poucos estímulos, desprendendo-a de um campo mais amplo de percepção. Os efeitos desse afunilamento da atenção ao foco estão,

segundo Crary, intimamente relacionados à fragmentação das subjetividades na contemporaneidade:

Que nossas vidas sejam tão inteiramente uma colcha de retalhos de tais estados desconexos, não é uma condição “natural” e, sim, o produto de uma densa e poderosa recomposição da subjetividade humana no Ocidente ao longo dos últimos 150 anos. Tampouco é insignificante o fato de que no fim do século XX uma imensa crise social de desintegração da subjetividade seja metaforicamente diagnosticada como um déficit de “atenção”. (CRARY, 2013: 25)

Crory coloca em análise a visualidade para demonstrar como essas forças da especialização e separação formataram os modos de perceber, tornando possível a construção isolada de um certo domínio visual, de modo que muito do que hoje parece ser “visual” é na realidade efeito da composição com outras forças e relações de poder. Assim a visualidade quase se confunde com a própria ideia de atenção, povoando – e limitando – o repertório desta com metáforas visuais, afastando-a de uma noção de corporeidade, muito mais complexa, “na qual um sujeito corporificado é ao mesmo tempo o local de operações de poder e o potencial de resistência a elas” (*idem*: 27). A subjetividade assim produzida engendra indivíduos que se isolam, separam e habitam o tempo destituídos de poder. Contudo, o autor aponta, as formas de uma contra-atenção são constituídas não apenas no campo visual, mas também por outras temporalidades, estados cognitivos, e “formas sensoriais irreduzivelmente heterogêneas” (*idem*: 28).

Pensar os regimes de atenção como encantamento coletivo acentua a percepção do achatamento operado pelos modelos individualistas e cerebrais do tema da atenção. Tomar o ato da leitura como exemplo contribui para tornar isso particularmente evidente. As imagens mais comuns sobre a leitura – amplamente difundidas em peças publicitárias, filmes e livros – a retratam como atividade silenciosa, individual e privada. Nelas os leitores aparecem como seres imersos em um mundo à parte, totalmente focados e desvinculados do que acontece no entorno.

Ao tomarem apenas o foco visual no livro como totalidade da atenção envolvida, essas imagens não levam em conta que, ao abrir um livro e iniciar sua leitura, nunca o fazemos sozinhos. E não é apenas a intenção do escritor ou escritora que embarcam conosco na leitura. Temos por companhia nesse percurso: todas as decisões editoriais, desde a imagem da capa, o texto das orelhas e quarta capa, a diagramação e mesmo as escolhas de design das fontes e seus tamanhos; algum prefácio, apresentação, tradução; a textura, tonalidade e cheiro do papel e da tinta; uma eventual campanha publicitária, adaptação para o cinema, evento ou recomendação, as resenhas que tenham despertado o interesse e a expectativa inicial pelo livro. O ambiente no qual leio, minha postura e estado corporal – estou com fome ou sede? tenho sono? estou confortavelmente posicionado? quais sons escuto ao meu redor? qual a sensação térmica? como é a iluminação? estou seguro? –, tudo isso também se faz presente no meu momento de leitura.

Ainda somos acompanhados na leitura por nosso passado: desde os percursos anteriores ao momento, como um dia de trabalho, conversas recentes, outras leituras e pensamentos anteriores; até nossa história e experiências, processos de alfabetização e letramento, convívio familiar e comunitário, percurso escolar, escolhas e possibilidades profissionais, condições sociais, políticas e articulações educacionais e culturais... Também o futuro vai junto: essa leitura contribui para planos de vida? Lemos descompromissadamente ou como parte de um projeto de estudo? Que preocupações com o dia de amanhã nos acompanham? Como essa leitura afeta a autoimagem e condiciona as possibilidades futuras?

Toda essa trama – que envolve diversos atores, processos multifatoriais e diferentes temporalidades – densamente emaranhada e desencadeada ecologicamente nas relações com outros seres humanos, não humanos, paisagens, objetos técnicos e infraestruturas sociais, políticas e ambientais, condiciona materialmente as formas e vetores da minha atenção e minha localização em relação a tudo isso afeta decisivamente minhas possibilidades de leitura.

Antes de ser uma questão de escolhas individualizadas, a atenção é antes de tudo estruturada (e enfeitada) por encantamentos coletivos, que são inextricavelmente arquetônicos e magnéticos, e que são induzidos por aparatos midiáticos que circulam certas formas (e não outras) entre e dentro de nós. [...] A atenção que presto ao que me cerca e ao que encontro é limitada, pelo menos em primeira instância, a seguir caminhos abertos pelas imagens e discursos que circulam entre e dentro de nós. (CITTON, 2017: 131, tradução nossa)

Nossas escolhas, as modulações que operamos por meio dos pontos, objetos e eventos nos quais pousamos nossa atenção, são constituídas na articulação dessas imagens e discursos “que circulam entre e dentro de nós” e que geram efeitos materiais nas realidades. São os regimes de atenção que “enfeitam” os mundos. Esses encantamentos coletivos estão presentes na constituição dos mundos, definindo o que pode ser percebido e condicionando assim a atenção a seguir por determinados caminhos, que, no caso das periferias urbanas, por exemplo, têm como efeito a estigmatização das pessoas e comunidades, limitando suas condições de vida e suas possibilidades de construção do território.

Bibliotecas enfeitadas

Direcionando o olhar para as bibliotecas, podemos perceber vetores da atenção coletiva presentes nas ferramentas e práticas dos profissionais bibliotecários. Em comum com o Google, bibliotecários trabalham com a gestão da informação, preocupados principalmente com as formas de recuperá-la e acessá-la em um contexto histórico definido por muitos autores como “sociedades da informação”⁶. De fato, foi por inspiração direta no trabalho de bibliotecários, com seus sistemas de recuperação da informação (SRIs) e de avaliação da informação, como as bibliometrias aplicadas às bases de informações acadêmicas, que o Google e outros populares mecanismos de busca e curadoria de informações foram inicialmente estruturados.

As bibliotecas desenvolveram talvez os primeiros, certamente alguns dos mais antigos mecanismos de seleção, aglutinação, organização, acesso e disseminação do conhecimento escrito (CASAL, 2011). Fazem isso por meio de técnicas e ferramentas desenvolvidas para selecionar, analisar, descrever, avaliar, classificar, armazenar, disponibilizar e divulgar as coleções que gerenciam. Todas essas atividades constituem e são constituídas por práticas atencionais diversas e específicas, algumas mais ou menos automatizadas por caminhos – ou vetores – preestabelecidos, outras profundamente dependentes de um processo de imersão atenta a nuances que ligam o livro à comunidade que vai acessá-lo.

As políticas de desenvolvimento de coleções – que orientam os processos de avaliação, seleção, aquisição e descarte de livros – são informadas tanto pelo “perfil” determinado das comunidades que uma biblioteca atende, quanto por ou-

⁶ Termo utilizado para referir às transformações sociais da sociedade pós-industrial que operam a partir das tecnologias da informação. O campo tem como um de seus grandes teóricos – muito lido nos currículos de biblioteconomia – o sociólogo espanhol Manuel Castells.

tros critérios técnicos relacionados aos livros, tais como: escopo, atualidade, autoridade, relevância, qualidade, preço e estado físico. A atenção nesses processos segue por fluxos que também são direcionados por regimes atencionais.

Ao selecionar livros para compor coleções, a atenção dos bibliotecários é bifurcada: o foco se divide entre a necessidade percebida de potenciais frequentadores da biblioteca – geralmente pessoas vinculadas a uma instituição ou pertencentes a um determinado território geográfico – e as ferramentas que têm ao seu dispor para avaliar a relevância social dos livros para a composição das coleções: catálogos de outras bibliotecas, listas de editoras, bases de dados, resenhas e indicações. A percepção das necessidades da comunidade é profundamente dependente do envolvimento da equipe com o cotidiano, as formas de expressão e produção de conhecimento, os interesses e também os conflitos dessa comunidade.

O subcampo da Biblioteconomia denominado Estudos de Comunidades e Usuários apresenta um repertório de técnicas de pesquisa voltado a detectar necessidades informacionais, com o objetivo de direcionar os conhecimentos de organização e tratamento da informação para disponibilizar materiais relevantes em múltiplos suportes a uma determinada comunidade de usuários. Entretanto, salvo quando esses usuários são produtores de informações do mesmo tipo tratado pelas bibliotecas (publicações como artigos, livros, teses e dissertações ou documentos técnicos como laudos e relatórios), os saberes das comunidades são raramente levados em conta quando essas comunidades são “estudadas”. A naturalização da produção de conhecimento nos moldes e linguagem acadêmicas ou técnicas dificilmente é colocada em questão no cotidiano de profissionais bibliotecários.

A denominação “usuário de informação”, embora muito criticada na literatura da área (TANUS, BERTI e ROCHA, 2023), ainda é a convenção geral entre as equipes de bibliotecas ao referirem às pessoas que as frequentam e para as quais os serviços são projetados. É uma definição carregada da impressão de passividade e de um fluxo linear e unilateral, no qual a biblioteca fornece informação para alguém que a procura para um fim. Não comporta a complexa dinâmica de coprodução do conhecimento que ocorre mesmo no mais reservado ato de leitura. Tampouco contempla os membros de uma comunidade que não “fazem uso” da biblioteca, mas que poderiam se tornar frequentadores ou colaboradores. Com as comunidades o foco se amplia, mas ainda são em geral tomadas como grupo de potenciais “usuários”.

Geralmente, a atenção para determinar o “perfil” de uma comunidade dura apenas enquanto os estudos específicos para isso estão sendo aplicados, o que costuma acontecer na etapa inicial de planejamento e implantação da biblioteca e em atualizações periódicas desses estudos. Em geral, a caixa de ferramentas dos estudos de comunidades e usuários inclui o uso de instrumentos de diagnóstico quantitativos, como questionários com perguntas fechadas e semiabertas, e qualitativos, como entrevistas. As técnicas mais utilizadas e o enquadramento desses estudos são em geral emprestados da administração e sociologia clássicas⁷ e utilizados para determinar informações como: hábitos de leitura, preferências literárias, tempo disponível para leitura, atividades preferidas de lazer, escolaridade, renda familiar, ocupação, entre outras variáveis.

Na aplicação desses instrumentos, certas suposições sobre as pessoas respondentes são assumidas com frequência: que elas compartilham noções considera-

⁷ Esse enquadramento não ocorre sem problematização no campo da biblioteconomia, como mapeia o trabalho já citado de Tanus, Berti e Rocha (2023).

das comuns, como escalas, notas, frequências ou a importância de certos parâmetros sociais, entre outras. Por exemplo, ao propor uma questão sobre a importância dada à leitura por lazer na qual o respondente deve utilizar uma escala de importância de 0 a 10, se supõe que quem responde compartilha uma mesma noção aritmética de escala e de implicação no que a resposta sugere. Ou uma questão sobre gênero literário de preferência, cuja possibilidade de resposta consiste na marcação em uma lista predefinida de possibilidades, excluindo – ou condicionando, caso adote uma opção semiaberta do tipo “outros” – a possibilidade de formas não previstas de literatura como resposta. Ou ainda, no caso de uma entrevista, uma pergunta sobre necessidades informacionais que, por mais que esse conceito seja explicado de diferentes formas, supõe que a pessoa entrevistada tenha noção objetiva das informações que não possui e necessita ou que pode vir a necessitar. De tal modo, as possibilidades de expressão e registro de saberes fora dos formatos tradicionais, as complexas relações que se estabelecem entre comunidade e biblioteca e as transformações e deslocamentos dessas relações, interesses e perfis acabam não sendo percebidas ou registradas.

Todas essas questões fazem suposições que podem parecer bastante óbvias para quem elaborou o instrumento. No entanto, uma das principais marcas de um pensamento de mundo único é precisamente que as pressuposições sobre ele correm “abaixo do radar”, são aquelas suposições que parecem óbvias demais para serem explicitadas (LAW, 2015: 133). No caso de um questionário: soaria pedante “explicar” certas atitudes, competências e funcionamentos que se supõe serem de domínio comum, como as noções de escalas, mas essa suposição produz um tipo de “terraplanismo” ao determinar uma homogeneidade de compreensões às respostas obtidas.

Tais problemas podem até ser reduzidos ao se reconhecer os limites dos instrumentos em relação à diversidade do cenário estudado e pela adoção de algumas técnicas, como questões abertas dos questionários ou orientações para a atenção e mediação às respostas em uma entrevista, entretanto, não se estaria considerando o problema dos muitos mundos. A verve estatística – a redução de realidades complexas a amostras populacionais e indicadores – é uma das principais práticas de conhecimento produtoras de mundos únicos. Por mais que se reconheça suas limitações, as técnicas não têm controle nenhum sobre seus efeitos nos imaginários de quem “recebe” realidades através dos dados que tratam e das análises que fazem.

A redução de realidades operada pelas ferramentas dos estudos de usuários está profundamente relacionada à predominância, no trabalho e na formação bibliotecárias, de concepções focadas na gestão e nas atividades técnicas das bibliotecas e que objetificam a comunidade. O enquadramento da Biblioteconomia como uma das Ciências da Informação, embora produza importantes ferramentas para gestão de acervos e disseminação da informação, liga a disciplina a um paradigma representacionista do conhecimento, separando o trabalho dos bibliotecários em seus processos técnicos, tomados como altamente intelectuais, e relegando as relações com suas comunidades a um aspecto gerencial que, embora valorizado, ainda é comumente entendido como meio para alcançar um fim: a qualidade do sistema informacional.

Mesmo quando a atenção está nos “usuários de informação” e até em trabalhos que refletem um “olhar para o social”, com frequência transparece uma posição tutelar em relação aos frequentadores e às comunidades. O funcionamento da biblioteca, não raro, é assumido como provedor de um “acesso à cultura”, que irradiaria dos livros para os leitores, quase sempre entendidos como um grupo ou

subgrupo, mais ou menos homogêneo quanto a seus interesses. Esse “olhar” contribui para o direcionamento da atenção e impacta a seleção de materiais para a composição das coleções.

Até mesmo projetos de bibliotecas que objetivam a inclusão e a diversidade, não raro procuram apenas por identificações e caem assim na armadilha da “representação da diversidade”, o que, nas bibliotecas, pode significar a seleção e divulgação, prioritária ou exclusiva, de materiais específicos no mercado editorial, ou mesmo a aposta numa linha de “gestão da diversidade” que reproduz dispositivos meritocráticos, focada em “modelos de diversidade” que ficam estereotipados em relação aos mundos que vão encontrar, deixando muitas vezes invisíveis as singularidades locais e as interseccionalidades de raça, classe, gênero e sexualidade, reduzindo a percepção da multiplicidade de formas de ser e saber à alguns marcadores sociais pré-concebidos⁸ (ALVES e GALEÃO-SILVA, 2004).

– *Eu queria pegar um livro, mas não como aquela outra menina me deu outra vez. Ela disse: “a senhora PRECISA ler este livro! Tenho certeza de que vai gostar!” ... Moça, vou te contar que não entendi nem a primeira frase! E olha que eu tentei! Li umas 10 páginas e desisti. Era aquele livro novinho, sabe? Daquela moça famosa, “Jamilé”, acho que era o nome, uma que é escurinha tbm...*
– *a Djamila Ribeiro?*
– *Isso moça, a “Dijamile”! Sabe, acho que ela pensou que eu ia gostar só pq sou preta também... tem algum espírita ou evangélico aí? (Diálogo na biblioteca)*⁹

No diálogo acima os encantamentos da atenção ficam evidentes: a bibliotecária considerou uma indicação pertinente a partir de um enquadramento da frequentadora como uma mulher negra que, portanto, estaria interessada – pior: DEVERIA estar – na abordagem sobre feminismo e relações raciais da autora. A relevância e potencial contribuição do livro indicado não é a questão, mas sim a qualidade da relação entre bibliotecária e frequentadora, ou seja, a atenção que se estabeleceu no encontro entre os mundos de cada. No caso da primeira, a suposição de que a frequentadora se interessaria por um determinado livro apenas pelas faces mais superficiais de sua posição de raça e gênero desconsidera outras características mais sutis, como seu histórico de alfabetização e letramento, a relação que tem com as práticas de leitura e suas preferências pessoais quanto aos temas e estilos literários – tudo isso certamente também condicionado por suas experiências de raça, gênero e classe. Nesse caso, novamente a precariedade do envolvimento (atenção) no encontro implica na (re)produção de mundos únicos.

As políticas e instrumentos que orientam as atividades técnicas de classificação e atribuição de assuntos (indexação) são talvez a parte do ofício biblioteconômico que mais sofre direcionamentos por regimes atencionais hegemônicos. Quando bibliotecários falam em “classificação”, na relação com bibliotecas¹⁰, estão geralmente se referindo à atribuição de um assunto principal ao livro, que é descrito por uma notação que vai definir o seu “endereço” e “vizinhança” na estante. Esse processo está diretamente ligado à experiência de quem frequenta a biblioteca à procura de livros, produzindo um efeito imediato sobre os fluxos da atenção quando se circula pelos corredores entre as estantes.

⁸ Alves e Galeão-Silva (2004) fazem uma importante discussão de como as políticas de “gestão da diversidade”, importadas a partir de práticas de gestão corporativa estadunidense, minam as ações afirmativas ao inserirem elementos meritocráticos nas políticas relacionadas à diversidade, sem considerar as desigualdades estruturantes da realidade brasileira.

⁹ Narrativa ficcionada a partir de encontro presenciado em uma biblioteca comunitária.

¹⁰ Bibliotecárias e bibliotecários trabalham com diversas fontes de informação, plataformas, sistemas e suportes e em alguns cenários de atuação a conceituação e práxis de classificação adquire propriedades e nuances que distinguem a atividade do cotidiano do trabalho em bibliotecas.

Os sistemas de classificação mais utilizados em bibliotecas empregam o método decimal de notação de assunto. Os dois mais conhecidos são a Classificação Decimal de Dewey (CDD) e a Classificação Decimal Universal (CDU). Analisaremos os regimes atencionais produzidos pelo uso da CDD, a classificação decimal mais empregada no mundo. Desenvolvida pelo bibliotecário estadunidense Melvil Dewey em 1876, e atualmente em sua 23ª edição¹¹, a CDD foi a primeira grande classificação a utilizar o sistema decimal para organizar os livros de uma biblioteca por assunto nas estantes.

Seu sistema básico consiste na subdivisão do conhecimento humano em 10 classes gerais, numeradas de 0 a 9. O primeiro dígito da notação corresponde à classe principal, que é então subdividida hierarquicamente em seus assuntos mais específicos, a partir do segundo dígito. Assim temos, nas classes principais e nas subdivisões para literatura (classe 8):

- Classes principais:
 - **000** Ciência da Computação, Informação e obras gerais
 - **100** Filosofia e Psicologia
 - **200** Religião
 - **300** Ciências sociais
 - **400** Línguas
 - **500** Ciência
 - **600** Tecnologia
 - **700** Artes e Recreação
 - **800** Literatura
 - **800** Literatura, retórica e crítica
 - **810** Literatura estadunidense em inglês
 - **820** Literatura inglesa em inglês
 - **830** Literatura alemã e afins
 - **840** Literatura francesa e afins
 - **850** Literatura italiana, romena e afins
 - **860** Literatura portuguesa e espanhola
 - **870** Literatura latina
 - **880** Literatura grega clássica e moderna
 - **890** Outras literaturas
 - **890** Literaturas de outras línguas específicas e famílias linguísticas
 - **891** Literaturas indo-europeias orientais e celtas
 - **892** Literaturas afro-asiáticas
 - **893** Literaturas afro-asiáticas não semitas
 - **894** Literaturas das línguas altaica, urálica, hiperbórea e dravídica; literaturas de línguas diversas do sul da Ásia
 - **895** Literaturas do Leste e Sudeste Asiático
 - **896** Literaturas africanas
 - **897** Literaturas de línguas nativas norte-americanas
 - **898** Literaturas de línguas nativas sul-americanas
 - **898.323** Literatura Quechua
 - **898.324** Literatura aimará
 - **898.372** Literatura Shuar
 - **898.3822** Literatura Guarani
 - **898.3832** Literatura Tupí
 - **898.39** Literatura Arawak
 - **898.72** Literatura Mapudungun (Mapuche)
 - **898.9** Literatura Warao

¹¹ Editada pela OCLC. Disponível em acesso restrito (assinatura) em: <https://dewey.org/>.

- **899** Literaturas de línguas não austronésias da Oceania, de línguas austronésias, de línguas diversas
- **900** História e geografia.

Após as subdivisões do assunto, o número pode ser composto utilizando as tabelas auxiliares (T1-T6) que indicam subdivisões padronizadas de forma, área geográfica, autoria, linguagem, grupos étnicos e nacionais, e línguas (idiomas).

No exemplo dado, vemos as subdivisões da literatura (classe 8), outras literaturas (89), até as literaturas de línguas nativas sul-americanas (898), subdivisão na qual se encontra a literatura Guarani (898.3822), sem maiores desenvolvimentos.

Podemos comparar a atenção dispensada à literatura Guarani¹² na CDD observando outra subdivisão das literaturas, 81 Literatura estadunidense em inglês:

- **810** Literatura estadunidense em inglês
 - **811-818:1** Período colonial, 1607-1776
 - **811-818:2** 1776-1829
 - **811-818:3** 1830-1861
 - **811-818:4** 1861-1899
 - **811-818:5** 1900-1999
 - **811-818:6** 2000-
 - **811-818:(3)** Período colonial até 1867 no Canadá
 - **811-818:(4)** 1867-1899 no Canadá
 - **811-818:(5)** 1900-1999 no Canadá
 - **811-818:(6)** 2000 até o presente no Canadá
 - **811** Poesia estadunidense em inglês
 - **812** Drama estadunidense em inglês
 - **813** Ficção estadunidense em inglês
 - **814** Ensaios estadunidenses em inglês
 - **815** Discursos estadunidenses em inglês
 - **816** Letras estadunidenses em inglês
 - **817** Humor estadunidense e sátira em inglês
 - **818** Escritos diversos estadunidenses em inglês
 - **819** Literaturas estadunidenses em inglês que não requerem ênfase local

É possível perceber que a literatura estadunidense ocupa um lugar de destaque na CDD, sendo a primeira subdivisão das literaturas por línguas específicas e também recebendo um olhar aprofundado para seus períodos históricos, gêneros, formas e locais. Outras literaturas que ocupam a mesma região geográfica, como a literatura Navajo (897.26), Cherokee (897.557) e Dakota (897.5243), dividem a subclasse “outras literaturas” (89) com as produções literárias de povos originários (línguas nativas) de todo o planeta, além das literaturas africanas, asiáticas e da Oceania, sem nenhuma especificação quanto à complexidade de suas formas, gêneros e história.

As subdivisões de todas as classes principais da CDD refletem a centralidade da experiência de mundo anglófona estadunidense. Nesse sentido, a Religião (classe 2) é especialmente problemática, apresentando sete subdivisões primárias para a Bíblia (22) e o cristianismo (23 a 28) e uma única para todas as “outras

¹² A complexidade da literatura Guarani pode ser acessada quando atentamos para importância dada por esse povo originário da América do Sul à palavra. A expressão *nhe'ẽ porã* (belas palavras), para os Guarani Mbya, é composta por *Nhe'ẽ* – espírito, sopro, vida, palavra, fala; e *porã* – belo, bom. “Juntos, os dois vocábulos significam “belas palavras”, “boas palavras” – ou seja, palavras sagradas que dão vida à experiência humana nesta terra” (Museu da Língua Portuguesa, [s.d.]).

religiões”, aglutinadas na classe 29, que começa com as religiões clássicas gregas, romanas, germânicas, indianas, o judaísmo e o islamismo e termina com a subdivisão 299, denominada: “Religiões não previstas em outro lugar”. Esse é o espaço destinado a todas as cosmopercepções, crenças, religiões e espiritualidades indígenas, asiáticas e africanas. Mais fundo nas subdivisões encontraremos os sistemas religiosos aborígenes (299.9215), junto às crenças dos antigos sumérios (299.9295).

O resultado dessa composição é uma narrativa de mundo único, uma proposta de organização do conhecimento a partir dos referenciais de um único lugar que se impõe sobre todos os outros como “universal”. Quando esse esquema organiza estantes em bibliotecas no Brasil e outros lugares do sul global cria uma história desvinculada do território, que apresenta o acervo e seus temas reforçando um modo de conhecer hegemônico, descompromissado com as formas locais de saber. Essa história é enatuada sempre que alguém acessa o acervo.

A atenção de quem caminha entre as estantes a procura de um livro é enfeitada pela classificação. Nas prateleiras, conversas vão surgindo a partir das lombadas dos livros com seus títulos e autores. A atenção encantada por uma classificação que use a CDD pode, por exemplo, levar à impressão de que a espiritualidade aborígine estaria relegada a um passado distante, como as antigas religiões sumérias, por colocar juntos na estante os livros sobre esses temas. A exclusão, das classes principais, de sistemas de conhecimento “não previstos em outro lugar”, também induz a função atencional de valoração a avaliar os assuntos que ficam fora dos holofotes como menos importantes ou pouco desenvolvidos. Mesmo quando utilizada em bibliotecas estadunidenses, essa classificação promove o apagamento da existência de mundos presentes naquele território e que estão fora da hegemonia anglófona, como no caso das literaturas Dakota, Cherokee e Navajo.

Bibliotecas comunitárias e seus contrafeitiços da atenção

Não são poucas as adaptações feitas para responder a esses problemas nas classificações. Uma forma é a ocupação crítica da CDD, como a proposta por Tania Schafer-Bostock, aborígine dos povos Mununjali e Bundjalung, bibliotecária e arquivista nos territórios ocupados pela Austrália. Seu projeto Wantima – palavra que na língua Yugarabul significa “erguer-se” – é por ela assim definido:

Wantima é sobre “Levantar-se” depois de ser empurrado e derrubado e se recuperar após cada golpe, para receber outro golpe e continuar recebendo golpes mesmo em uma batalha perdida pelo que você sabe que é certo. Quero mudar o sistema de bibliotecas para incluir questões de bibliotecas indígenas, como adicionar Imigração Indígena à Classificação Decimal de Dewey ou demonstrar minha ideologia do Campo dos Sonhos de “se você construir, eles virão”. Wantima é o alicerce para uma presença online a ser seguida pelas instituições de informação. (SCHAFER-BOSTOCK, 2020: s/p - tradução nossa)

A autora está preocupada com o acesso das comunidades aborígenes à própria história, guardada por instituições culturais – bibliotecas, museus, arquivos e galerias – situados nos centros urbanos colonizados, em geral inacessíveis às comunidades e organizadas de acordo com a visão de mundo e de território dos colonizadores. Como vimos com Helen Verran e John Law, a divisão colonial do território australiano se deu a partir da doutrina *Terra Nullius*, que supunha não haver nada nem ninguém na posse das terras australianas. Tania denuncia que as

formas de organização e as prioridades de difusão e acesso das bibliotecas australianas atuam de forma similar, reproduzindo a *Terra Nullius* sobre a história e modos de vida aborígenes.

Para responder a isso, propõe o que chama de ideologia do Campo de Sonhos, entendida amplamente como um ajuste das temporalidades que organizam o território australiano. Os aborígenes referem-se a si mesmos como Sonhadores (*Dreamers*), e contam o tempo do mundo dividido entre o “tempo do sonho” (*dreamtime*), que vai de 100.000 antes da era comum, até a época da invasão colonial europeia, contada a partir de 1.400 da nossa era. Desse modo, Tania busca retomar a história dos Sonhadores e do tempo do sonho, questionando o modo como a história da imigração e do assentamento dos povos originários australianos é contada e faz isso na forma como classifica e organiza os acervos nas bibliotecas de comunidades aborígenes.

Ela aponta como, na CDD, a classe 99, “História de Outras Áreas”, inclui os povos da Oceania moderna (990, 993-995), Polinésia (996), Ilhas do Atlântico (997), Ilhas do Ártico e Antártica (998), e a absurda subdivisão “Mundos Extra-terrestres” (999), mas não reconhece a história dos povos aborígenes.

Sua proposta é ocupar um número deixado vago na CDD, 992, para desenvolver a classe que chama de “Imigração da Humanidade”, subdividida pelos povos indígenas de todos os continentes, desenvolvendo especificamente as subdivisões de 992.2 “Oceania Indígena”, com toda a complexidade da ocupação territorial do continente por seus povos originários.

O que efetivamente acontece ao aplicar a nova classificação é um deslocamento da atenção que torna visível a organização territorial e temporalidade dos Sonhadores. Como exemplo, Tania menciona a classificação de materiais sobre os povos que habitam o Estreito de Torres (na nova classificação 992.2101), no estado de Queensland, na Austrália. Pelas subdivisões superficiais e descuidadas da CDD, os livros acabavam ficando nas prateleiras sobre a Papua-Nova Guiné, pela proximidade geográfica e cultural.

Ao serem deslocados pela nova classificação, os livros, em seus novos lugares nas estantes, produzem um contrafeitiço atencional tanto sobre a percepção da equipe envolvida nas atividades de classificação, quanto sobre quem se movimenta pelo acervo. Os mundos dos povos que habitam o Estreito de Torres passam a agenciar os debates na estante. Não ficam mais espalhados nas prateleiras que contam a história pelo olhar do colonizador; nem os modos de vida e a espiritualidade dos Sonhadores estão mais associados aos de povos da antiguidade histórica: passam a compor uma paisagem e um campo de práticas que se torna disponível ao leitor atento que percorrer essas estantes.

Além das classificações que adaptam e ocupam, produzindo fissuras nos mundos hegemônicos reproduzidos na CDD, há aquelas que abandonam completamente esse instrumento e desenvolvem suas próprias ferramentas de organização de acervos, junto com suas comunidades. Adotada por diversas bibliotecas comunitárias brasileiras, a Classificação por Cores, desenvolvida por Cida Fernandez ao longo de seus mais de 30 anos de trabalho como bibliotecária e ativista, também produz contrafeitiços que deslocam os encantamentos hegemônicos da atenção:

O sistema de classificação por cores para a literatura de ficção e poesia, ordenado com dicionário e procedimentos controlados e orientados por um manual técnico, é o resultado de mais de 20 anos de estudos sobre organização de acervos literários e formação de leitores, realizados por Cida Fernandez, bibliotecária do CCLF, junto a bibliotecas de organizações comunitárias e escolares. [...] Entendemos que esse é um grande ganho que foi incorporado no cotidiano das BCs. As tarefas que envolvem a organização

e tratamento do acervo são realizadas de maneira colaborativa por mediadores de leitura e gestores, com apoio de bibliotecários. (FERNANDEZ *et al.*, 2018: 45–6)

Buscando um sistema de classificação intuitivo, que possa ser facilmente reconhecido e utilizado na navegação da biblioteca pelos interagentes das BCs – que muitas vezes são crianças e adultos que não sabem ler –, Fernandez desenvolveu um sistema que identifica os gêneros literários, assuntos e outros aspectos dos livros – como o foco ou não em ilustrações, a autoria e a indicação de temáticas afirmativas – fornecendo uma ferramenta que, além de navegada, pode ser cogerida pela própria comunidade, com o acompanhamento de um bibliotecário. Nas bibliotecas comunitárias, as atividades de organização do acervo costumam ocorrer com a participação de pessoas da comunidade, mediadores de leitura, e outras, não somente nos mutirões iniciais de formação de acervo, mas continuamente, à medida que as coleções crescem ou são reavaliadas.

Por ser um sistema de classificação, ele precisa qualificar o título, diferenciá-lo dos demais, mostrar semelhanças e dar orientações para os leitores. Ele foi desenvolvido para superar as dificuldades dos mediadores e do público, possibilitando que tenham maior contato com os livros e que saibam mais sobre eles. (SISTEM, 2017: s/p)

O sistema utiliza fitas de cetim coloridas que são fixadas à lombada do livro com fita adesiva. As cores da primeira identificam o tipo de público para o qual o livro é indicado: adulto, infantil ou juvenil. A segunda informa o gênero literário. Uma marcação em caneta faz a notação de autor, formada pelas iniciais do sobrenome do autor principal e do título do livro.

A simplicidade da Classificação por Cores, em relação aos sistemas decimais de classificação, pode levar uma atenção apressada a supor que se trataria de um sistema menos complexo que esses últimos. Entretanto, é justamente na simplicidade da apresentação dessa classificação que reside sua maior complexidade e potência: possibilitar que as singularidades locais possam se envolver e definir suas próprias formas e prioridades para a organização do acervo. Assim, no lugar de propor um tratamento “universal” e estagnado dos temas que compõem o pluriverso de interesses das comunidades, mantém propositalmente essa composição aberta e mutante. Como nos conta Cida Fernandez:

É um sistema simples, mas que tem uma lógica que precisa ser respeitada, com regras definidas. Qualquer pessoa memoriza com muita facilidade o sentido das cores e sua sequência. Muita gente pensa que os códigos com cores são apenas para criança, mas não! Estamos em comunidades onde as pessoas têm pouco acesso ao livro e à leitura, têm uma formação leitora muito deficitária, então organizando assim, quebramos essa dificuldade que os adultos que não são alfabetizados têm em procurar saber como se organizam os livros, onde procuram o livro, de que jeito podem fazer. (FERNANDEZ, 2022: 75)

A Classificação por cores, de tal modo, é um sistema que funciona integrado às ações de enraizamento comunitário das bibliotecas e se caracteriza por uma abertura à gestão compartilhada do acervo. Sua operação se aproxima muito mais de uma escuta da comunidade sobre os modos de navegar no acervo e de uma co-sintonização desses modos com as forças e singularidades presentes no território. É comum nos mutirões e momentos cotidianos nos quais a atividade de catalogação do acervo é realizada, que conversas sobre a classificação de um ou outro livro levem as pessoas envolvidas a pensar sobre o acervo e a comunidade e experimentar a sensação de pertencimento característica do processo de enraizamento no território, ou mesmo levantar e debater problemas da comunidade iniciando pela discussão sobre a classificação mais adequada de um livro. O contrafeitiço aqui

não apenas torna perceptíveis mundos antes invisibilizados em relações hierárquicas de poder; também favorece o envolvimento e o pertencimento comunitário.

Conclusão

De tal modo, tanto as políticas de desenvolvimento de coleções, quanto de classificação, produzem e reproduzem feitiços atencionais que condicionam a experiência de quem frequenta as bibliotecas, selecionando quais livros, histórias e mundos estarão presentes no acervo e como serão acessados. Outras atividades técnicas bibliotecárias, como o serviço de referência, os planos de divulgação do acervo e as atividades culturais realizadas, adicionam camadas atencionais que podem reforçar ou não essa canalização da atenção na experiência de quem busca um livro para ler ou procura uma biblioteca para estudar.

Os regimes atencionais de mundos únicos canalizados pelas formas de composição e organização dos acervos revelam a carência de cuidado e atenção à heterogeneidade de saberes e experiências das comunidades e acabam por desenvolver políticas, acervos e serviços que dificultam a emergência do território biblioteca-comunidade e contribuem para a monocultura dos saberes, na perspectiva de um mundo único, baseada quase exclusivamente no cânone moderno-colonial: a literatura e artes brancas e europeias ou europeizadas

Embora os regimes atencionais hegemônicos funcionem como encantamentos amplificados pelas mídias e instituições, condicionando as possibilidades das atenções dos sujeitos, não são blocos monolíticos impermeáveis. Quando encontram a organização da vida nos diferentes mundos-territórios, adaptações são produzidas, tensões e resistências emergem na experiência comunitária apontando para a coexistência nada pacífica entre esses regimes e aquelas formas da atenção que re-existem nas comunidades.

É na retomada das histórias e modos de vida locais, pelo envolvimento e cultivo de uma atenção aberta à afetação no/com o território e suas forças constituintes que bibliotecas podem lançar contrafeitiços da atenção que favoreçam a re-existência de suas comunidades.

Recebido em 29 de maio de 2023.

Aceito em 1 de agosto de 2023.

Referências

- ADICHIE, Chimamanda Ngozi. *O perigo da história única*. Oxford: TedGlobal, 2009. Gravação de vídeo, (18'33").
- ALVES, Mario Aquino; GALEÃO-SILVA, Luis Guilherme. A crítica da gestão da diversidade nas organizações. *Revista de Administração de Empresas*, 44: 20–29, 2004.
- CASAL, Celvio Derbi. *A biblioteca universal: uma história do ideal da acumulação de conhecimento*. Trabalho de Conclusão de Curso, Biblioteconomia, UFRGS, 2011.
- CITTON, Yves. “Attention agency is environmental agency”. In: DOYLE, Wad-dick; RODA, Claudia (orgs.). *Communication in the era of attention scarcity*. Cham: Palgrave Macmillan, 2019.
- CITTON, Yves. *The ecology of attention*. Cambridge, UK: Polity, 2017.
- CRARY, Jonathan. *Suspensões da percepção: atenção, espetáculo e cultura moderna*. São Paulo: Cosac Naify, 2013.
- FERNANDEZ, Cida. Bibliotecas comunitárias. *Revista Eletrônica da ABDF*, 6 (1): 61–81, 2022.
- FERNANDEZ, Cida; MACHADO, Elisa; ROSA, Ester. *O Brasil que lê: Bibliotecas comunitárias e resistência cultural na formação de leitores*. Olinda: CCFL; RNBC, 2018.
- INGOLD, Tim. “From the Transmission of Representations to the Education of Attention”. In: WHITEHOUSE, Harvey (org.). *The debated mind: evolutionary psychology versus ethnography*. New York; Abingdon: Routledge, 2020. pp. 113–154.
- KASTRUP, Virgínia; CALIMAN, Luciana. *A atenção na cognição inventiva: entre o cuidado e o controle*. Porto Alegre: Fi, 2023.
- LAW, John. What’s wrong with a one-world world? *Distinktion: Journal of Social Theory*, 16 (1): 126–139, 2015.
- MUSEU DA LÍNGUA PORTUGUESA. *Nhe’ë Porã: Memória e Transformação*.
- SCHAFFER-BOSTOCK, Tania. *Wantima*. [S. l.], 2020.
- SISTEMA DE CLASSIFICAÇÃO POR CORES PARA DEMOCRATIZAÇÃO DO ACESSO AO LIVRO. [s. l.], 2017. Site Institucional.
- STENGERS, Isabelle; SAVRANSKY, Martin. Relearning the art of paying attention: a conversation. *SubStance*, 47 (1): 130-145, 2018.
- TANUS, Gabrielle; BERTI, Ilemar; ROCHA, Janicy. Em cena os usuários e os sujeitos informacionais: um olhar para os estudos de usuários e para as práticas informacionais. *Perspectivas em Ciência da Informação*, 27: 146-166, 2023.
- VARELA, Francisco J.; THOMPSON, Evan; ROSCH, Eleanor. *The embodied mind: cognitive science and human experience*. Edição revisada. Cambridge, Massachusetts: MIT Press, 2016.

Refúgios, ressurgências e entre-possessões da atenção com o Maracatu de baque virado

Mariana Avillez¹
Virgínia Kastrup²

Universidade Federal do Rio de Janeiro

Resumo: O objetivo do presente estudo é analisar a manifestação do maracatu de baque virado a partir dos estudos da atenção, considerando a dimensão coletiva e ecológica dos fenômenos atencionais. A partir de um percurso cartográfico como método de pesquisa-intervenção com o campo do maracatu – território de pesquisa habitado por uma das autoras na posição de pesquisadora-batuqueira – analisamos algumas qualidades da atenção pensadas a partir das noções de ressurgência, refúgio e entre-possessão. Como conclusão, sugerimos que o exercício dessas diferentes qualidades atencionais são tecnologias contrafeiteiras frente às operações de expropriação características do capitalismo-colonial.

Palavras-chave: atenção; ecologia da atenção; maracatu de baque virado; refúgio; ressurgências; entre-Possessão.

¹ Doutoranda em Psicologia na Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ).

² Possui graduação em Psicologia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (1979), mestrado em Psicologia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (1984), doutorado em Psicologia Clínica pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (1997) e pós-doutorado no LENA - Neurosciences Cognitives et Imagerie Cérébrale UPR 640 / CNRS - Centre National de la Recherche Scientifique, Paris (2002) e Laboratoire Brigitte Frybourg - CNAM - Conservatoire National des Arts et Métiers, Paris (2010). É Professora Titular da Universidade Federal do Rio de Janeiro e professora do Programa de Pós-graduação em Psicologia da Universidade Federal do Rio de Janeiro.

Refuges, resurgences and between-possessions of attention with the Maracatu de baque virado

Abstract: The present study aims to analyze the manifestation of the *maracatu de baque virado* through the studies of attention, considering the collective and ecological dimension of the attentional phenomena. From a cartographic process as a research-intervention method with the maracatu field – a research territory inhabited by one of the authors in the position of participant researcher – we analyze some qualities of attention based on the notions of refuge, resurgence and in-between possession. As a conclusion, we suggest that the exercise of these different attentional qualities are counterspell technologies against the operations of expropriation characteristic of colonial-capitalism.

Keywords: attention; maracatu de baque virado; refuge; resurgence; between-possession.

Refugios, resurgimientos y entre-posesiones de la atención con el Maracatu de baque virado

Resumen: El objetivo del presente estudio es analizar la manifestación del maracatu de baque virado a partir de los estudios de atención, considerando la dimensión colectiva y ecológica de los fenómenos atencionales. A partir de un recorrido cartográfico como método de investigación-intervención con el campo del maracatu – territorio de investigación habitado por una de las autoras en la posición de investigadora-participante – analizamos algunas cualidades de la atención a partir de las nociones de refugio, resurgimiento y entre-posesión. Como conclusión, sugerimos que el ejercicio de estas diferentes cualidades atencionales son tecnologías contrahechiceras frente a las operaciones de expropiación características del capitalismo-colonial.

Palabras clave: atención; maracatu de baque virado; refugio; resurgimientos; entre-posesión.

Na atualidade, vivemos coletivamente tempos de acirramento das operações de desconexão produzidas pelo capitalismo – produção de pandemias como resultado do progresso, acúmulos exorbitantes de riqueza e aumento exponencial da desigualdade, ampliação das devastações ambientais, culturais e populacionais. O individualismo enfatiza a desconexão, produzindo des-envolvimentos e des-vinculações. Desmembrar ao máximo as relações que nos constituem, para, no lugar delas, instaurar o individualismo e a mediação pelo mercado, eis uma das operações do capitalismo. Este sistema atua de maneira a que não prestemos atenção aos efeitos devastadores produzidos em nome do progresso, às relações que nos constituem e efetivamente nos alimentam. Ao mesmo tempo em que o capitalismo expropria e extingue – espécies, práticas, povos, rios, conhecimentos, formas de vida –, esvaziando as relações do mundo, ele produz uma plethora informacional, uma hiperconectividade e um consumo insaciável, bem como demandas atencionais e de recursos vitais em escala infinitesimal.

Nas plantations – tecnologia de simplificação intencional dos ecossistemas visando a produção de ativos, característica do antropoceno –, os organismos são privados de suas relações multiespecíficas produtoras de mais vida em suas vidas, da mesma maneira, a atenção no capitalismo é expropriada da legitimidade (e direito) de suas relações multitemporais e pluri-intensivas. A pausa, a concentração, a gestão da própria flutuação, a distração, a abertura, são gestos atencionais cada vez menos estimulados pelos circuitos do capital. Demanda-se foco e uma constante prontidão em estado de alerta, sem o reconhecimento da importância dos movimentos atencionais da distração. Cria-se com isso o contrassenso de tentar estabilizar o que possui uma natureza movente (VERMERSCH, 2002a, 2002b; KASTRUP, 2015), colaborando na produção de uma atenção dispersa: uma incessante avidez por novidade, sem duração, sem concentração e sem espessura temporal, que concorre, enfim, para a precarização das experiências do viver.

Fazendo frente aos massivos blocos de expropriação promovidos pelo capitalismo, a atenção surge como território em disputa, podendo tanto ceder às velocidades e incessantes vetores que vampirizam a nossa atenção quanto fazer bifurcar essa temporalidade, produzindo outras tantas velocidades para o existir, possibilitando a desaceleração e criando espessura e densidade na experiência.

O objetivo do presente estudo é analisar a manifestação do maracatu de baque virado a partir dos estudos da atenção, considerando a dimensão coletiva e ecológica dos fenômenos atencionais. A partir de um percurso cartográfico como método de pesquisa-intervenção com o campo do maracatu – território de pesquisa habitado por uma das autoras na posição de pesquisadora-batuqueira – analisamos algumas qualidades da atenção pensadas a partir das noções de resurgência, refúgio e entre-posseção.

Expropriação atencional e ecologia da atenção

A expropriação é um modo de operação do capitalismo que reivindica para si o direito de posse privada sobre os recursos vitais, para deles extrair sua maior valia. O capitalismo, nos diz a filósofa belga Isabelle Stengers, “não apenas explora, mas expropria: ele captura práticas e inteligências coletivas e as redefine a seu modo pela destruição e a apropriação” (STENGERS, 2015b: 6). Os *enclosures* são um exemplo de uma das primeiras práticas de expropriação feitas pelo capitalismo, são os cercamentos de campo que tiveram início no século XIII na Inglaterra, fazendo com que as terras que possuíam uso coletivo comum, as *Commons*, fossem cercadas e privatizadas para que delas se extraísse um lucro máximo para o capital. O valor de troca suplanta o valor de uso e a inteligência coletiva das práticas é desmobilizada, o direito de propriedade se torna sinônimo de direito de exploração abusiva (PIGNARRE e STENGERS, 2005; STENGERS, 2015a; 2015b). As pessoas foram retiradas dos seus territórios, expropriadas dos seus modos de vida, tornando-se vulnerabilizadas e empobrecidas na cidade. Essa operação, que teve início dentro dos próprios territórios europeus, seguiu sendo replicada nos empreendimentos coloniais de expansão do capitalismo, mantendo ativa sua operatória até hoje.

A operação da expropriação é a de criar desconexões. Perde-se as ligações com os territórios existenciais, os modos de fazer e viver; expropriações da memória, dos passados dos povos, de saberes diversos. Expropriar o passado é produzir um apagamento dos processos, sendo também uma expropriação do presente e do futuro, tornando raras as virtualidades do agora – dos conhecimentos, dos modos de fazer, de perceber e de sentir. É a produção de uma vulnerabilização da vida para a qual nos tentam fazer crer que “não há outra alternativa”³. São as alternativas infernais: um conjunto de situações formuladas de tal maneira que não nos deixam outra escolha senão a resignação, produzindo uma morte da escolha política e do direito de pensar coletivamente o futuro (PIGNARRE e STENGERS, 2005; STENGERS, 2015b). A vida passa a ser constrangida em um estado compulsório de alerta, em um trefismo funcional, levando a uma expropriação da imaginação, do devir, do movimento e da atenção. A operação feita pelo capitalismo é uma expropriação atencional.

Compreendendo que a atenção é um recurso finito, limitado, por não ser possível prestar atenção a todas as coisas ao mesmo tempo e nem por longos períodos, a lógica de uma economia da atenção (LANHAM, 2006; FRANK, 2014; BECK e DAVENPORT, 2001) busca – das mais criativas e sedutoras maneiras – a captura e a monetização da atenção por compreender que se trata da condição de possibilidade para o consumo das mais diversas mercadorias. Opera-se, assim, um movimento de expropriação das potências atencionais, restringindo-as a temporalidades e espacialidades que fiquem à serviço dos fluxos de capital.

Alguns dos regimes atencionais mais valorizados e explorados em nossa contemporaneidade são aqueles da vigilância, do controle e da hiperfocalização, produzindo como um dos seus efeitos a dispersão. A dispersão consiste em um repetido deslocamento do foco atencional, uma mudança incessante de objetos sem que haja um repouso consistente e uma duração – tal como é estimulado pela barra de rolagem das redes sociais. A dispersão impossibilita a concentração, sendo movida por uma certa avidez de novidade, impedindo a espessura temporal

³ Expressão que virou um slogan político através do discurso da primeira-ministra britânica Margaret Thatcher em pronunciamento em 1980, ao defender não haver alternativas às leis do mercado, ao capitalismo e ao seu governo. “There is no alternative”, expressão conhecida pelo acrônimo TINA.

e uma consistência da experiência (KASTRUP e CALIMAN, 2023). A concentração não é o mesmo que focalização, podendo haver concentração sem foco, como é o caso da prática de meditação (VARELA, THOMPSON e ROSCH, 1993), assim como pode haver focalização sem concentração, como é o caso do gesto atencional da dispersão.

Quando a atenção é frequentemente associada à focalização, a distração costuma ser tomada como o seu oposto, como um regime de falta de atenção. Diferentemente da dispersão, a distração possui uma função importante nos processos atencionais. Segundo o neurologista Jean-Philippe Lachaux (2013), uma boa atenção é aquela fluida, e não rígida, sendo uma atenção que consegue gerir sua própria flutuação, deixando-se capturar de tempos em tempos. Alguns autores como Yves Citton (2014) e Jean-Philippe Lachaux (2013) consideram a distração como portando potenciais emancipatórios, de abertura frente ao estabelecido. A distração pode permitir que o imprevisto e o diverso – em nós e ao nosso redor – participem e tenham lugar na nossa rede atencional. Entendida desta maneira a distração não é sinônimo de desatenção, mas sim de uma errância, de um vaguear que escapa ao foco da tarefa para a qual é convocada. O distraído é alguém cuja atenção se encontra em outro lugar, que pode encontrar algo que o toque e mobilize, mesmo sem buscar. Nesse sentido, a distração comporta um tônus atencional de abertura, que vagueia, podendo pousar e durar em diferentes experiências que surgem.

Yves Citton (2014) afirma que a nossa atenção é o campo de batalha onde o que está em disputa é a nossa submissão cotidiana e nossas insurreições por vir. Em oposição a uma economia da atenção, Citton falará em termos de uma ecologia da atenção, situando-a enquanto um fenômeno coletivo e não mais de origem estritamente individual, como costumeiramente a atenção é tratada. Em uma eco-lógica da atenção, trata-se de compreender como as práticas coletivas produzem os regimes atencionais individuais. Neste sentido, a noção de atenção conjunta é abordada enquanto parte de uma ecologia da atenção, sendo um fenômeno essencialmente coletivo: “eu’ só presto atenção a isso que *nós* coletivamente prestamos atenção” (CITTON, 2014: 39). A atenção a algo é um fenômeno de partilha, prestar atenção a algo é já interagir e é produzir valor. Opera-se por uma dinâmica circular: valoriza-se àquilo a que se presta atenção e se presta atenção àquilo que se valoriza, esta dinâmica poderá ser um círculo tanto vicioso quanto virtuoso. Um ecossistema atencional é definido por Citton (2014) como possuindo “mil folhas” da atenção, numa co-existência de múltiplos gestos atencionais e níveis de atenção – coletiva, conjunta e individuante – em composição com uma rede heterogênea de elementos que agem, produzindo complexos planos de atenção que se afetam e interpenetram mutuamente.

Circularidades, refúgios e ressurgências com o Maracatu de baque virado

“Maracatu é trovão!”, dizia Naná Vasconcelos, músico, percussionista brasileiro (QUE BAQUE É ESSE?, 2010). O maestro César Guerra Peixe nos diz de uma pressão sonora massiva e de um modo “necessariamente impetuoso de tocar” (GUERRA PEIXE, 1981: 26), referindo-se, assim como Naná, aos maracatus nação, também chamados por Guerra Peixe de maracatus de baque virado. Eles nos falam de uma manifestação cultural urbana, afro-indígena brasileira, fortemente presente na região metropolitana de Recife. Dentre algumas das vincula-

ções institucionais e históricas presentes nos maracatus, estão as associações feitas com as coroações dos reis do congo e as irmandades negras católicas, havendo também fortes vinculações com as religiões de terreiro como os candomblés, os xangôs, assim como as encantarias, juremas, umbandas e outras configurações religiosas. Com Guerra Peixe é cunhada uma distinção entre os “maracatus nação” – também chamados “maracatus de baque virado” – e os “maracatus de baque solto” – também chamados “maracatus de orquestra”, “maracatu rural”, ou ainda “maracatus de trombone” (GUERRA PEIXE, 1981). São denominados maracatus de baque virado e maracatus nação, aqueles aos quais se atribui conexão às coroações dos reis do congo, sendo tocados com instrumentos e ritmos específicos nas áreas urbanas e metropolitanas de Recife, com caráter comunitário e vinculações religiosas (IPHAN, 2012).

Realizado por meio de um cortejo, o maracatu é composto por um conjunto musical percussivo, denominado batuque e por uma corte real formada por diferentes presenças performativas: rainha e rei carregando cetros e espadas, catirinas, baianas ricas, damas-do-paço carregando as calungas (ou bonecas) portadoras do axé de cada maracatu-nação, lanceiros, arriamar ou caboclo de pena, entre outros. O batuque é comandado por um mestre ou mestra de apito, sendo composto por alguns instrumentos: os tambores presentes em diferentes tamanhos chamados de bombos (ou alfaias), as caixas e taróis, o gonguê, os mineiros (ou ganzás) e alguns grupos utilizam também os *agbês* (ou *xequerês*) e os timbaus. Cada nação de maracatu tem suas tradições e invenções, podendo ser encontradas entre elas diferenças e semelhanças. No decorrer das décadas 1980, 1990 e início dos anos 2000 toma curso o que Ivaldo de França Lima, historiador e antigo mestre do Maracatu Nação Cambinda Estrela, chamou um “momento favorável” para os maracatus (LIMA, 2005: 127). Muitas nações que estavam extintas ou em vias de extinção voltam a se estabelecer, outras novas são criadas e muitos grupos percussivos de maracatu surgem em diferentes centros urbanos do Brasil e do mundo (MIRA, 2009).

Os maracatus surgem quando culturas africanas em diáspora confluem (SANTOS, 2015) em solo brasileiro junto a culturas indígenas unidas sob as relações de opressão e exploração produzidas pelo empreendimento colonial europeu de acumulação primitiva de capital. Nesse contexto surgem os maracatus envolvidos em inúmeras negociações que possibilitaram a sua existência, chegando aos dias atuais. Com Antônio Bispo dos Santos, falamos em confluências, o modo de fazer dos rios: “a relação de convivência entre os elementos da natureza que nos ensina que nem tudo que se ajunta se mistura” (SANTOS, 2015: 89). Nas confluências há uma composição, uma aliança entre vidas que garante a continuidade das diferenças em estado de encontro. Há envolvimento: as conexões entre diferentes formas de vida são cultivadas, não havendo uma centralidade das relações humanas, tampouco a primazia de uma forma de vida sobre a outra e menos ainda a valorização de uma homogeneização e abrandamento das diferenças. As confluências são encontros de maneiras de pensar, de sentir, são encontros dos sentidos e dos sentimentos, de vidas que se compartilham (SANTOS; MUMBUCA, 2020).

Antônio Bispo dos Santos (2015) organiza um pensamento a respeito dos povos contracolonizadores, povos afro-pindorâmicos – como chama o encontro entre povos africanos em diáspora no Brasil e os povos ameríndios nativos. Os povos afro-pindorâmicos compartilham cosmopercepções semelhantes, por estabelecerem relações politeístas pluripotentes, as quais se materializam através dos elementos da natureza, produzindo uma organização a partir da circularidade. Não

falando um mesmo idioma, compartilhavam uma língua cosmológica próxima, por isso se entenderam. Pela noção da circularidade há a compreensão da vida enquanto começo-meio-começo – diferente da visão linear monoteísta de começo-meio-fim –, fazendo com que o produto da energia orgânica seja reintegrado a esse mesmo sistema (SANTOS, 2015).

O movimento das águas segue à presença oceânica, transatlântica, que vive no maracatu. Acessamos, pelo oceano e pelos maracatus nação, *kalunga*⁴. Nos maracatus, as calungas são as bonecas, um dos elementos mais importantes nas nações, são “o segredo” do maracatu, como disse o saudoso mestre Afonso, então à frente o Maracatu Nação Leão Coroado (ENSAIO #04, 2007, 13:14). Elas guardam relação direta com os antepassados próximos daquele maracatu, ou que foram importantes para a comunidade de alguma maneira. As calungas são as guardiãs do axé daquele antepassado e, conseqüentemente, do axé daquele maracatu. As calungas são levadas pelas damas do paço e, nos maracatus nação, apenas elas podem carregar as bonecas. Mestre Afonso diz: “a calunga não pode ser passada de mão em mão, (...) a calunga é o principal personagem do grupo, (...) é quem ostenta os axés ofertados para o grupo”. Sendo quem garante toda a segurança e proteção para o maracatu, ela é quem vai na frente. A força dos antepassados retorna para a comunidade viva e os mortos se fazem presentes, participando desde um outro estado da matéria, uma expressão da circularidade. As calungas se encontram com um dos sentidos presentes em *kalunga*.

Kalunga é um termo multilinguístico, aparecendo em várias línguas bantas⁵ e assumindo algumas variações de sentido (LOPES, 2012). Apresentaremos brevemente algumas de suas compreensões, tocando sua relação com os oceanos, a ancestralidade e o princípio cosmológico de criação da vida, sendo uma expressão da circularidade.

O pensador congolês Kimbwandende kia Bunseki Fu-Kiau, produziu uma importante obra⁶ de sistematização do pensamento-cultura dos bantu-kongo. Em *African cosmology of the bantu-kongo: principles of life and living*⁷ (2001), Fu-Kiau apresenta aspectos da cosmologia e dos conceitos kongo. A respeito do surgimento da vida para as culturas bantu-kongo, Fu-Kiau nos conta que:

uma força de fogo completa em si mesma, *kalûnga*, emergiu dentro do *mbûngi*, o vazio/nada, e tornou-se fonte da vida [*môyo wawo um nza*]⁸ na terra. Ou seja, *kalûnga*, força completa em si mesma, acendeu o *mbûngi* e o transbordou”. (FU-KIAU, 2001: 19)

Mbûngi é o vazio, um mundo sem vida aparente, uma cavidade sem vida visível. *Kalûnga*, que era uma força de fogo, ao inundar o *mbûngi* detonou uma grande tempestade, produzindo uma enorme massa em fusão.

O mundo [*nza*] tornou-se uma realidade física pairando em *kalûnga* (na água interminável dentro do espaço cósmico), metade emergindo para a vida terrestre e metade submergindo à vida submarina e ao mundo espiritual. *Kalûnga*, que também significa oceano, é um portal e uma parede entre esses dois mundos. *Kalûnga* tornou-se também a idéia de imensidão [*sênsele/wayawa*] que não se pode medir; uma saída e entrada, fonte e origem da vida, potencialidades, [*n'kîngu-nzâmbi*] o princípio deus-da-

⁴ Kalunga, em grafia banta, ou calunga, como no português brasileiro.

⁵ Como por exemplo no kikongo, kimbundo, umbundo, entre outras.

⁶ Sua obra foi originalmente escrita nas línguas inglesa, francesa e kikongo.

⁷ O livro recebeu uma tradução para o português pela tese de doutorado de Tiganá Santana, intitulada A cosmologia africana dos bantu-kongo por Bunseki Fu-Kiau: tradução negra, reflexões e diálogos a partir do Brasil (2019). Utilizamos aqui essa tradução.

⁸ Optamos por manter as citações na íntegra com a presença dos trechos em kikongo, tal como escrito por Fu-Kiau. Essa escolha enfatiza o posicionamento crítico do autor em relação à inseparabilidade entre a decodificação de um sistema cultural e o estudo da língua-linguagem que o expressa (SANTANA, 2019).

mudança, a força que continuamente gera. Porque *kalunga* era a vida completa, tudo em contato com a Terra partilhou essa vida e tornou-se vida depois. Tal vida surgiu na Terra sob todas as sortes de tamanho e forma: plantas, insetos, animais, rochas, seres humanos, etc. (FU KIAU, 2001: 20-21)

Kalûnga é um conceito amplo que expressa noções como força, vitalidade, um “processo e princípio de mudança, todas as mudanças na Terra” (FU-KIAU, 2001: 20). A noção de *kalûnga* é complexa, reunindo diferentes línguas-linguagens em um mesmo termo. As *calungas* dos maracatus cruzam com *kalûnga*, seus mistérios e complexas camadas de sentido de herança banta.

A dimensão de contínua força geradora, quente, de processo e princípio de mudança presente em *kalûnga* é indissociável da conexão com a vida em seu estado oculto – os antepassados, a ancestralidade, as expressões de vida que ainda não passaram a linha do horizonte tornando-se aparentes. Ressonâncias se apresentam entre esses aspectos de *kalûnga* e as noções de ressurgência e da atenção enquanto um refúgio. Stengers e Savransky (2018) desenvolvem a noção da atenção em relação a uma genealogia da palavra, evocando o sentido da atenção enquanto uma prática de cuidado, de dar (e prestar) atenção enquanto amparo, assistência, proteção, abrigo, “uma arte de construir refúgios” (STENGERS e SAVRANSKY, 2018: 135).

A noção de uma arte é evocada para pensarmos o que pode a atenção, ativando sua força geradora e inventiva. Com a incidência expropriadora do capitalismo – e sua intrínseca lógica colonizadora – fomos levados a não prestar atenção, tendo a nossa força produtiva atencional esvaziada e reduzida a uma capacidade.

O que fomos levados a esquecer, não é a capacidade de prestar atenção, mas a arte de prestar atenção. Se há uma arte, e não apenas uma capacidade, isto se dá por ser uma questão de aprendizagem e cultivo, isto é, nos fazer prestar atenção. Fazer, no sentido em que, a atenção, aqui, não está relacionada ao que é definido *a priori* como digno de atenção, mas a algo que cria uma demanda a imaginar, a sondar, a atentar para consequências que tragam à cena conexões entre o que estamos habituados a considerar separadamente. (STENGERS, 2015: 62)

Uma arte da atenção valoriza o fazer e uma aprendizagem por cultivo. Ou seja, uma atenção enquanto arte nos remete a uma ação e a uma repetição que produz um corpo que não existia antes, ao mesmo tempo em que produz no mundo a valorização de uma existência que não havia *a priori*. Uma arte da atenção, não sendo o que está previamente definido, pode ser entendida como o que se dá no agora, uma contingência à espreita que pode emergir no momento presente. Refere-se a estar com algo que emerge no instante, e, com este algo, criar conexões, criar sentidos ou mesmo tecer novamente conexões que foram expropriadas, reinventando-as. No entanto, Stengers nos dirá que para se encontrar com essas contingências à espreita são necessários rituais, isto é, uma certa ambiência ou estado que permita notar o que vibra nos interstícios (STENGERS e SAVRANSKY, 2018). Os refúgios são espaços que permitem uma temporalidade diferente do tempo imediato, instantâneo e invasivo produzido pelo capitalismo. O tempo do ritual e do cultivo encontram no refúgio uma caixa de ressonância. “Após devastações, refúgios eram um ponto de partida para a regeneração, ou ressurgência, não retornando para o passado, mas conectando fios novamente” (STENGERS e SAVRANSKY, 2018: 136). Stengers ao falar de uma arte da atenção e sua relação com uma possibilidade de refúgio e cuidado, está pensando diretamente conectada às devastações geradas pelas ecologias do antropoceno.

O antropoceno é uma conceituação produzida por geólogos para nomear as massivas alterações climáticas e produções de sedimentos causadas pelas atividades humanas. Considerada uma outra época geológica, o antropoceno se refere à força esmagadora dos projetos humanos modernos em uma combinação de ecologias de plantations, tecnologias industriais, projetos de governança estatais e imperiais e modos capitalistas de acumulação (TSING, 2019). O antropoceno trabalha por meio da expropriação e da extinção, produzindo simplificações intencionais dos ecossistemas, transformando locais em plantações, o que Anna Tsing chama *plantations*.

As plantations disciplinam os organismos como recursos, removendo-os de seus mundos de vida. (...) Os organismos são removidos de suas ecologias nativas para impedir de interagir com espécies companheiras; eles são feitos para coordenar apenas com réplicas – e com o tempo do mercado. A simplificação intencional das plantations priva os organismos de seus parceiros ecológicos comuns, já que estes últimos são considerados como obstáculos à produção de ativos. (...) Plantations são incubadoras, então, para pragas e doenças, incluindo patógenos fúngicos. (TSING, 2019: 235)

Tsing (2019) compara as ecologias antropocênicas às ecologias de uma outra época geológica, a do Holoceno, na qual a agricultura humana maneja coexistir com uma ampla variedade de outros seres vivos. O Holoceno é o período que se segue ao final da Idade do Gelo, quando o clima da Terra se aquece e estabiliza, cerca de 12.000 anos atrás. Neste período, os seres humanos se espalharam pela Terra desenvolvendo modos de vida diversos, domesticando animais e plantas. O frio da glaciação da era do gelo eliminou muitas espécies de plantas, e a relação com humanos, entre outras, possibilitou que muitas espécies viajassem, encontrando regiões mais quentes e mais propícias à vida.

Os espaços onde essas espécies destruídas em outros lugares continuaram a prosperar tornaram-se refúgios. Quando as geleiras recuaram e o mundo tornou-se mais quente e úmido, coisas vivas se espalharam a partir dos refúgios, refazendo florestas, pântanos e prados. (TSING, 2019: 229)

O termo ressurgência fala das ecologias habitáveis que retornam após perturbações na paisagem. As perturbações podem ser tanto humanas quanto não humanas, e referem-se a uma mudança relativamente rápida nas condições dos ecossistemas, as quais não são necessariamente ruins (TSING, 2019: 226). Ressurgência, ou ressurgimento, é uma palavra usada por ela para se referir à saúde ecológica em seus movimentos de remediação.

As relações interespecíficas que tornam as florestas possíveis são renovadas em sua constituição. Ressurgência é o trabalho de muitos organismos que, negociando através de diferenças, forjam assembleias de habitabilidade multiespecíficas em meio às perturbações. (TSING, 2019: 226)

A condição de possibilidade da vida humana depende dos movimentos de ressurgência. Se as relações multiespecíficas não se renovam, animais e plantas não se reproduzem, e o alimento humano é comprometido. As ressurgências são o movimento da própria vida em seu processo circular de existir.

O termo ressurgência vem do latim, *resurgere*, *re* “outra vez” e *sugere* como “levantar-se, erguer-se”. Ressurgência é também um termo usado na oceanografia para se referir ao fenômeno da ascendência de correntes marinhas profundas, frias e ricas, que sobem à superfície trazendo consigo muitos nutrientes e sais minerais. Este fenômeno, também chamado de afloramento, é de extrema importância para a biodiversidade marinha. É o movimento da ressurgência que possibilitará uma renovação dos alimentos na superfície, e, com isso, a possibilidade

da existência de diversas espécies animais e vegetais situadas em diferentes planos oceânicos. A ressurgência, assim, fazendo erguer o fundo, faz erguer o que nutre, erguendo a própria vida em sua multiplicidade.

Falamos então em uma atenção-refúgio que possibilita, com os fios de sentido à espreita, produzir uma trama que faça erguer diferentemente, ativando ressurgências. Os refúgios são espaços para se conectar os fios novamente, espaço de cultivo de assembléias multiespecíficas, de interações com espécies companheiras. Podemos dizer também, interações com práticas companheiras que nos ajudem a produzir comunidades vitalizadas – permitindo, por exemplo, a reelaboração de antigos laços de sociabilidade rompidos no momento do tráfico colonial como foi o caso das instituições de coroação de reis negros que serviram, entre tantas negociações, como refúgios organizados em torno das nações, remontando à procedência das terras nativas de onde diferentes povos de África foram retirados, possibilitando a criação de laços com algum grau de autodeterminação (SOUZA, 2002). O refúgio enquanto abrigo de práticas companheiras, também diz do tempo de aprendizagens por cultivo: espaços rituais de treino, de estudo, de ensaio, de repetições criadoras de um outro corpo, produzindo e amplificando modos de fazer, técnicas, maneiras, sotaques, sensibilidades, estilos.

Entre-possessões com o maracatu em um cortejo na universidade pública

Severino Martiniano da Silva, o babalorixá Tata Raminho de Oxóssi, afirma a respeito do maracatu: “baque virado é sabarú, baque virado pertence à Xangô, é um toque que mexe até com você, você não quer dançar, e quando vê tá dançando” (QUE BAQUE É ESSE?, 2010, 11:38). Dona Elda, rainha do Maracatu Nação Porto Rico diz do momento em que começa o maracatu: “chega na avenida que esse bombo faz bum! A gente sente um baque no coração. E dali já se sente suspensa por alguém, não sabe por quem, leve, dançando, parece que não existe nem o mundo, existe só a gente ali” (QUE BAQUE É ESSE?, 2010, 38:35). Dona Ivanize, ao se referir à calunga e à dama do paço, diz: “e realmente a dama do paço dança pela boneca. Ela não dança, quem dança é a boneca. Por isso ela pega assim, faz isso, faz todo o corrupio com a boneca” (MARACATU RITMOS SAGRADOS, 2014, 14:25). Leleu Nunes, dama do paço do Maracatu Nação Porto Rico, diz da sua experiência ao desfilar no maracatu carregando a calunga: “quando eu entro naquela passarela parece que eu incorporo a calunga ela entra dentro de mim assim, eu não quero nem saber, eu sinto uma energia muito forte” (NO BAQUE, 2020, 9:40).

Marcio Goldman (1984) indica um dos pontos de tensão produzidos pela experiência da possessão aos olhos do ocidente hegemônico: “o possuído é, evidentemente, um ser unitário e, no entanto, de modo paradoxal, ele é mais do que um” (GOLDMAN, 1984: 16-7). O fenômeno da possessão nas diferentes culturas, em suas experiências do sagrado, foram, e ainda são, objeto de uma série de projeções etnocêntricas deformadoras produtoras das mais variadas formas de expropriação e opressão (GOLDMAN, 1984). Remontamos aos empreendimentos coloniais do capitalismo efetuados por uma hegemonia ocidental e cristã. A Igreja – e o uso que fez do cristianismo – foi uma das ferramentas coloniais utilizadas para a implementação do modo capitalista. À medida que o projeto de ocidente se expandia pela colonização, a ortodoxia da Igreja Católica foi se moldando pelas oposições que estabelecia com os variados modos de experienciar o sagrado – ao serem considerados ameaçadores ao seu domínio iam sendo incorporados pelo catolicismo

ou sendo demonizados (ROCHA, 2015). Nos interessam as experiências diretas do sagrado que têm como únicos intermediários os próprios corpos e o estado paradoxal de ser eu-e-não eu – ser mais do que um, ao mesmo tempo em que havia um ser (visualmente) unitário. Pontos estes de produção de tensão com o projeto de ocidente: “como aceitar que o ‘sujeito’ pode se colocar fora do domínio de sua consciência sem enxergar aí uma manifestação de um estágio ‘pré-civilizado’ ou mesmo a irrupção de um processo patológico?” (GOLDMAN, 1984: 23).

Partindo de uma percepção endógena do candomblé, a possessão desponta como um processo de construção da pessoa. Entendida como uma realidade múltipla e folheada, a pessoa vai sendo construída gradativamente a partir de uma série de rituais e assentamentos dos múltiplos componentes – materiais e imateriais – que constituirão a sua consistência e singularidade (GOLDMAN, 1984). No presente estudo, ao tratarmos de possessão, não nos referimos estritamente às possessões rituais nos cultos de candomblé, mas somos por elas inspiradas. Tal inspiração ocorre na medida em que partilhamos o entendimento da possessão como relações diretas com o sagrado, tendo como território de encontro os próprios corpos; a dimensão paradoxal de experienciar, ao mesmo tempo, “ser eu e não-eu”; a construção da pessoa enquanto múltipla, folheada e feita gradativamente a partir dos encontros que incorpora e pelos quais é incorporada.

Bruno Latour (2011) evoca o sociólogo Gabriel Tarde quando este pergunta: “O que é a sociedade? Podemos dizer do nosso ponto de vista: a possessão recíproca, sob formas extremamente variadas, de todos por cada um” (TARDE, 1895/2018: 112). As proximidades que as noções de possessão e posse podem estabelecer com a de propriedade, devem ser lidas aqui pela chave do movimento. A propriedade devindo do movimento:

longe de ser o que fixa e que suspende, é, invariavelmente, caso de movimento, de deslocamento. Não partimos jamais de propriedades para definir em seguida os movimentos; mas observamos primeiro os movimentos e deles deduzimos as propriedades. (LATOUR, 2011: 3)

As propriedades surgem enquanto qualidades do movimento, isto é, enquanto trechos do movimento delineados a partir de uma conjunção qualitativa. As variadas nuances e atributos de um movimento produzem zonas diferenciadas. Latour (2011) propõe operarmos a noção de propriedade distinguindo um aspecto espacial e outro temporal. Com a dimensão espacial localizamos fronteiras nítidas, uma delimitação marcada no espaço. Com a noção temporal remetemos o recorte espacial a uma posição em um trecho de momento, em um roteiro que é partilhado conjuntamente. Essas distinções nos ajudariam a manejar as intervenções em um mesmo dispositivo de conjunto, com o objetivo de cadenciar uma ação comum. Referir-se a uma posição em um trecho de momento, permite que haja um posicionamento fora – em estado de espera/suspensão – e um posicionamento dentro – em plena possessão de seus meios (LATOUR, 2011). Latour (2011) coloca que o manejo dessa dimensão temporal se dá pela repartição entre zonas flutuantes e zonas engajadas da atenção: ao estar dentro e fora de uma posição – em estado de espera/suspensão ou em plena posse dos seus meios – partilha-se de diferentes zonas atencionais.

Partindo do contexto de uma orquestra, Latour (2011) qualifica a zona flutuante como sendo o tipo de atenção que se faz necessária para que uma instrumentista aguarde seu turno de tocar, não sendo a mesma zona atencional que se instala quando a instrumentista se põe a tocar, produzindo (e entrando em) uma

zona engajada – uma atenção ferina, que toma posse dos seus meios. Faz-se necessária à prática musical ao menos essas duas qualidades atencionais, pois, se uma instrumentista não sustenta um estado flutuante da atenção, não estará pronta para o momento da atenção engajada.

Os movimentos pelas zonas atencionais engajadas e flutuantes se passam ao mesmo tempo com cada um dos demais integrantes, fazendo com que haja setores flutuantes e setores engajados da atenção, os quais estarão, a todo momento, sendo distribuídos e redistribuídos de acordo com as funções musicais de cada um. Latour produz, assim, uma leitura do adjetivo “recíproco” usado por Tarde: “o campo que eu possuo é ‘meu’, mas, ‘sob uma forma extremamente variada’, ele é também, em certo sentido, ‘dele’, meu vizinho”, já que, em breve, este vizinho tomará posse de seus meios, passando então de uma zona flutuante para uma zona engajada da atenção (LATOURE, 2011: 3). É com esta perspectiva que cada um “possui a todos os outros”, por partilharem intervenções em um mesmo dispositivo de conjunto. Assim, uma ação engajada surge, por ter flutuado com os movimentos coletivos previamente. Uma zona engajada da atenção surge possuindo os movimentos que a antecederam, partindo de qualidades presentes no movimento, pois uma zona flutuante está em conexão com o que se passa acompanhando o que prefigura a expressão.

O papel do maestro da orquestra é conduzir a atenção às passagens, as transições, não estando nem totalmente dentro, nem totalmente fora. Sua função é produzir em cada um dos membros da orquestra o interesse em todos os demais, forçando-os a saírem de seu campo de ação, mantendo-se simultaneamente em sua parte e fora dela.

O que é tocado coletivamente, inclusive pelo maestro, é o “cadenciamento, o ritmo, se assim quisermos, dessas repartições [entre zonas engajadas e flutuantes da atenção]” (LATOURE, 2011: 3). As transições das zonas de atenção flutuantes para as engajadas, das engajadas para as flutuantes, o movimento de posse recíproca de todos por cada um, sob formas extremamente variadas é o material de trabalho. Produz-se uma cadência de entre-possessões.

Três bombos, uma caixa e um agogô como gonguê.

Faço festa. Faço luta. Bato o bombo pra pensar. A universidade é pública, e ninguém pode calar. (DIÁRIO DE CAMPO, 12/09/2019)

Estes foram versos inspirados pelo Maracatu Nação Cambinda Estrela, de Chão de Estrelas do Recife, maracatu nação de festa e luta, versos⁹ aos quais nos aliamos, para fazer um cortejo pelo campus da Praia Vermelha, na Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). O cortejo foi uma das atividades do III Encontro Estético, parte do projeto de extensão “Acessando uns aos outros: conectando (d)eficiências”, evento promovido em setembro de 2019, pelo Núcleo de Pesquisa Cognição e Coletivos (NUCC). O encontro foi destinado à comunidade interna e externa à universidade, tendo como objetivo intervir no campus para ativar o debate a respeito da temática da acessibilidade. O cortejo deslocou-se pelo espaço interno do campus da praia vermelha, tendo início em frente ao Instituto de Psicologia (IP) e fazendo um percurso circular, terminando novamente em frente ao IP. Nesse percurso, diferentes pessoas se juntaram, tomando parte no movimento e criando pertencimento no (e pelo) brinquedo.

O som do batuque chegava antes, e quando nós chegávamos, já haviam pessoas nas janelas, nas escadas dos prédios, nas portas, na rua, esperando. Alguns e algumas

⁹“Faço festa, faço luta, bato o bombo pra pensar, somos o Cambinda Estrela, nós não vamos nos calar”.

juntavam-se, aprendiam o verso e cantavam conosco. Outros apenas olhavam, alguns filmavam, e outros, passavam rapidamente. Quando paramos em frente ao estande da polícia do campus, e em frente ao CAPS Franco Basaglia, alguns usuários do sistema de saúde mental se juntaram a nós. Uma senhorinha de idade, magra, cabelos brancos meio amarelados na altura dos ombros, usava chinelos de dedo e tinha os dois pés enfaixados com gaze e esparadrapos, carregava consigo uma bengala de apoio que usava eventualmente. Ela se aproximou rápido do baque, com bastante animação. Se posicionou na frente dos tambores e começou a dançar muito! Requebrava abaixando até o chão! Seguidas vezes, com muita energia. Sua entrega ao brinquedo do maracatu me gerou grande emoção, imediata. Sentia gana de tocar mais para ela dançar! Ela puxava o toque.

Também puxavam o toque mulheres cegas e baixa visão que estavam logo à nossa frente. Uma delas, uma jovem senhora, pele escura, bengala para cego, quadris largos. Sambava muito! Sambava muito bonito, cadenciado. Um samba sincopado. Ela e sua colega, que tinha baixa visão e estava ao seu lado, sambavam com muita fluidez. Sua dança, sua animação, era samba. Era um samba miudinho, suíngado, cheio de veneno. Elas eram mulheres adultas, jovens senhoras, que estavam, com alegria, no brinquedo. Com elas estava uma colega do grupo de pesquisa, vidente, acompanhando e brincando junto. Ao vê-las eu sentia cada vez mais gana de tocar, de tocar bonito, “pressão”, para elas dançarem.

Foi muito impactante ver a expressividade de outro colega cego que estava junto com elas. Fiquei sabendo que sua cegueira era congênita. Ele é um jovem senhor, cabelos brancos, pele clara, bengala para cego, e ele pulava. Pulava! Sua dança eram pulos! Uma colega do grupo de pesquisa também o estava acompanhando, cuidando para que não tropeçasse ao caminhar, dançar e pular. Ele pode se animar assim ali, em uma dança-pulos, intensa. Florescia frequentemente um sorriso bem marcado em seu rosto. Usava óculos escuros pretos bem presentes. Sua dança-pulos projetava o tórax pra frente e para o alto. Sua fisicalidade, e intensidade, me produz uma sensação-imagem do coração puxando e levando todo o movimento. Meus olhos se encheram de lágrimas imediatamente assim que o vi em sua dança-pulos, assim como enchem agora enquanto escrevo. Meu compromisso com a tocada, meu senso de responsabilidade em relação à tocada, era grande, e, ao perceber a expressão deles, se tornava ainda maior. Eu não podia tocar “frouxo”, com eles dançando desse jeito, não tinha esse direito. Como canta o maracatu-nação Estrela Brilhante do Recife “vamo vadiá com gosto, para o povo não mangar!”. Vadiar com gosto!

(...) Um pouco mais adiante no trajeto do cortejo, entrou uma funcionária uniformizada da empresa terceirizada de limpeza. Vestindo um uniforme cinza, ela chegou chegando, entrando no meio do pessoal, dançando muito na muvuca rarefeita do bloco, ficou bem na frente dos tambores, segurando o celular, fazendo festa e selfie. Parecia filmar o entorno e a si mesma nesse entorno. Ela dançava dando alguns saltos, levantando e agitando os braços. Ocupava o espaço sem parcimônia. Sua presença expressiva reforçava e ampliava em mim a gana de comparecer ao toque com pressão, assim como as demais presenças brincantes, foliãs, de alegria e festa. (DIÁRIO DE CAMPO, 12/09/2019)

Quando a “senhorinha de idade” conflui com a animação do cortejo, quando um homem adulto cego congênito faz uma dança-pulos, projetando o tórax para frente e para o alto; quando mulheres sambam bonito, miudinho, sincopado, cheio de veneno, quando a funcionária uniformizada da empresa terceirizada de limpeza ocupa o espaço sem parcimônia, fazendo “festa e selfie”, eles estão em plena possessão dos seus meios. Meios de expressividade, meios atencionais e sensíveis, tomando parte no movimento que é partilhado por todos. A “funcionária uniformizada da empresa de limpeza” toma parte no movimento e se ocupa daquilo que a ocupou, isto é, entra em estado de possessão recíproca com o cortejo, inscrevendo-se ativamente neste dispositivo de conjunto, ocupando o espaço e seu trecho de momento que não é definido de antemão.

Eduardo Viana Vargas (2018) explica a escolha da tradução para o português, na obra de Tarde, do termo *possession*, do original em francês, por possessão, ao invés de posse.

Em português, posse designa prioritariamente o ‘ato ou efeito de se apossar de alguma coisa’, enquanto possessão indica antes ‘o ato ou efeito de possuir ou de ser possuído’

(Houaiss, 2001). O conteúdo semântico do substantivo posse recobre, portanto, relações entre um domínio constituído por sujeitos que possuem e outro domínio constituído por coisas que são possuídas (ou pelo que não seria coisa, mas que coisa se torna em obediência à relação de posse) (...). Já o substantivo possessão recobre isso e algo mais, pois o possuidor pode, ele também, ser possuído, como o sujeito pode ser sujeito, ou predicado; nesse caso, o sujeito da or (ação) seria, por assim dizer, mais um quase sujeito, posto que também quase objeto, do que um sujeito pleno, enquanto o predicado da or (ação) seria mais um quase objeto, já que também quase sujeito, do que um objeto acabado. Na possessão, o curso da or (ação) é reverso, enquanto na posse não. (VARGAS, 2018: 43)

Ocupar o espaço sem parcimônia e sem parcimônia deixar que o espaço do cortejo na universidade se ocupe dos seus meios: este é o sentido de possessão. O cortejo é objeto (ou sujeito) das ações da “funcionária da empresa de limpeza”, ao mesmo tempo em que ela torna-se objeto (ou sujeito) das ações do cortejo. Há aqui uma zona de limites inespecíficos e borrados, uma zona porosa entre sujeitos e objetos das ações: não são plenos, existem desobediências, reversões constantes e parciais dessas posições na ação.

O modo pelo qual cada um está em possessão de seus meios, é de extrema complexidade, produzindo expressividades singulares. Cada uma das partes comporta entrecruzamentos, veios, especificidades, ou, como se poderia arriscar dizer a partir de Tarde, cada um é uma composição até o infinitesimal (VARGAS, 2018).

Os participantes possuem o cortejo e são também possuídos por ele. A maneira pela qual exprimem este estado de entre-possessão, produz efeitos no próprio cortejo: “sentia gana de tocar mais para ela dançar! Ela puxava o toque”. Nos interessa destacar esse caráter afetivo e intensivo das relações de entre-possessão, pois estão em conexão direta com a dimensão qualitativa da expressão, surgindo enquanto tocar e ser tocada.

Stengers (2020, 2015a, 2015b) ao pensar em aliança à prática da magia, através do seu encontro com as feiticeiras neopagãs, traz a noção da “Deusa” como sendo aquela quem opera a mudança: ela muda tudo o que ela toca. E tudo o que ela toca, muda. Desta sentença, Stengers extrai dois movimentos. O primeiro envolve a abertura, a disponibilidade, para ser tocada, podendo, então, receber a mudança. O segundo movimento envolve a ação do que (ou quem) foi tocado e recebeu a mudança, passando agora a operar a própria mudança, agindo nela (e por ela): mudando o seu curso e levando adiante o movimento daquilo que muda e faz mudar. Neste sentido, a mudança não é nossa para criar, mas é nossa para aceitar, receber e cultivar (STENGERS, 2020). Dessa operação de magia da Deusa ela extrai a articulação disponibilidade-atividade, a qual é também uma articulação da atenção.

O entendimento da atenção como disponibilidade-atividade está em ressonância com a noção de entre-possessão, em especial, com o cadenciamento das zonas flutuantes e engajadas. Pela disponibilidade, nos colocamos abertas a receber os movimentos que ocorrem nas zonas engajadas e sermos por eles tocadas e gestadas. Recebemos, assim, a mudança. Ser tocada pelas expressividades do campo, altera nosso gesto, nossa ação, nossa atividade. Nos engajamos, então, a partir do que nos toca e anima. Stengers (2020, 2015b) define a atenção como uma tecnologia que nos possibilitará a magia: é o que permitirá que sejamos tocadas e tocados por algo que irá nos transformar, nos alterar espiritualmente e aumentar nosso mundo. Neste ponto, relembramos uma das qualidades da possessão: estabelecer conexões diretas com o sagrado por meio dos próprios corpos (GOLDMAN, 1987). Pensemos na entre-possessão como um estado de ser ao mesmo tempo eu e não-eu no sentido do que anima e aumenta o nosso mundo; como um estado de disponibilidade para o encontro com forças de alteridade,

como testemunham Naná Vasconcelos e a Rainha do Encanto da Alegria, Dona Ivanize:

*Naná: maracatu é trovão! (Todos riem e batem palmas)
viva o nosso carnaval! (diz uma das mulheres presentes)
Ivanize: É gostoso demais, é muito gostoso. Essa energia.. Minha gente! Quem nunca
saiu num maracatu, pelo amor de deus! Sai no maracatu... de apoio, de qualquer
coisa, porque maracatu é aquela coisa. Aquela coisa vem assim do chão! Aquela coisa
gostosa e se manifesta com a gente!
(Naná e Ivanize riem juntos)
Naná: Todo tambor transmite o som da terra.
Ivanize: Da terra. (QUE BAQUE É ESSE?, 2010, 45:45)*

Considerações finais

O cultivo da complexificação dos regimes atencionais – que transitem por temporalidades, nuances e movimentos diversos – pode ser um espaço para gestar contrafeitiços ao enredamento produzido pelo sistema colonial-capitalista. Com a ressurgência, movimentos de remediação são produzidos pelo trabalho de muitos organismos que negociam através de suas diferenças, bem como pela ascensão dos nutrientes que foram levados para o fundo. São forjadas, assim, assembleias de habitabilidade multiespécie em diferentes planos, amplificando diferentes modos de existência. Esses movimentos têm como resposta a promoção de uma saúde ecológica, a própria condição de possibilidade de existência da vida. Falamos de uma atenção-refúgio que possa acolher e gestar os fios de encontros que tocam e vivificam, produzindo alianças afetivas e uma vida inventiva em plena posse dos seus meios. Atensões que possam ativar ressurgências, colaborando na construção de assembleias de habitabilidade multitemporais e multiexpressivas.

Com os maracatus não temos uma expressão concreta das ecologias atencionais de refúgio que permitem conectar os fios novamente e manter a vida erigida, viva, isto é, os maracatus foram (e são) espaços nos quais tecnologias ancestrais manejaram confluir e viver *kalûnga* em meio às devastações expropriadoras do empreendimento colonial-capitalista. Viver *kalûnga* é viver uma força que continuamente gera, que é processo e princípio de mudança, que é começo-meio-começo. Os maracatus são apenas um exemplo de manifestação, entre tantas outras, que fizeram da condição diaspórica um contexto de ressurgências. Consideramos que os processos de entre-possessão encarnam uma dimensão molecular de refúgio ao abrigar em si presenças de alteridade em estado de encontro. Apontamos os contextos expressivos e artísticos como importantes espaços de articulação de ecossistemas multitemporais e multiexpressivos.

Uma arte da atenção, que conecta fios novamente, demanda o tempo do cultivo, do ritual e um ecossistema que refugie essa temporalidade da circularidade, de um começo-meio-começo. Uma arte da atenção é um fazer, uma prática que pode performar (fazendo existir) em nosso campo afetivo e perceptivo o que antes não possuía caráter de existência. A mudança precisa ser cultivada, abrigada, cuidada, amparada, para que ela possa seguir seu curso de mudança, seguir seu movimento. A atenção surge como gesto de cuidado da mudança – um refúgio –, uma tecnologia que nos possibilitará a magia, abrindo espaço em nós para um pequeno escape às estruturas de poder (STENGERS, 2020). Contrafeitiços que poderão se dar pela atenção, fazendo-se necessário o cultivo de atensões não-subordinadas: de atensões-refúgio que possam fermentar ressurgências por vir.

Recebido em 26 de maio de 2023.

Aceito em 1 de agosto de 2023.

Referências

- BECK, John; DAVENPORT, Thomas. *The Attention Economy: Understanding the new Currency of Business*. Cambridge: Harvard Business School, 2011.
- CITTON, Yves. *Pour une écologie de l'attention*. Paris: Seuil, 2014.
- ENSAIO #04 *batuqueiro*. Direção de Elimar da Silva 'Caranguejo' e Felipe Machado. Vídeo (29min), Pernambuco: 2007.
- FRANCK, Georg. « L'économie de l'attention » (1993). In: CITTON, Yves (Org.). *L'Économie de l'attention*. Paris: La Découverte, 2014. pp. 55-72.
- FU-KIAU, Kimbwandende Kia Bunseki. *African cosmology of the bantu-kongo: principles of life and living*. 2ed. Nova Iorque: Athelia Henrietta Press, 2001.
- GOLDMAN, Marcio. A Construção ritual da pessoa: a possessão no candomblé. *Religião e Sociedade*, 12 (1): 22-54, 1985.
- GUERRA PEIXE, César. *Maracatus do Recife*. São Paulo-Recife: Irmãos Vitale/Fundação de Cultura Cidade do Recife, 1981.
- GUILLEN, Isabel Cristina Martins. Guerra Peixe e os maracatus no Recife: trânsito entre gêneros musicais (1930-1950). *ArtCultura*, 9 (14): 235-51, 2007.
- IPHAN. *INRC do Maracatu Nação. Inventário Nacional de Referências Culturais*.
- KASTRUP, Virgínia; CALIMAN, Luciana. *A atenção na cognição inventiva: entre o cuidado e o controle*. Porto Alegre: Fi, 2023.
- KASTRUP, Virgínia. "O funcionamento da atenção no trabalho do cartógrafo". In: PASSOS, Eduardo; KASTRUP, Virgínia; ESCÓSSIA, Liliana da (Orgs.). *Pistas do método da cartografia: pesquisa-intervenção e produção de subjetividade*. Porto Alegre: Sulina, 2015. pp. 32-51.
- LACHAUX, Jean-Philippe. *Le cerveau attentif*. Paris: Odile Jacob, 2013.
- LANHAM, Richard. *The Economics of Attention: Style and Substance in the Age of Information*. Chicago: The University of Chicago Press, 2006.
- LATOUR, Bruno. "La société comme possession. La « preuve par l'orchestre »". In: DEBAISE, Didier. (Org.). *Philosophie des possessions*. Dijon: Les Presses du Réel, 2011. pp. 9-34.

LIMA, Ivaldo Marciano França. *Maracatu-nação: Resignificando velhas histórias*. Recife: Bagaço, 2005.

LOPES, Nei. *Novo Dicionário Banto do Brasil*. Rio de Janeiro: Pallas, 2012.

MIRA, Maria Celeste. Sociabilidade juvenil e práticas culturais tradicionais na cidade de São Paulo. *Sociedade e Estado*, 24 (2): 563-97, 2009.

MARACATU RITMOS SAGRADOS. Direção de Eugênia Maakaroun. Vídeo (27min), Pernambuco: 2014.

NO BAQUE do Maracatu. Direção de Amanda Lima e Felipe Vaitsman. Vídeo (31min). Pernambuco: Buena Onda, 2020.

PIGNARRE, Philippe; STENGERS, Isabelle. *La Socellerie Capitaliste: pratiques de désenvoûtement*. Paris: La Découverte, 2005.

QUE BAQUE É ESSE?. Direção de Climério de Oliveira e Nilton Pereira. Vídeo (55'), Pernambuco: Batuque Book, 2010.

ROCHA, Carolina. *O Sabá do Sertão: Feiticeiras, Demônios e Jesuítas no Piauí Colonial (1750-1758)*. Jundiá: Paco Editorial, 2015.

SANTANA, Tiganá. *A cosmologia africana dos bantu-kongo por Bunseki Fu-Kiau: tradução negra, reflexões e diálogos a partir do Brasil*. Tese de Doutorado, Letras, USP, 2019.

SANTOS, Antônio Bispo dos. *Colonização, quilombos: modos e significações*. Brasília: Unb, 2015.

SANTOS, Antônio Bispo dos; MUMBUCA, Ana. Não somos donos da teia da vida, apenas um de seus fios. Conferência *Mekukradjá 2020*. Vídeo (112min). Itaú Cultural, 2020a.

SOUZA, Marina Mello de. *Reis negros no Brasil escravista: história da festa da coroação de Rei Congo*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.

STENGERS, Isabelle. *Magic and Ecology*. Insurrection interviews podcast episode 3. CRASSH (Center for Research in the Arts, Social Sciences and Humanities) University of Cambridge, 16 Dez 2020.

STENGERS, Isabelle. *No tempo das catástrofes*. São Paulo: Cosac Naify, 2015a.

STENGERS, Isabelle. *Le prix du progrès*. Entrevista feita por Mathieu Rivat e Aurélian Berlan. Abril 2015b.

STENGERS, Isabelle; SAVRANSKY, Martin. Relearning the art of paying attention: a conversation. *SubStance*, 47 (1): 130-145, 2018.

TARDE, Gabriel. *Monadologia e sociologia: e outros ensaios*. Eduardo Viana Vargas (org.). Tradução: Paulo Neves. São Paulo: Editora Unesp, 2018.

TSING, Anna L. *Viver nas ruínas: paisagens multiespécies no Antropoceno*. Brasília: IEB Mil Folhas, 2019.

VARELA, Francisco; THOMPSON, Evan; ROSCH, Eleanor. *A Mente Incorporada: Ciências Cognitivas e Experiência Humana*. Tradução: Maria Rita Secco Hofmeister. Porto Alegre: Artmed, 2003.

VARGAS, Eduardo Viana. “Gabriel Tarde e a diferença infinitesimal”. In: TARDE, G. (ed.). *Monadologia e sociologia: e outros ensaios*. São Paulo: Editora Unesp, 2018. pp. 07-50.

VERMERSCH, Pierre. La prise en compte de la dynamique attentionnelle: éléments théoriques. *Expliciter*, 43: 27-39, 2002a.

VERMERSCH, Pierre. L'attention entre phénoménologie et sciences expérimentales: éléments de rapprochement. *Expliciter*, 43: 14-43, 2002b.

VOLUME 11
NÚMERO 26
(MAIO/AGO. 2024)

ACENO
REVISTA DE ANTROPOLOGIA DO CENTRO-OESTE
ISSN: 2358-5587

CHAMADA DE ARTIGOS

DOSSIÊ TEMÁTICO:

**IDENTIDADES, DIFERENÇAS
E VIOLÊNCIA NA CULTURA
UNIVERSITÁRIA**

COORDENADORES:

CATARINA DALLAPICULA (UEMG)

JUSSARA CARNEIRO COSTA (UEPB)

Verifica-se nas últimas duas décadas a crescente ocupação de espaço em diferentes universidades por iniciativas voltadas à problematização de violências motivadas por discriminações associadas a marcadores sociais de gênero, raça e sexualidade, dentre outros. Não obstante, diferentes universidades têm se tornado foco de notícias em casos de assédio sexual, assédio moral, perseguição política, racismo institucionalizado (ou não), capacitismos e violências de gênero manifestas das mais diversas formas, indicando que o espaço ocupado pelas discussões dos fenômenos nem sempre incide na transformação efetiva da cultura universitária. Na experiência brasileira, sua persistência coexiste com o adensamento da segregação interna orientada por dinâmicas de gênero, como vem apontando os indicadores reunidos pelo Instituto Brasileiro de Informação em Ciência e Tecnologia (IBICT). Simultaneamente, persistem os entraves associados à permanência de pessoas que adentram o espaço universitário através das políticas criadas para combater as dificuldades de acesso associadas a gênero, raça, sexualidade e outros marcadores da diferença. Raramente discutidas no interior das universidades, frequentemente as experiências ganham notoriedade em espaços que lhes são exógenos. Na grande mídia ou nas redes sociais, são apresentadas como casos isolados em narrativas alheias às relações sociais da ciência e tecnologia que atuam na tessitura dos quadros e cenários em que se encontram inscritos os corpos marcados pela diferença. Muitas vezes são utilizadas para corroborar argumentos favoráveis à diminuição do investimento público e à gradativa privatização dos serviços oferecidos pela universidade pública. Compreendendo que a ausência de discussão e tratamento do fenômeno, em espaços endógenos à universidade, contribui para o enfraquecimento da sua legitimidade social e, concomitantemente, contribui para adensar as ameaças a sua sobrevivência como ente público, o presente dossiê se propõe a contribuir para a problematização dessas relações. Vislumbrando abordagens que contemplem desde a dimensão epistêmica dos arcabouços pedagógicos à apresentação de estudos de caso sobre experiências acumuladas, os artigos poderão resultar de reflexão ensaística ou de pesquisas desenvolvidas nessa direção.

PRAZO FINAL
DE SUBMISSÃO:
28 DE FEVEREIRO
DE 2024

Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social - Universidade Federal de Mato Grosso

26

Contracolonialismo digital como método psicanalítico: conversações, escrevivências e mídias populares

*Mariana Mollica*¹

Universidade Federal do Rio de Janeiro

*Fábio Santos Bispo*²

Universidade Federal do Espírito Santo

Resumo: Este artigo discute o enfrentamento da necropolítica e do colonialismo digital a partir de um uso contracolonial das mídias populares. Apresentamos a experiência do Portal Favelas na construção de uma rede de comunicação popular como forma de se contrapor à violência de Estado. Articulamos a noção de testemunho com uma leitura psicanalítica de políticas de reparação, tecendo uma proposta metodológica que utiliza conversações psicanalíticas e escrevivências como forma de amplificar vozes silenciadas e transmitir experiências insurgentes através de mídias comunitárias.

Palavras-chave: comunicação popular; colonialismo digital; Psicanálise; conversações; escrevivências.

MOLLICA, Mariana; BISPO, Fábio Santos. **Contracolonialismo digital como método psicanalítico: conversações, escrevivências e mídias populares.** *Aceno – Revista de Antropologia do Centro-Oeste*, 10 (24): 291-308, setembro a dezembro de 2023. ISSN: 2358-5587

¹ Pós-doutoranda Sênior da FAPERJ, professora do Programa de Pós-Graduação em Teoria Psicanalítica da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Doutora em Teoria Psicanalítica pela UFRJ.

² Professor do Departamento de Psicologia e do Programa de Pós-Graduação em Psicologia Institucional da Universidade Federal do Espírito Santo. Pós-doutorando pelo Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Universidade Federal de Minas Gerais.

Digital counter-colonialism as a psychoanalytic method: conversations, *escrevivências* and popular media

Abstract: This article discusses the confrontation of necropolitics and digital colonialism from a counter-colonial use of popular media. We introduce the experience of Portal Favelas in the building of a popular communication network as a way to oppose to the state violence. We articulate the notion of testimony with a psychoanalytical reading of reparation policies, creating a methodological proposal that uses psychoanalytical conversations and *escrevivências* as a way to amplify silenced voices and convey insurgent experiences through community media.

Keywords: popular communication; digital colonialism; Psychoanalysis; conversations; *escrevivências*.

Contracolonialismo digital como método psicoanalítico: conversaciones, *escrevivências* y medios populares

Resumen: Este artículo aborda la confrontación de la necropolítica y del colonialismo digital desde un uso contracolonial de los medios populares. Presentamos la experiencia de Portal Favelas en la construcción de una red de comunicación popular como forma de oposición a la violencia estatal. Articulamos la noción de testimonio con una lectura psicoanalítica de las políticas de reparación, tejiendo una propuesta metodológica que utiliza conversaciones psicoanalíticas y *escrevivências* como una vía para amplificar voces silenciadas y transmitir experiencias insurgentes a través de medios comunitarios.

Palabras clave: comunicación popular; colonialismo digital; Psicoanálisis; conversaciones; *escrevivências*.

É preciso ressaltar um paradoxo colocado para a prática psicanalítica no enfrentamento do racismo: o denominado giro decolonial, proposto pelos autores latino-americanos de estudos subalternos (CASTRO-GÓMEZ e GROSFOGUEL, 2007), destaca que o racismo não pode ser enfrentado apenas no plano de uma singularidade definida como a experiência de cada um. Por outro lado, uma transformação somente epistêmica ou de conscientização política, mesmo que se experimente coletivamente, não tem como interferir no real em jogo das relações de opressão, já que a problemática não se dá ao nível da razão e da consciência de si. O atravessamento desse paradoxo requer a incidência sobre os modos singulares de gozo e não pode prescindir de dispositivos que operem no plano coletivo, para além da conscientização, a ponto de produzir uma mobilização de afetos que venha a repercutir no laço social. Como intervir no plano coletivo dos afetos operando com a radicalidade da experiência singular? Essa dupla perspectiva se mostra crucial, sobretudo no contexto urbano brasileiro, no qual o racismo utiliza, além de mecanismos simbólicos de exclusão e subalternidade, fortes dispositivos públicos e privados de produção de morte violenta nas periferias, sustentados por uma cadeia de veículos midiáticos que justificam o extermínio.

Milton Santos (2008) propõe que, ao lado do fenômeno da globalização econômica, tomada como perversidade, está a globalização sustentada no plano da propaganda em massa empreendida pelos veículos de comunicação. Esses dispositivos reafirmam a exploração dos trabalhadores pelo capital através da criação de fábulas ou fantasias que são veiculadas para sustentar a perversidade, reforçando a alienação quanto à objetificação das minorias, de seus corpos e de seu trabalho. A saída, segundo o autor, seria a tomada das novas tecnologias de comunicação por parte das populações oprimidas, permitindo outro tipo de laço. É necessário articular as diversas culturas por meio da transmissão de afetos e das soluções construídas por cada um dos povos a outros países e territórios excluídos dos objetivos do mercado. Sua orientação dialoga concretamente com a proposta de Frantz Fanon (1952: 25): “Uma solução deve ser apresentada tanto no nível objetivo quanto no subjetivo”. Mas como fazer isso no contexto periférico brasileiro?

Propomos a aposta em modos de enlaçar subjetividade e laço social através de dispositivos que articulam as favelas e periferias com a psicanálise, a universidade, as políticas públicas e a mídia. Essa articulação poderia produzir um aprofundamento do trabalho de decolonização do saber e das instituições, que já vem sendo buscado e instigado pelos movimentos sociais. Temos pensado na potência da sublimação, possibilitada pelo trabalho coletivo, não apenas por meio da arte, mas do trabalho social que envolve a cultura popular e a produção de enfrentamentos contra-narrativos. Por ser um outro destino da pulsão, diferente do recalque e dos destinos perversos de satisfação consumista, a sublimação envolve tam-

bém um tratamento do gozo, operando um corte nos círculos infernais de repetição da violência e da dominação³. A condição para sua efetivação está na transformação que produz no Outro social e, neste caso, como forma de tratamento do mal-estar colonial, através da criação de novas relações com os objetos e discursos. As mídias populares, através da produção de notícias online, programas de TV digital, podcasts, debates no Instagram, entre outras conexões em rede mostram-se como espaços múltiplos de redefinição dos discursos e afetos.

Este artigo se propõe a relatar a experiência do Portal Favelas, em parceria com o coletivo Ocupação Psicanalítica, para a consolidação de uma rede de comunicação popular e inovação digital, com o objetivo de proteger as populações atingidas pela violência de Estado, protagonizada pelos próprios sujeitos que habitam os territórios conflagrados. Apresentaremos o projeto de forma breve e, na sequência, discutimos os fundamentos teóricos que sustentam o caráter racista da incidência da violência, sua relação com o colonialismo digital, bem como as possibilidades de utilização das ferramentas tecnológicas de comunicação para operar um contracolonialismo. Discutimos a importância da noção de testemunho, que marca um movimento pioneiro de inserção da psicanálise em políticas de reparação e enfrentamento da violência, e descrevemos nossa proposta metodológica a partir da comunicação popular, evocando a inspiração política das conversações e das escrevivências.

É preciso retomar a importância do movimento artístico presente na diáspora africana, com sua força cultural e de transmissão ancestral, que resgata vozes e saberes silenciados pela colonização. Através da intervenção sobre a dimensão racial inconsciente da violência, denegada historicamente, o projeto visa escutar e fazer escutar em três sentidos: 1) amplificar, para a cidade, a voz daqueles que estão ameaçados pela violência; 2) qualificar a escuta na formação de estudantes de psicologia para uma clínica antirracista; e 3) intervir no pacto da branquitude e da indiferença institucional e social frente à necropolítica.

O projeto teve origem na articulação com movimentos negros e de favela, além daqueles ligados à luta pela terra, no estado do Rio de Janeiro, e passou a contemplar também um trabalho com os movimentos indígenas no Rio e na Bahia, no sentido da construção de uma saída coletiva diante do apagamento secular das vidas e histórias, reiterado nas violências estatais e midiáticas. Desdobrou-se no desenvolvimento de modos de registrar a violência de Estado através da mídia popular, iniciativa dos próprios moradores, com participação de comunicadores, jornalistas das comunidades e psicanalistas. A partir de uma pesquisa-intervenção desenvolvida desde 2018 no Programa de Pós-Graduação em Teoria Psicanalítica da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), propusemos, junto a alunos da graduação e da pós-graduação, uma articulação com o coletivo Ocupação Psicanalítica⁴.

Visando ampliar a escuta da versão dos moradores sobre o que lhes acontece, reconhecendo-os como protagonistas de sua narrativa através do seu modo de dizer – por meio de matérias escritas, *lives*, vídeos e expressões culturais – um

³ A noção lacaniana de gozo (LACAN, 1985) é pertinente para nossa análise porque ela circunscreve, simultaneamente, o modo como cada um obtém prazer e desprazer, satisfação e insatisfação com seu corpo e com a fixação em diversos objetos, e o modo como o laço social delimita, organiza, ordena, legitima ou exclui determinados modos de satisfação.

⁴ Trata-se de um coletivo que atua em Minas Gerais, no Espírito Santo, no Rio de Janeiro e na Bahia, composto, em sua maioria, por estudantes e psicanalistas negras e negros, que atuam na construção de espaços de acolhimento e escuta da população negra e na produção e transmissão de saberes e práticas clínicas antirracistas.

dos objetivos do projeto é servir como um sistema de proteção contra a força bruta do Estado nas comunidades, já que os policiais e outros agentes são filmados e fotografados em suas ações de violação de direitos. Trata-se de um trabalho de enfrentamento bastante delicado, por vezes perigoso, que desperta medo, resistências e rivalidades subjetivas. Esses afetos, que atravessam muitas vezes a própria construção das atividades – podendo trazer bloqueios que impedem a repercussão das vozes silenciadas –, são acolhidos e trabalhados pelas/os psicanalistas e estudantes do Projeto de pesquisa e extensão. Além de produzir seu próprio conteúdo e repercutir outras mídias populares, o Portal Favelas amplia seu público com a parceria da imprensa livre, de alcance nacional, tais como Brasil 247, GGN e TVT, entre outras, além de fornecer conteúdo jornalístico sobre os fatos cotidianos das favelas cariocas para veículos da imprensa hegemônica nacional e internacional.

Como uma parte fundamental deste trabalho implica uma construção narrativa das experiências, encontramos nas escrevivências uma via de construção política e metodológica. As escrevivências de Conceição Evaristo (2020), proposta literária com forte interlocução com o feminismo negro e a perspectiva interseccional, tem inspirado novas metodologias de escrita e pesquisa em algumas áreas. São modos de experimentar a ruptura do silenciamento histórico, principalmente de mulheres negras, que vêm sendo articuladas inclusive com práticas de uma psicanálise implicada (RIBEIRO, 2022; RIBEIRO, MOLLICA e CELEN, 2023). Na prática das escrevivências, o ouvinte dos relatos ou leitor dessa escrita pode testemunhar as manifestações do inconsciente, um meio de transmitir múltiplas vozes que não puderam se inscrever e que agora permite vocalizar e visibilizar aquilo que foi calado por tantas e tantas gerações. Uma escrita que não silencia é justamente a orientação que permite enfrentar a reiteração cotidiana das políticas de morte: “Nossos mortos têm voz”, ressoa as letras do grafite espalhadas pelos muros da cidade, transformadas em outra mídia, em um documentário construído a partir das narrativas de mães da baixada fluminense. “Nossos passos vêm de longe”, multiplicam-se *hashtags* que viralizam nas redes, retomando a construção ancestral de muitos movimentos de mulheres negras. Junto com psicanalistas negras do Ocupação, tentamos construir uma prática das escrevivências que seja experimentada e transmitida pelas vozes periféricas que não querem mais ser objeto das políticas de extermínio. Essa aposta que utiliza a escuta, a escrita e a voz em múltiplas mídias é o que constitui a parceria do Ocupação Psicanalítica com o Portal Favelas.

Colonialismo digital e possibilidades de resistência

De acordo com Achille Mbembe (2021), entramos na era do brutalismo, que tem como principal característica um projeto de dominação universal no qual a tecnologia deixa de ser uma ferramenta ou um meio e passa a advir como verbo e carne, uma espécie de metafísica tecnológica que permite, em escala planetária, acompanhar a morte em massa e, ao mesmo tempo, escamoteá-la. O autor considera uma inseparabilidade entre homem e máquina, uma fusão do corpo vivo com o corpo tecnológico. O smartphone funciona, nesse sentido, como uma prótese: passou a compor definitiva e necessariamente uma nova forma de estar no mundo e de participar dele. Sem celular, sem mundo. Se o primeiro eixo é o corpo-máquina, o segundo eixo do brutalismo é o corpo-dejeto, no sentido de que

a dimensão humana do corpo passa a ser gerida como um elemento a ser descartado. Essa estrutura, segundo o autor camaronês, é a atualização da empresa escravocrata na era contemporânea.

Deivison Faustino e Walter Lippold (2022) discutem o conceito de Colonialismo Digital, cunhado pela advogada de Julian Assange, a guatemalteca Renata Ávila Pinto, para mostrar quais são as novas possibilidades de dominação colonial na era digital. Trata-se de um novo que não rompe com o velho, apenas o atualiza. As chamadas *Big Techs* atualizam o imperialismo presente no neocolonialismo tardio, ao reduzir o sul global a mero território da mineração extrativista de dados informacionais. Outra tendência é a do colonialismo de dados – aquela que submete cada vez mais a vida humana, a criatividade, a cognição e os processos produtivos às lógicas extrativistas, automatizadas e panópticas do colonialismo digital. Não se trata de avanços das novas tecnologias, mas da manipulação internacional da cognição humana por grandes corporações empresariais, implicada na acumulação de capital. Nesse cenário, a velha racialização colonial que marca a atual reprodução social condiciona a emergência do chamado “racismo algorítmico”, um fenômeno que influencia a divisão social do trabalho e a capacidade de promoção de vida e de morte. Como afirma Byung-Chul Han (2018), em *Psicopolítica*, apesar do desempenho computacional ser surpreendente e permitir uma aceleração extraordinária do tempo de transporte de informações, o computador é burro, na medida em que lhe falta a capacidade de hesitar. Nesse sentido, ele apenas reproduz de forma automática e em escala global as determinações racistas que marcam nossos modos de satisfação.

Para a psicanálise, os lapsos, atos falhos e equívocos nos constituem como sujeitos do inconsciente. Freud (1930) situa, entre os primeiros atos de civilização, a utilização de instrumentos, a obtenção do controle sobre o fogo e a construção de habitações. Através de cada instrumento, o homem recria seus próprios órgãos, motores e sensoriais, e amplia seus horizontes. Aqui se evidencia a relação de dominação da natureza e do outro, a partir do uso fálico da linguagem, que busca ultrapassar os limites do corpo em sua dimensão de gozo ou de satisfação. Freud chega a comparar a tecnologia à magia, evocando a ideia de que o homem se tornou uma espécie de “Deus de prótese”, na busca por velar a castração. “Órgãos auxiliares” que não cresceram nele são capazes de potencializar e superar os limites dos sentidos. O telescópio lhe permite ampliar a visão, o trem encurtou distâncias geográficas, o telefone e a própria escrita o faz escutar a voz daqueles que estão ausentes ou distantes. Foi preciso criar o telefone para compensar o afastamento que a facilidade de locomoção ocasionou. Portanto, o custo de um avanço deve ser compensado por um novo avanço. Ao retomar Freud com o tema da tela da internet, Laurent (2022) sugere que esses objetos permitem o aumento da memória, da visão, da linguagem do ausente: “na internet é tudo isso ao mesmo tempo”. Ou seja, trata-se da linguagem do excesso-de-presença do Outro da civilização Una e digital.

A web se tornou a constituição de um novo tipo de mestre, já que carrega consigo um império que cria uma realidade um tanto delirante a ser consumida, marcada pela presença de corporações com tendências totalitárias de expansão. A Amazon, por exemplo, quer vender tudo; o Google é aquele que tudo sabe e tudo ordena; o Facebook, por meio do conglomerado de tecnologia recentemente nomeado como Meta, determina os modos de conexão e de regulação das relações sociais que passam por likes, compartilhamentos e produção de conteúdo. A Microsoft, com o ChatGPT, traz perplexidade e assombro ao utilizar inteligência artificial para mimetizar a própria criação artística, como a escrita e a composição

musical, provocando questionamentos sobre os limites daquilo que pode ser substituído pela reprodutibilidade técnica. É importante destacar, contudo, que, se o inconsciente é, por um lado, a determinação simbólica do desejo, cuja operação Lacan (1955) demonstrou que comporta uma lógica algorítmica, é também, por outro lado, o “não lembrado”, aquilo que não se sabe ao certo, que escapa às determinações, é o que se faz apresentar ali onde a representação não dá conta, escapando ao sentido. Se o inconsciente *ex-siste* como “um saber que não pensa, não calcula e não julga” (LACAN, 1973: 517), há espaço para escutá-lo na web? Na lógica do discurso do mestre, não resta dúvidas de que, para o trabalho de colonização e dominação, digamos com Lacan que o inconsciente “é o trabalhador ideal, aquele de quem Marx fez a nata da economia capitalista” (*idem*). Mas ele acrescenta que “há surpresas” nessas questões de discurso, propiciadas justamente pelo inconsciente. Isso significa que resta algum potencial de subversão?

Não cabe à psicanálise demonizar as redes ou criar fóbicos digitais, até porque, embora a apropriação das novas formas de comunicação por parte do discurso capitalista vise à maquinização do humano, a função do psicanalista, ao restituir o sujeito foracluído da ciência, que se radicaliza na era digital, serve como uma espécie de desintoxicação da adicção virtual. Se a internet tende a fazer Um, puro ruído, com uma avalanche de conteúdos e sentidos que levam os humanos a se assujeitarem e tornarem-se objeto e presa do consumo de sua própria intimidade, uma subversão discursiva precisa estar atenta àquilo que produz fenda, ruptura, brecha no enxame desenfreado. Para tanto, é preciso operar com o discurso psicanalítico também no universo online. Se, como afirma Fanon (1952), a colonização, mais do que um envenenamento político, é uma intoxicação psíquica, perguntamos: como podemos nos servir das redes para promover uma desintoxicação psíquica da internet ou uma decolonização digital?

Dois experiências do uso do novo paradigma comunicativo da internet ocorreram na eleição de governantes progressistas na Espanha e em Portugal no penúltimo pleito para a presidência da república. Segundo Sabariego (2017), a chamada “tecnopolítica” permitiu que movimentos populares dessem uma resposta à democracia portuguesa e espanhola, re-politizando a sociedade, tanto para uma nova geração quanto atuando intergeracionalmente. Uma pedagogia democrática inédita surgiu das redes, através do crescimento dos movimentos sociais, que lutam pela água, pela terra, lutas feministas e ecológicas, produzindo atos políticos construídos quase que secretamente por milhares de pessoas. Coletivos plurais de organização horizontal foram criados em função do interesse comum. A primavera árabe, o *Occupy* e grandes manifestações feministas na América latina apontam para pautas relacionadas à sexualidade e às liberdades individuais. Tais usos tecnopolíticos das redes desafiam a ordem dominante e estabelecem uma nova lógica ou um novo uso da comunicação com as massas. Esses fenômenos parecem se aproximar da definição de grupos efêmeros que Freud (1921) destaca, para distingui-los de grupos artificiais, altamente organizados e que funcionam em uma estrutura vertical de poder centralizado no líder. Ainda seria preciso, segundo Sousa Santos (2017), superar a infoexclusão, mas as lutas por direitos humanos têm sido realizadas através de organizações pela internet, criando novos processos políticos de participação.

Construção de coletivos decoloniais ou contracoloniais

Como pesquisadores e psicanalistas participantes de organizações coletivas que acolhem questões que surgem em movimentos sociais, parece-nos importante investir em estratégias de decolonização. As lideranças populares relatam o quanto a disseminação de ideologias conservadoras, religiosas e políticas, opera de forma a dificultar a mobilização para o enfrentamento das violências. Se considerarmos o movimento negro ou o feminismo negro, teremos exemplos de grupos altamente organizados e de movimentos mais pontuais que, em diferentes momentos e contextos, vem contribuindo para subverter as estruturas de dominação e para oferecer um contraponto de formação política de base. Instituições como o Geledés, Centro de Estudos das Relações de Trabalho e Desigualdades (CEERT), Coordenação Nacional de Articulação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas (Conaq), Coalizão Negra por Direitos, Comissão da Verdade da Escravidão Negra no Brasil (OAB), são exemplos de organizações que, embora institucionalizadas, mantêm a política de enfrentamento da dominação racista em diferentes âmbitos.

A extraordinária experiência do Quilombo dos Palmares é estudada por historiadores da negritude (MOURA, 1986; NASCIMENTO, 1985; GOMES, 1956) justamente como um símbolo de resistência coletiva de forma altamente organizada que, embora se distinga dos grupos efêmeros, tampouco se parecia com as organizações verticalizadas por líderes. Essa organização foi capaz de manter um enfrentamento da perseguição escravista por longos períodos ao longo da história colonial e inspira movimentos atuais de resistência coletiva.

Jorge Alemán (2012), ao analisar o conceito de Comum, propõe debater as novas formas de coletivo, através da proposta dos pós-marxistas articuladas à psicanálise. O Comum, segundo o autor, pressupõe um lugar vazio, desde o qual pode engendrar-se, de modo contingente e retroativo, uma invenção como ato político aberto à dimensão da enunciação. O autor relaciona essa lógica do coletivo com a proposta de Lacan para que as Escolas de psicanálise acolhessem experiências de subversão dos lugares de poder. Enquanto a International Psychoanalytical Association (IPA) estaria estruturada pela lógica da identificação, uma Escola na contra-corrente da lógica do grupo identitário seria inconsistente, não-toda. Um vazio de saber no centro deslocaria ideologicamente a fixidez de determinada mestria centralizadora: “Toda invenção que se preze por esse nome surge desse hiato constitutivo” (ALEMÁN, 2012: 33). Para o autor, os movimentos sociais da América Latina são coletivos em movimento, cuja causa aponta para um tornar-se. São conjuntos abertos e indecíveis no plano das identificações, o que representa a lógica interna de uma transformação política.

O caráter identitário da IPA não parece ter sido o elemento determinante que a teria distanciado de um caráter aberto e pluralista, já que ela surge justamente como forma de lidar com impasses na identificação do que seria ou não psicanálise. A demarcação de fronteiras não é o grande problema. A mestria centralizadora ou a tentativa de suprimir qualquer movimento interno de criação, ruptura e invenção faz com que a instituição se torne cada vez mais rígida e avessa à pluralidade. É quando a identidade opera o apagamento da pluralidade, com a missão de fazer Um, em detrimento do múltiplo, que ela assume um aspecto monoteísta e colonizador. Fazer essa demarcação pode nos ajudar a compreender os movimentos que se valem da afirmação de uma divergência como uma forma subversiva de enunciar uma identidade não-toda. Trata-se de um uso do significante para dizer não ao imperialismo do Todo, com a afirmação de uns entre outros.

Isso não quer dizer que os movimentos sociais estejam livres de serem atravessados por posições colonialistas ou totalitárias, mas que há algumas aberturas para o não-todo quando se opera uma descentralização de saber e movimentos de resistência às capturas subjetivas.

O Estado de bem-estar social vem sendo substituído por uma ilusão promovida pelo mercado, através da mídia hegemônica, que opera novos imperialismos no contexto da globalização. Ao destituir políticas de comunidade, disseminam a ilusão da possibilidade de se adquirir, por meios individuais, a partilha dos privilégios econômicos da elite global. Nos servimos da tese de Milton Santos (2008) sobre uma outra globalização, a ser construída pela tomada das novas tecnologias por parte de sujeitos segregados do consumo de bens e do mercado de trabalho, que habitam territórios periféricos, para permitir a possibilidade de emancipação subjetiva da opressão. O autor quilombola Antônio Bispo dos Santos (2019) defende o uso do termo *contracolonização*, como forma de destacar os processos de enfrentamentos e confrontos diretos. Assim como a identidade, a tecnologia também se coloca como uma arma que opera modos de colonização subjetiva com o intuito de suprimir movimentações políticas de oposição ao neoliberalismo. Apropriar-se dessas armas pode ser um modo de destituir subjetivamente as ideologias colonizadoras (*decolonização*) e de contra-atacar e corroer por dentro os mecanismos de dominação (*contracolonização*)⁵. Assim como os coletivos podem operar um uso subversivo das identificações para opor-se ao colonialismo identitário da branquitude, também sustentamos uma possibilidade de utilização política transgressora das tecnologias digitais. Seria, parafraseando bell hooks (2017), a utilização da comunicação popular digital “como prática de liberdade”.

É bem significativo citar bell hooks, pois ela demonstra que a universalização da educação implicou a generalização de um “sistema de educação bancária”, que incidia sobre ela e sobre estudantes negros como uma demanda de conformidade: “Qualquer falta de conformidade de nossa parte era vista com suspeita” (2017: 14). Sua vontade de tornar-se uma pensadora crítica era vista como uma “ameaça à autoridade”. Tanto sua experiência anterior em “escolas segregadas” – nas quais as professoras negras sustentavam uma “pedagogia revolucionária de resistência” ao fazerem de tudo para que as crianças realizassem seus destinos intelectuais a despeito do racismo – quanto seu encontro com a noção de pedagogia crítica de Paulo Freire lhe mostraram que “o aprendizado poderia ser libertador” (2017: 15). Se todo um sistema educacional construído para a disciplina dos corpos e para a reprodução das lógicas de dominação pode ser utilizado de forma subversiva, com muito esforço político, a comunicação popular também pode fazer esse papel revolucionário que bell hooks e Paulo Freire entreviram para a educação.

O Portal Favelas pode ser considerado um modo de fazer valer o projeto de Milton Santos (2008), que propõe uma transformação nos modos globais de gestão e agenciamento do capitalismo, através de uma mudança na apropriação das novas tecnologias de mídia pelas populações periféricas, de maneira a modificar o cenário global de desigualdades econômicas e sociais. Trata-se de trabalhar em prol de uma integração cultural entre os povos subalternizados do mundo. Dessa forma, os saberes não oficiais, muitas vezes transmitidos pela oralidade, poderiam chegar a cada uma das demais regiões pobres, de modo a alterar o jogo de

⁵ A escolha por manter as duas conceituações indica a necessidade de destituições subjetivas e de ações diretas de enfrentamento. Santos (2019) destaca o movimento *contracolonial* quando afirma que a universidade, embora seja uma “chocadeira de ovos coloniais”, pode abrigar produções de resistência. A mídia, embora seja uma poderosa arma do poder colonialista, pode também “chocar ovos contra-coloniais”.

forças do capitalismo e incidir sobre sua lógica racista. Enquanto o capitalismo neoliberal opera a apropriação do saber do trabalhador para intensificar a livre circulação de mercadorias, a tecnologia permitiria uma reapropriação desse saber para uma transmissão capaz de subverter as fronteiras. Nesse sentido, Achille Mbembe (2019) afirma o afropolitismo como movimento artístico e multicultural presente na diáspora africana, com tamanha força literária, cultural e de transmissão ancestral que resgata o sujeito eliminado pela colonização. Por seu potencial sublimatório é capaz de produzir decolonização: “esse ato literário se não serve como ato psicanalítico puro e simples, se presta ao menos como sistema de simbolização, cuja primeira intenção é a cura” (MBEMBE, 2019: 81).

Se a tecnologia digital tem se colocado como uma arma de destruição em massa da população negra, como um novo impulso para a generalização do brutalismo, ela também pode ser utilizada para transmitir uma contraofensiva de resistência, uma subversão neo-abolicionista dos corpos e das subjetividades. Aimé Césaire (1987) denominou essa operação contínua e histórica de resistência com a palavra negritude, por ele situada não apenas como uma posição defensiva diante do sofrimento: “Ela é um despertar; despertar de dignidade. Ela é uma rejeição; rejeição da opressão. Ela é uma luta, isto é, luta contra a desigualdade. Ela é também revolta” (*idem*: 109). É nesse sentido que Munanga (2020) propõe que a negritude não tem a ver essencialmente com a cor mais escura da pele, mas sim com histórias comuns ligadas às tentativas mais atroz de desumanização e destruição. “A negritude fornece nesses tempos de globalização um dos melhores antídotos contra duas maneiras de se perder: por segregação cercada pelo particular e por diluição no universal” (MUNANGA, 2020: 20).

Testemunho, escrivência e conversação: trançar uma metodologia psicanalítica

O testemunho enquanto figura jurídica instala uma outra temporalidade frente a um acontecimento. Ele supõe um jogo de ouvir e falar que afeta a ambos: quem testemunha a história e quem a escuta. É preciso que toda a sociedade se implique num processo de reparação relativo aos horrores provocados pela colonização, que são reiterados nos vários períodos totalitários e de regime militar na história do Brasil. Lacan (1997) assinala algo fundamental quando lê *Antígona*, uma tragédia grega de Sófocles, a partir do testemunho heroico da personagem. Frente à lei absurda da cidade, editada por Creonte proibindo o enterro de Polínicês, irmão de *Antígona* – ou seja impedindo que o morto pudesse ter registrada socialmente sua memória – a heroína se sacrifica em um destino trágico. Lacan afirma que as coisas poderiam ter tido outro desfecho se o corpo social tivesse aceitado conceder as honras funerárias. “É na medida em que a comunidade se recusa a isso que *Antígona* deve fazer o sacrifício” (LACAN, 1997: 342). É a partir de um ponto inaudito no corpo social, que se pode passar a um ato testemunhal, que forja outro lugar para aquilo que historicamente os homens visam silenciar. Esse ponto de horror em relação às excrescências legitimadas pelas injunções do Outro social pode ser articulado com a noção mais radical de inconsciente em Freud ou com o real como figura do impossível em Lacan. Trata-se daquilo que é impossível de se escrever, mas que não deixa de emergir como um dizer nas fissuras da linguagem.

Quando o Estado mata, não se tem a quem recorrer e o assassinato passa a ser autorizado simbolicamente, chancelado pelo Outro, legitimado pelo pacto so-

cial. Diferentemente de outras violências, a violência do Estado toma determinado corpo como um corpo matável. Há um processo de desumanização que resta após a morte, um processo que tende ao apagamento dos acontecimentos, da memória social, com um consentimento público que normaliza a barbárie.

Os testemunhos dos sobreviventes dos campos de concentração nazistas com a chamada literatura de testemunho inspiraram a invenção dos testemunhos de passe na Escola de Lacan, que modificaram a transmissão da clínica, antes centrada no relato do caso clínico em terceira pessoa (pelo analista). Lutterbach Holck (2008: 105) afirma que “o verdadeiro testemunho vale essencialmente por aquilo que lhe falta”, pois porta em seu coração um “intestemunhável”. O caráter intestemunhável é elevado à sua potência maior e as barreiras interpostas para a sua abordagem são constantemente renovadas no laço social. No caso da experiência de análise, trata-se de transmitir algo do impossível de uma experiência atravessada de ponta a ponta. O relato do caso passou a ser protagonizado, com o passe, pelo próprio analisante, convidado a vir a público narrar a travessia de sua análise, promovendo uma transmissão da passagem de psicanalista à psicanalista. Para que o testemunho engendre efetivamente uma causa que introduza a dimensão de um ensino acerca de sua experiência, não basta falar somente em análise, é preciso que seu testemunho ganhe o espaço público e transforme o Outro social.

Tanto no sentido mais político quanto no sentido clínico, o testemunho se aproxima de uma das propostas das escrevivências, de resgatar vozes e memórias silenciadas, abrindo, pela escrita, fissuras para que a negritude possa falar e não permanecer como objeto do saber do Outro. As escrevivências podem trazer um avanço político crucial ao acrescentar à noção de testemunho uma enunciação direta e decidida contra as opressões raciais e coloniais a partir das próprias vozes negras. “Não aceitamos mais o modo como a imprensa, as instituições, o Estado, os representantes da branquitude falam de nós. Não queremos ser falados, mas sim contar nossa própria história!”. Essa é a enunciação que funda o Portal Favelas.

A narrativa da mídia sobre o que acontece com a população não tem compromisso com a proteção social e a preservação da vida na comunidade, pelo contrário, manipula a interpretação dos acontecimentos e a reação que se tem deles para justificar o emprego de incursões violentas. A ideia de integrar um conjunto de mídias, rádios e TVs comunitárias cariocas surge de algumas lideranças das favelas: Rumba, do Jacarezinho; Lourenço Cesar, da Maré; Patricia Felix, da Vila Vintém; Rute Sales, do Borel; Nivia Raposo, da baixada; Álvaro Maciel, da Babilônia; Mauricio Soca, da Rocinha; além de organizações ligadas aos direitos humanos, pesquisadores e psicanalistas. A proposta busca concretizar, em um nível local, os princípios da “Outra globalização”, de Milton Santos. Efetivar o exercício de apropriação das novas tecnologias de comunicação para que as vozes das famílias atingidas pelas violências nas favelas se encontrassem e pudessem ressoar pelo Brasil e até pelo mundo, transformando a lógica perversa da globalização econômica e do falseamento da verdade promovido pelo monopólio da imprensa internacional.

Evocando Althusser, podemos dizer que a mídia, incluindo a internet, é um aparelho ideológico do Estado que, juntamente com sua máquina repressiva, sustenta uma maioria absolutamente inerte ou mesmo aderida ao discurso necropolítico. Penetrando ainda mais no contexto de nossas favelas, podemos dizer que é um aparelho ideológico subtraído do Estado. Embora a violência se torne estatal, por ser assumida explicitamente por políticas sucessivas de governo, ela também

se torna uma violência paraestatal ou miliciana, quando ignora as limitações impostas pelo judiciário e realiza ilegalmente operações que resultam em repetidas chacinas. Também se mostra uma necromilícia (BISPO, 2022) quando apaga dos registros públicos o acesso a uma explicitação das ocorrências em torno das mortes, seja alterando as cenas dos crimes, forjando provas, relatando falsos confrontos e autos de resistências fictícios e cometendo inúmeras fraudes processuais. Trata-se daquilo que Jessé de Souza (2017) chamou de uma privatização do Estado pelas elites do atraso.

Uma demanda se destaca entre as lideranças populares: o pedido de serem escutados, mas não com palavras que fossem levadas com o vento, mas um desejo de registro. Registrar a violência de Estado, para não mais se repetir! Escrever de forma a tocar as pessoas, simbolizar as violações e o puro horror. Através de uma parceria com a Ocupação Psicanalítica, desenvolvemos uma metodologia de pesquisa em psicanálise que alia dois dispositivos: as escrevivências e a conversação psicanalítica. Em alguns encontros de conversações, as lideranças do Portal Favelas foram convidadas a falar sobre o que vivem em termos dos horrores e sequelas dos ataques impetrados pelo Estado e também das soluções construídas pela militância da favela. Descreveremos brevemente ambas as metodologias para, em seguida, apresentar os resultados e efeitos produzidos por esse método criado entre Portal Favelas e Ocupação Psicanalítica.

Importante situar a prática da conversação como um dispositivo metodológico de operar com o discurso analítico que abre um campo de investigação, inicialmente a partir da prática com crianças e adolescentes em escolas através do CIEN (Centro Interdisciplinar de Estudos sobre a Infância). A ideia surge com o intuito de subverter a prática corrente nos discursos sobre a criança, que a encerram como objeto de saberes psicológicos, médicos ou jurídicos patologizantes (LACADÉE, 2000), convidando-as a assumirem uma enunciação própria em uma espécie de associação livre coletivizada. A prática de conversação possibilita que cada sujeito se depare com identificações que o colocam à mercê do Outro e passe por um processo de deslocamento desse lugar através daquele que recolhe os efeitos da palavra. Lacadée (2000) destaca o aspecto político da conversação, pois o dispositivo pode fazer operar “uma prática inédita da palavra”, capaz de provocar subversões, ainda que modestas, no laço social. A presença de um psicanalista não visa a construção de um saber interpretativo, mas permitir a função de acolher os endereçamentos e relançar a palavra de modo que seus efeitos não passem despercebidos. Como alguém que se situa ao mesmo tempo dentro e fora do coletivo, o psicanalista assinala os enigmas e impasses que se extrai do encontro coletivo, para que estes permitam a emergência de surpresas e rupturas.

Não é difícil visualizar o quanto o convite à elaboração subjetiva no encontro com o coletivo pode ser potente e subversivo. Mas no encontro com as lideranças, retorna sempre o desejo de registrar não apenas as ideias, mas as próprias vivências propiciadas pelo compartilhamento das dores e resgate das memórias em nossos encontros. É nesse ponto que as escrevivências puderam ser tomadas como uma forma de conectar a experiência da oralidade com o registro da escrita.

A escrevivência é uma metodologia inspirada no gênero literário forjado pela escritora brasileira Conceição Evaristo (2020), que vem sendo desenvolvida no campo da Educação, da literatura, da sociologia, da antropologia e outros. Ela se fundamenta no desejo de que as vozes historicamente silenciadas de mulheres negras venham a romper com o apagamento e assumir um lugar político através da escrita. Também parte do pressuposto de que a escrita singular não se prende

em si mesma de forma narcísica, mas recolhe as experiências ancestrais e do território, o que implica uma posição de escuta aberta às experiências do cotidiano, sobretudo àquelas que costumam ser invisibilizadas. Quando elevada a um estatuto metodológico em diálogo com a psicanálise, permite a entrada de um parceiro co-autor, que pode também emprestar o ouvido para que aquilo que foi compartilhado na fala não se perca no vazio, mas possa impactar as vivências da comunidade, ao serem partilhadas na experiência da escrita.

Através do Portal Favelas, a escrita das vivências e histórias comunitárias, atravessadas pelo racismo e pela violência de Estado vinha se realizando de forma espontânea. A própria construção do projeto em 2018 se deu por um desejo de registro por parte das lideranças negras periféricas. O encontro com os estudos sobre escrevivências, que já vinham sendo realizados no coletivo Ocupação Psicanalítica, trouxeram uma consistente orientação metodológica, que confluía com a necessidade de subversão que as mídias populares apontavam. Tem se tornado, pois, uma via bastante promissora a articulação entre a conversação, como um convite para a tomada coletiva da palavra, e as escrevivências, como uma orientação política para a escrita que não se fecha na escrita literária. O registro não se dá necessariamente por uma escrita com papel e caneta ou digitalizada, mas por uma multiplicidade de meios que dialogam com os formatos e as linguagens possíveis nas mídias populares: uma poesia, um conto, um samba, um podcast, uma matéria de jornal, uma live e até mesmo a pichação de um muro pode ser uma alternativa para uma escrita insurgente. Esses outros modos de inscrição que atingem o plano social e público não deixam de ser formas de escrita que preservam inclusive a potência da oralidade e o endereçamento à comunidade. Temos presenciado, por exemplo, intervenções artísticas que registram a violência de estado e permitem uma partilha, uma forma de testemunhar um ponto impossível de se dizer. Essas intervenções escrevíveis, sem suturar o caráter indizível das dores, operam uma transmissão que afeta o Outro para despertá-lo de seu sono injusto. Com as mídias sociais criadas pelos próprios ativistas das favelas, temos como aposta que o produto das escrevivências pode mobilizar aqueles que se colocam inertes frente à tragédia racial que nos assola.

O que foi revelado no trabalho da conversação com as lideranças populares do Portal Favelas, através do encontro com psicanalistas implicados com a luta antirracista, foi que a denúncia dos fatos jornalísticos não bastava. Os comunicadores populares puderam falar sobre o que era a potência de sua transmissão. Era importante recolocar o próprio modo de dizer. Era preciso que fosse com a linguagem da favela, escrita e enunciada por suas próprias crias, com sua diversidade de estilos, que mistura o nordeste com o sudeste, a cultura afro-brasileira e ameríndia. Era preciso acentuar o protagonismo e a ênfase para se falar em primeira pessoa. Também era fundamental o fomento de espaços onde a palavra pudesse circular coletivamente e que seu registro fosse trançado, permeado por encontros de múltiplas vozes. A inspiração para esses espaços adveio das múltiplas experiências de negritude e ancestralidade, das quais destacamos duas: primeiramente, a imagem evocada por uma das militantes que participaram das conversações, Rute Sales do Borel:

Minha mãe foi uma mulher muito resistente e usava a cultura e o teatro para não só formar e conscientizar, mas colocar para fora o que precisava, o que sentia, e o que queria... Minha mãe colocou os 13 filhos na frente do trator pra impedir de derrubarem nossa casa. Mas também na frente do palco! (SALLES *et al.*, 2023)

Rute mostra como o ato de sua mãe de impedir o Estado de demolir sua casa, colocando seus filhos deitados na frente, era da mesma ordem do trabalho de teatro de favela que a família realizava: os 13 filhos atuavam nas peças escritas pela mãe, que com sua visão progressista politizava a favela na época das diretas já.

Como fazer para que essa experiência de resistência se transmita e ajude as novas gerações de jovens da favela a resgatar essa dimensão subversiva da negritude?

O convite para a escrevivência, após o ciclo de encontros de conversação, veio justamente com a proposta de que o relato do vivido viesse a ser não somente a exposição do excesso da violência, mas também seus contornos, contextos e enfrentamentos. Também a história dos aprendizados extraídos dos testemunhos e das estratégias de resistência coletiva. Desde o relato das atrocidades e violações policiais, passando pela negligência e desinvestimento do poder público, até a resistência ao escravismo moderno, convocando o leitor a se sensibilizar e a sair de sua neutralidade mortífera.

Em seu livro *Becos da memória*, Conceição Evaristo (2017) revela o modo de construção de sua escrita, que consiste num “experimento em construir um texto ficcional con(fundindo) escrita e vida, ou, melhor dizendo, escrita e vivência. Talvez uma escrita de *Becos*, mesmo que de modo quase que inconsciente, eu já buscasse construir uma forma de escrevivência” (EVARISTO, 2017: 13). Evaristo busca inspiração na ambiência de uma favela para escrever esse livro. Ela pode ser lida como “ficções da memória”, embora parta de histórias reais que muitas vezes lhe foram contadas ou que ela mesma viveu. No entanto, como “a memória esquece” (2017: 15), ocorre como necessidade, segundo a autora, a invenção. Portanto, a invenção se dá precisamente no ponto onde há esquecimento. Ao invés do destino pulsional neurótico que recorre ao sintoma como retorno do recalado, parece que na trilha dos escritores criativos, Evaristo nos ensina de que modo opera com a sublimação diante das falhas de memória ali onde um passado doloroso e escravista marcou nossa cultura e cada um dos habitantes das favelas, periferias e becos brasileiros. Ela descreve o fenômeno assim: “entre o acontecimento e o fato narrado há espaço em profundidade e ali explode a invenção” (EVARISTO, 2017: 15). Na base da narrativa, em seu fundamento, há vivência, de si e de outros que ouviu e conviveu. Por isso ela busca a primeira narração, a que veio antes da escrita e, de acordo com a autora, ela busca a voz, a fala de quem conta que se mistura com a dela. A entonação da voz da mãe, que ecoa em frases de sua memória e a joga no passado, também a leva ao exercício da escrita, donde se pergunta como lidar com uma memória ora viva ora esfacelada. A autora deixa espaço para que outros agarrem a sua trilha e façam, a seu modo, um caminho de produção de escrevivências: a favela contida em “*Becos da memória*” já acabou, diz ela, e “hoje as favelas produzem outras ficções” (EVARISTO, 2017).

Conclusões

Essa confluência de metodologias tem enriquecido o dispositivo de insurgência social constituído pelo Portal Favelas, permitindo o compartilhamento de uma escrita digna de um registro das práticas de aquilombamento utilizadas pelos movimentos sociais, que passaram a experimentar um atravessamento do inconsciente. Para além da conscientização, a escrita é ela mesma atravessada pela insurgência de memórias, histórias e vivências que poderiam ter ficado guardadas se esses encontros não fossem lá remexer os baús. Os afetos transbordaram e o recorte que se realizou com a presença dos psicanalistas, com um jeito próprio

de escandir o que permanece insistente no dizer, com novas consequências, nos pareceu uma via possível para uma escuta mais aberta das experiências periféricas. Algo de absolutamente singular para cada um ia também encontrando seu ponto de enlace, a ponto de notarmos que as lideranças comunitárias, apesar de muitas vezes se sentirem isoladas na luta, encontram na coincidência de uma causa comum, um motivo para fazer avançar os achados da negritude. Impossível não lembrar da referência de Lélia Gonzales ao pretuguês, *lalíngua* que resiste aos permanentes ataques da elite hegemônica no avanço da necropolítica. A *monolíngua* do colonizador aqui sofre um impacto contra-colonial. O uso da conversação como modo de entremear as várias línguas que falam de iorubá ao teatro preto periférico, passando pelo samba e pelo desabafo cheio de horror, pelo cansaço, mas também pelo humor, introduz um modo de dizer que toca àqueles que estavam outrora paralisados ou indiferentes ao que ocorria a sua volta. As escrivências compartilhadas se fazem como um produto cultural e político atravessado pela dimensão equívoca da linguagem.

Se o colonialismo digital nada mais é que o velho modo colonial de opressão, desigualdade e desumanidade, sob as bases de uma tecnociência que tornou ainda mais higiênico o modo de eliminação dos corpos e dos sujeitos, sem deixar rastros, cabe-nos ouvir a brecha que a comunicação digital tem realizado em resposta ao sistema escravista que o Portal Favelas visa enfrentar. O caminho das conversações contou com encontros que levaram a uma produção escrita interessante. Ele se tornou escrita em primeira pessoa, publicada no Portal, mas não somente. Do exercício de elaboração subjetiva aberto pela escrivência, poderíamos passar para o exercício de transmissão de testemunhos de vida, amplificados e potencializados pela rede constituída com as mídias populares. A escrita, a fala, o canto e a dança endereçada ao grande público podem agora ser lidos, vistos e escutados dentro e fora da favela. Com o Portal, cada um pode testemunhar o que de fato acontece em sua favela, trocar experiências das estratégias de defesa e promover uma interação em rede. A articulação com o campo jurídico, com a justiça de transição e seus processos de reparação, além das consequências políticas promovidas pela publicização dos testemunhos, são fundamentais como efeitos dessa metodologia. Ao buscar nas escrivências um método de pesquisa e intervenção para uma psicanálise antirracista, ousamos alargar esse dispositivo para trabalhar com as invenções coletivas periféricas que ganham a forma de registro em múltiplas mídias, que espalham e ecoam essas escritas na cidade.

*Recebido em 29 de maio de 2023.
Aceito em 1 de agosto de 2023.*

Referências

- ALEMÁN, J. “Soledad: Común”. In: ALEMÁN, J. *Políticas em Lacan*. Buenos Aires: Capital Intelectual, 2012.
- BISPO, F. S. Necromilícia: políticas de morte no contexto brasileiro. *Revista Cult*, 288, 2022.
- CÉSAIRE, A. *Discurso sobre a negritude*. Belo Horizonte: Nandyala, 2010.
- HOOKS, bell. *Ensinando a transgredir: a educação como prática da liberdade*. Tradução: Marcelo Brandão Cipolla. 2ª ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2017.
- CASTRO-GÓMEZ, S.; GROSGOUEL, R. ““Prólogo” Giro decolonial, teoría crítica y pensamiento heterárquico”. In: CASTRO-GÓMEZ, S.; GROSGOUEL, R. (Orgs.). *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre; Universidad Central; Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos; Pontificia Universidad Javeriana; Instituto Pensar, 2007.
- EVARISTO, Conceição. *Becos da memória*. Rio de Janeiro: Pallas, 2017.
- EVARISTO, Conceição. “A escrevivência e seus subtextos”. In: DUARTE, C. L.; NUNES, I. R. (orgs.). *Escrevivência: a escrita de nós - reflexões sobre a obra de Conceição Evaristo*. Rio de Janeiro: Mina Comunicação e Arte, 2020. pp. 26-46.
- FANON, F. *Pele Negra, Máscaras Brancas*. Tradução de Sebastião Nascimento e Raquel Camargo. São Paulo: Ubu, 2020 (1952).
- FAUSTINO, D.; LIPPOLD, W. *Colonialismo Digital: por uma crítica hacker-fanoniana*. São Paulo: Raízes da América, 2022.
- FREUD, S. “O mal-estar na civilização”. In: FREUD, S. *O futuro de uma ilusão, O mal-estar na civilização e outros trabalhos*. Tradução de J. Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1996 (1930). pp. 65-148.
- FREUD, S. “Psicologia das Massas e Análise do Eu”. In: FREUD, S. *Psicologia das massas e análise do Eu e outros textos (1920-1923)*. Tradução Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011 (1921).
- GOMES, L. *Escravidão: do primeiro leilão de cativos em Portugal até a morte de Zumbi dos Palmares*. Vol. 1. Rio de Janeiro: Globo Livros, 2019.
- HAN, Byung-Chul. *Psicopolítica: o neoliberalismo e as novas técnicas de poder*. Tradução de Maurício Liesen. Belo Horizonte: Editora Âyiné, 2018.
- HOLCK, A. L. L. *Patu a mulher abismada*. Rio de Janeiro: Subversos, 2008.
- LACADÉE, P. ; MONIER, F. (Org.). *Le pari de la conversation*. Institut du Champs Freudien: CIEN Centre interdisciplinaire su l'Enfant. Paris, 2000.
- LACAN, J. *O seminário - livro 20. Mais, ainda (1972-73)*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.
- LACAN, J. *O Seminário, livro VII: A ética da psicanálise (1959-60)*. Rio de Janeiro: Zahar, 1997.
- LACAN, J. “O seminário sobre ‘A carta roubada’”. In: LACAN, J. *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998 (1955). pp. 13-66.

- LACAN, J. “Proposição de 9 de outubro de 1967 sobre o psicanalista na Escola”. In: LACAN, J. *Outros Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2003 (1967). pp. 248-264.
- LACAN, J. “Televisão”. In: LACAN, J. *Outros Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003 (1973). pp. 508-543.
- LAURENT, E. Gozar da internet. *Derivas analíticas - Revista digital de psicanálise e cultura da Escola Brasileira de Psicanálise*, 18, 2022.
- MBEMBE, A. *Sair da Grande Noite: ensaio sobre a África descolonizada*. Petrópolis: Vozes, 2019. (Coleção África e os africanos)
- MBEMBE, A. *Brutalismo*. São Paulo: n-1 edições, 2021.
- MOURA, C. *Os quilombos e a rebelião negra*. 5ª edição. São Paulo: Editora Brasiliense, 1986.
- MUNANGA, K. *Negritude: usos e sentidos*. Belo Horizonte: Autêntica, 2020 (1987).
- NASCIMENTO, Beatriz. *Uma história feita por mãos negras: relações raciais, quilombos e movimentos*. Rio de Janeiro: Zahar, 2021 (1985).
- SABARIEGO, J. “Tecnopolítica e movimentos sociais globais recentes: questões preliminares para um estudo de caso espanhol e português”. In: SANTOS, B. S.; MENDES, J. *Demodiversidade: Imaginar Novas Possibilidades Democráticas (Epistemologias do Sul)*. Lisboa: Edições 70, 2017.
- SANTOS, Milton. *Por uma outra globalização*. 15ª edição. Rio de Janeiro: Editora Record, 2008.
- SANTOS, B. S.; MENDES, J. “Introdução”. In: SANTOS, B. S.; MENDES, J. *Demodiversidade: Imaginar Novas Possibilidades Democráticas (Epistemologias do Sul)*. Lisboa: Edições 70, 2017.
- SOUZA, J. *A Elite do Atraso: Da Escravidão à Lava Jato*. São Paulo: Editora Leya, 2017.
- RIBEIRO, Cristiane da Silva. *Tornar-se negro, devir sujeito*. Belo Horizonte: Agência de Iniciativas Cidadãs, 2022.
- RIBEIRO, C. S.; MOLLICA, M.; CELEN, T. “Outros modos de conhecimento: a escrevivência e o testemunho”. In: BISPO, F. S.; GUERRA, A. M. C. *Ocupar a psicanálise: por uma clínica antirracista e decolonial*. São Paulo: n-1 Edições, 2023. pp. 207-221.
- SALLES, R.; BISPO, F.; CÉSAR, L.; MOLLICA, M.; RAPOSO, N.; FELIX, P.; GABRIEL, R. *Escrevivências Aquilombadas no Portal Favelas*. Portal Favelas, 2023.
- SANTOS, A. B. *Colonização, quilombos: modos e significações*. Brasília: Ayô, 2019.

VOLUME 11
NÚMERO 26
(MAIO/AGO.2024)

ACENO

REVISTA DE ANTROPOLOGIA DO CENTRO-OESTE
ISSN: 2358-5587

CHAMADA DE ARTIGOS

DOSSIÊ TEMÁTICO:

IDENTIDADES, DIFERENÇAS E VIOLÊNCIA NA CULTURA UNIVERSITÁRIA

COORDENADORES:

CATARINA DALLAPICULA (UEMG)

JUSSARA CARNEIRO COSTA (UEPB)

Verifica-se nas últimas duas décadas a crescente ocupação de espaço em diferentes universidades por iniciativas voltadas à problematização de violências motivadas por discriminações associadas a marcadores sociais de gênero, raça e sexualidade, dentre outros. Não obstante, diferentes universidades têm se tornado foco de notícias em casos de assédio sexual, assédio moral, perseguição política, racismo institucionalizado (ou não), capacitismos e violências de gênero manifestas das mais diversas formas, indicando que o espaço ocupado pelas discussões dos fenômenos nem sempre incide na transformação efetiva da cultura universitária. Na experiência brasileira, sua persistência coexiste com o adensamento da segregação interna orientada por dinâmicas de gênero, como vem apontando os indicadores reunidos pelo Instituto Brasileiro de Informação em Ciência e Tecnologia (IBICT). Simultaneamente, persistem os entraves associados à permanência de pessoas que adentram o espaço universitário através das políticas criadas para combater as dificuldades de acesso associadas a gênero, raça, sexualidade e outros marcadores da diferença. Raramente discutidas no interior das universidades, frequentemente as experiências ganham notoriedade em espaços que lhes são exógenos. Na grande mídia ou nas redes sociais, são apresentadas como casos isolados em narrativas alheias às relações sociais da ciência e tecnologia que atuam na tessitura dos quadros e cenários em que se encontram inscritos os corpos marcados pela diferença. Muitas vezes são utilizadas para corroborar argumentos favoráveis à diminuição do investimento público e à gradativa privatização dos serviços oferecidos pela universidade pública. Compreendendo que a ausência de discussão e tratamento do fenômeno, em espaços endógenos à universidade, contribui para o enfraquecimento da sua legitimidade social e, concomitantemente, contribui para adensar as ameaças a sua sobrevivência como ente público, o presente dossiê se propõe a contribuir para a problematização dessas relações. Vislumbrando abordagens que contemplem desde a dimensão epistêmica dos arcabouços pedagógicos à apresentação de estudos de caso sobre experiências acumuladas, os artigos poderão resultar de reflexão ensaística ou de pesquisas desenvolvidas nessa direção.

PRAZO FINAL
DE SUBMISSÃO:
28 DE FEVEREIRO
DE 2024

Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social - Universidade Federal de Mato Grosso

26

Entre “membranças”, goles e sonhos: tateando fissuras destes tempos

Bruno Cerqueira Gama¹
Edileuza Santos do Nascimento Cruz²
Universidade Federal de Sergipe

Resumo: A partir de rupturas que a pandemia de Covid-19 produziu em nosso cotidiano, este texto busca pensar a dimensão ético-política de olhar e transitar por trechos de fissuras da vida, pelos modos como produzimos questões e respostas para o que vivemos. Algumas imagens atravessadas pelo ser gente-aprendente-profissional na universidade se fizeram narrativas, trazendo “questões-nós” e tentativas de trânsitos por suas fissuras. Ensaiai respostas que sustentem vivas as questões se mostram como condição fundamental para a manutenção do caráter inventivo da vida, face ao imperativo utilitarista-produtivista-consumista vigente.

Palavras-chave: pandemia; fissuras; questões; utilitarismo; universidade.

1 Professor adjunto do Departamento de Psicologia da Universidade Federal de Sergipe (UFS) e do Programa de pós-graduação *latu sensu* em Saúde Mental da Residência Integrada Multiprofissional em Saúde da UFS. Integra o grupo de pesquisa “Coletivo de Estudos da Subjetividade e Políticas para a vida” (UFS/CNPq).

2 Graduada em Psicologia (2013) pela Universidade Federal de Sergipe (UFS), mestre (2020) pelo Programa de Pós-graduação em Psicologia da UFS na Linha Processos de Subjetivação e Política. Desde 2014, atua como psicóloga efetiva no campo da assistência estudantil da UFS. Integra o Grupo de Estudo e Pesquisa sobre Exclusão, Cidadania e Direitos Humanos (GEPEC/UFS).

Between “remembrances”, sips and dreams: groping fissures of these times

Abstract: From the ruptures that the Covid-19 pandemic produced in our daily lives, this text seeks to think about the ethical-political dimension of looking and transiting for stretches of life’s fissures, through the ways in which we produce questions and answers to what we live. Some images traversed by being people-learner-professionals at the university became narratives, bringing central questions to us and attempts to transit through their fissures. Rehearsing answers that keep the questions alive seems to us a fundamental condition of maintaining the inventive character of life, given the current utilitarian-productivist-consumerist imperative.

Keywords: pandemic; fissures; questions; utilitarianism; university.

Entre “recuerdos”, sorbos y sueños: fisuras a tientas de estos tiempos

Resumen: A partir de las rupturas que la pandemia de la Covid-19 ha producido produjo en nuestro cotidiano, este ensayo busca pensar la dimensión ético-política de mirar y transitar por partes de fisuras de la vida, por los modos en que producimos cuestiones y respuestas a lo que nos vivir. Algunas imágenes atravesadas por ser personas-aprendices-profesionales en la Universidad se convirtieron en narrativas, trayendo preguntas centrales e intentos de transitar por sus fisuras. Ensayar respuestas que sustenten vivas las preguntas es una condición fundamental para que el carácter inventivo de la vida se mantenga, dado el imperativo utilitarista-productivista-consumista actual.

Palabras clave: pandemia; fisuras; cuestiones; utilitarismo; universidad.

Com a pandemia que nos assolou a partir de março de 2020, instalou-se uma ruptura no funcionamento da vida, com algum nível de quebra daquilo que parecia contínuo, habitual e imutável para uma significativa parcela de pessoas. Sentidos que pareciam plenos foram se esvaziando, rotinas foram mudadas, contatos presenciais cerceados, riscos de adoecimento e morte a todo tempo rondando. O acontecimento pandêmico nos lançou numa alteridade radical, produzindo quebras, rupturas: caímos numa fissura desconhecida para a grande maioria de nós. Sob o risco de nela sermos tragados, garantir a preservação/continuidade da vida se tornou a questão mais urgente.

Intentamos uma vida pelas telas, com o acionamento de toda sorte de crendenciais, talvez, com a função de suavizar o assombro do que estava nos acontecendo e, ao mesmo tempo, que desse a sensação de continuidade das coisas e de suposta soberania de uma vida *logada*³. Essa é a condição continuamente produzida por um certo *logos*, formas de entendimento e de produção da vida que funciona através do fornecimento de dados de inserção numa realidade. São razões, lógicas *a priori*, peneiras de verdade com malhas seletivas, que nos dão a entender certas “interfaces” de vida, supostamente, íntegras e plenas de sentido. São as ditas razões, supostas causas primeiras das coisas, que almejam explicá-las, dar respostas e apontar direções para onde podemos e/ou devemos ir.

É assim que podemos pensar que, mesmo a despeito do macro-acontecimento *Covid-19*, houve uma sobrecodificação para a pandemia que a garantiu numa espécie de continuidade de mundo, e que promoveu horizontes *logados* de um velho “novo” normal. Ao mesmo tempo, entre o passado e o futuro dessa dimensão macro, uma dimensão micro é, continuamente, tensionada. Nessa dimensão, algo acontece. Algo preenhe de instauração de sentidos (aquilo que se sente), ao nos expor ao território de quebras e esgotamentos em que há muito estamos vivendo, principalmente, quando prestamos atenção ao nível de comprometimento das condições ambientais e de corrosão da experiência no contemporâneo. Ailton Krenak (2019, 2020) é taxativo a respeito das condições de fissura da vida produzidas pelas formas violentas de uso dela, que estariam nos levando aos limites de possibilidade de sustentação e continuidade da própria vida. Sua denúncia enfatiza o quanto o funcionamento produtivista-consumista nos alheia dessa dinâmica destrutiva em curso e a todo vapor.

Mas, mesmo sob a resistência em olhar e habitar um tempo/espço de fissuras, algo foi se densificando, tomando volume e se impondo em meio às suspeitas das falhas do *logos*, que foram aparecendo e expondo fragilidades nas/das condições em que vivemos nestes tempos. A capacidade de respirar ficou dependente do uso de aparelhos em casos graves de adoecimento por *Covid-19*; a possibilidade de ficar em casa expôs o nível de desigualdade de condições entre aqueles que poderiam ou não fazer essa escolha. E, para quem esteve em isolamento, foi possível perceber que os dispositivos de tela não são garantias da presença, do

³ Fazemos, aqui, uma dupla referência: 1) exercício da razão, a *logos*; 2) Condição característica da vida laminada pela “sociedade de controle”, a partir da inserção de uma senha (fazer o login), que marca o acesso à informação ou sua rejeição, conforme nos aponta Deleuze (1992).

encontro, do cheiro e do toque, da idealizada continuidade, consistência e inteireza das coisas.

A jornalista Elaine Brum (2020) nos deu importantes pistas sobre essa situação na frase “se há office, não há home”, sinalizando como a invasão da dimensão do trabalho na nossa vida, 24 horas por dia e 07 dias por semana, pode levar à falência das nossas casas como um território existencial, cujas bordas ensejam possibilidades de descanso, refúgio e intimidade. Essa lógica 24/7 também é apontada por Crary (2016), ao apresentar uma modulação recente do capitalismo que coloniza a nossa experiência do sono, através das tecnologias digitais que almejam a captura e condução da nossa atenção. Isso ocorre pela constante tentativa de nos manter conectados numa “ocupação relativamente ininterrupta com telas iluminadas de diversos tipos, que exigem constante interesse ou resposta.” (CRARY, 2016: 85).

Tal funcionamento tem impactado significativamente nossa disposição em tecer outros modos de vida não redutíveis ao produtivismo-consumismo *logado*. Diante da ocupação contínua, chega a parecer utópico pensar em interrupções nessa condição ou mesmo em trânsitos por ela que se configurem como possibilidades de alimentar outros tipos de projetos, ou linhas de pensamento não tomados por essa economia da atenção, apontada por Crary (2016) como componente fundamental de um mundo que se dirige para a extinção.

Diante desse cenário, para além de duelar numa dicotomização entre a vida pelas telas *logadas* e a vida para além delas, pelo nó do presente, podemos pensar as fissuras que vão se mostrando entre essas vidas, entendendo-as como imanentemente abertas em meio às violentas formas produtivistas-destrutivistas da e na vida.

A partir de quebras que a pandemia tem mostrado e de uma perspectiva esquizoanalítica, este texto busca pensar a função ético-política de olhar e transitar por trechos de fissuras de vida destes tempos, pelos modos como produzimos questões e respostas para o que vivemos. Ou seja, trata-se aqui de tatear algumas pistas e/ou formas como nos posicionamos ética e politicamente em relação às experiências de quebras e fissuras em que estamos imersos ou entramos em contato, através de situações vividas durante a pandemia da *Covid-19*. Isso aponta para a tentativa de produção de outros modos de relação com as fissuras, com o tempo e com a vida de que elas falam, que não se bastem em um funcionamento “produtivisticamente” *logado*.

Avistando fissuras

Se entendemos a situação de pandemia como quebra é porque ela evidenciou a rachadura do argumento que pretende explicar, ou a falta dele, e a dificuldade em encontrarmos respostas e saídas plausíveis, imediatas e globais para questões que nos foram aparecendo. Tais questões estiveram girando desde a preservação da vida e da sanidade mental até a garantia de realização das rotinas domésticas e de trabalho, que assegurassem o sustento material. Com isso, deparamo-nos com *bugs*⁴ na condição *logada*, através das condições de vida de que dispomos, das atividades que realizamos, das formas como pensamos.

⁴ Jargão da informática que remete às falhas e/ou erros que ocorrem na execução de algum *software* ou ao usar um *hardware*, e que impede o funcionamento pretendido de alguma tecnologia. O uso da palavra “*bug*”, que literalmente significa “inseto”, segundo Stivani (2019), remete a um erro ocorrido em 1947 no computador Mark II, operado pela Marinha Norte-americana e que se deu devido a uma mariposa presa entre os fios, causando uma falha no funcionamento do mesmo.

A situação do ensino na Universidade Federal de Sergipe (UFS) que emergiu na pandemia é emblemática nesse sentido. Em março de 2022, aproximadamente, há dois meses do início do segundo semestre letivo referente ao ano de 2021, experimentamos três formatos de ensino, que tentaram racionalizar as relações de ensino-aprendizagem no contexto pandêmico. Foram estas: totalmente remoto (TR), totalmente presencial (TP) e combinação entre presencial e remoto (CPR), todas passíveis de alterações ao longo do semestre, de acordo com os protocolos de biossegurança da própria UFS (2021). Num semestre letivo, que se iniciou em descompasso com o tempo cronológico e com a promessa de retorno ao ensino presencial, experienciou-se uma confusão generalizada sobre qual o melhor formato para aquele momento da pandemia.

Cada um desses formatos produziu efeitos específicos no encaminhamento dos processos decisórios nas instâncias departamentais e nas escolhas individuais dos professores, tudo amparado sob o lastro da autonomia departamental e da liberdade de cátedra. Também impactou diretamente nas formas de acesso às aulas: tornou-se comum nos depararmos com alunos que iam para a universidade assistir a uma aula com metade dos seus colegas de classe (CPR) e, na disciplina seguinte, precisavam buscar uma conexão de internet minimamente estável para acompanhar a aula seguinte, de forma síncrona com a turma inteira (TR). Essa é uma condição que, facilmente, promove uma sinonímia entre educar-se e acessar informação, inflar-se de conteúdo e apresentar produtividade em termos de notas, questão que há muito se faz presente na seara do ensino-aprendizagem, e que, remete às próprias formas de como damos respostas para as questões-nós, expostas pelas quebras desse momento na universidade.

Esses nós parecem de um tipo que não se fecha em si, pois se faz com diferentes fios de vida, que existem antes, durante e depois da pandemia, certamente, modificados pela passagem nas/das fissuras por ela produzidas. Através dessa experiência de estar na universidade na pandemia, para nós, o nó se mostra ponto de passagem, de encontro e, quem sabe, de dispersão de fios de fazeres profissionais, de um ser-estar aprendente, de um ser-estar gente num tempo-espaço virulento. O nó é o lugar em que nos vemos quando caímos nas fissuras de práticas e fazeres *logados* e, nelas espreitamos, com atração e desassossego, contatos com a Esquizoanálise, pelas ideias de Deleuze e Guatarri (dEg), acessados em estranha teimosia.

As ideias de dEg nos parecem escorregadias, escorrendo pelas mãos a cada vez que tentamos prendê-las, nas tentativas de fazê-las caber na com-preensão. A suspeita é que as mesmas não cabem por se fazerem um pensamento vivo, acionado pelos modos como fazemos, viabilizando inquietações e possíveis quebras na suposta inteireza das coisas. Isso traz possibilidades de deslocamentos e de tentativas de trânsito pelas fissuras, como as que na universidade avistamos, de um tal modo, que algo acontece, mesmo antes de percebermos e de nomearmos o que exatamente.

Assim, tratamos de modos de olhar e falar sobre o que vivemos e como vivemos; sobre o que acontece, como nos acontece (LARROSA, 2002, 2014); tratamos de experiências do cotidiano em que estamos produzindo e sendo produzidos. Lembramo-nos de Walter Benjamin (1987a, 1987b), nesse experienciar as coisas, transitar pelas vivências, não necessariamente de forma intencional ou programada. Benjamin nos leva a suspeitar que há algo desses encontros que parece exceder a dimensão puramente voluntária, em relação à sua produção e reverberações, ainda que haja uma certa deliberação/intenção nas tentativas de pôr isso em narração.

Como em nenhum outro texto [Charles Baudelaire: um lírico no auge do capitalismo], Benjamin define o que é a experiência (Erfahrung): “Na verdade, experiência é matéria da tradição, tanto na vida privada quanto na coletiva. Forma-se menos com dados isolados e rigorosamente fixados na memória, do que com dados acumulados, e com frequência inconscientes, que afluem à memória” (BENJAMIN, 1994: 103). De esguelha, acaba por definir a própria estrutura de uma vivência (Erlebnis): ela se forma com “dados isolados” que são “rigorosamente fixados na memória” (BENJAMIN, 1994: 105). (LIMA, BAPTISTA, 2013: 25)

Experiência e vivência se entrecruzam enquanto matéria-prima e produção da vida e do pensamento. São terrenos onde parecem tomar corpo as espreitas com dEg. Há aí um entrelaçamento de tempos, que evoca a imagem de um sonho vivido na companhia de parceiros dos processos de formação, no qual, numa conversa, num ambiente de sala de aula sem aula, com cadeiras sem filas, emerge a seguinte fala: “há temporalidades múltiplas naquilo que vivemos”. A fala que ganha relevo, destacando-se do seu “antes” e “depois” temporal, atualizando vários fios de vida nos nós do agora, borrando as pretensas fronteiras de um tempo que se quer espacializado em um passado, presente e futuro, entre aquilo que é nosso, mas também do(s) outro(s).

Seguindo na companhia de dEg, atravessando as temporalidades múltiplas das experiências tecidas na universidade, colocamos em questão o pretense hermetismo da condição *logada*, em meio às “promiscuidades” e aos “fantasmas”, que não são só nossos, mas que são destes tempos e da vida, que se faz na e para além da “Zona hermética” rabiscada por Manoel de Barros (2010: 82):

*De repente, intrometem-se uns nacos de sonhos;
Uma lembrança de mil novecentos e onze;
Um rosto de moça cuspid no capim de borco;
Um cheiro de magnólias secas.
O poeta procura compor esse inconsútil jorro;
Arrumá-lo num poema; e o faz.
E ao cabo Reluz com a sua obra.
Que aconteceu? Isto: O homem não se desvendou, nem foi
atingido: Na zona onde repousa em limos
Aquele rosto cuspid e aquele
Seco perfume de magnólias,
Fez-se um silêncio branco... E, aquele
Que não morou nunca em seus próprios abismos
Nem andou em promiscuidade com os seus fantasmas
Não foi marcado.
Não será marcado.
Nunca será exposto
Às fraquezas, ao desalento, ao amor, ao
poema.*

Em meio a “lembranças” e “intromissões de nacos de sonhos”, dispondo não mais do que fragmentos recolhidos, podemos avistar mais uma fissura numa imagem do fazer da psicologia na universidade sendo interpelado a dar respostas para as questões que ganham visibilidade nestes momentos. Abre-se, ou se atualiza, essa zona de exposição quando alguém, naquele contexto descrito de UFS, pergunta, quase que suplicando: “O que eu posso fazer para ser mais produtiva nestas condições de pandemia e atividades remotas?”. Nesse instante, os fios do nó gente-aprendente-profissional se retorcem, são puxados. Quem ouve, com cuidado, para por alguns instantes. Segundos, talvez. Alguns poucos segundos que se multiplicam até agora. Quem, naquele momento, ousaria dizer que não foi atingido? Quem, naquele momento, estaria disposto a levar a questão ao limite?

A pergunta veio em meio a um encontro pelas telas com um grupo de residentes universitárias da graduação⁵ do Programa Residência Universitária (PRU) da UFS, decorrido cerca de 01 ano do estado pandêmico, tempo no qual teve início a realização do semestre letivo de forma remota. O pedido veio após longas e diferentes falas que diziam da “falta de jeito” para lidar com isolamentos, mortes diversas, medos e a conciliação de uma rotina de atividades acadêmicas remotas extenuantes. A falta de jeito era trazida como autoacusação de falha, insuficiência; deveria haver algo para dar conta disso e recolocar as coisas nos eixos. Mas, que eixos?

Transitar nesse campo do PRU é, por si, fazer contato com eixos e temporalidades múltiplas das vivências daquelas e daqueles que se encontram para partilhar um tempo-espaco que lhes permita estar na universidade, para além das distâncias geográficas e das precariedades que trazem na mala. Costumam compartilhar, em maior ou menor grau, a insuficiência de recursos financeiros, mas, ainda assim, são muito singulares as histórias e as marcas dos caminhos que fizeram até chegar na universidade e no PRU. Tudo isso se atualiza e se multiplica infinitamente no encontro de cada um e com tantos outros e com tantas novas situações, inclusive com as instâncias institucionais de acompanhamento do programa, nas quais se insere o fazer psi. É nesse entrelaçamento que ganha voz o pedido para a suposta falta de jeito para o tempo em que vivemos. A voz segue se propagando, mantendo, em um nó vivaz, a questão.

E essa “membrança” invade; talvez, capture, sem necessariamente nos fazer presos. Ela convoca a impossibilidade de lhe ser indiferente entre seus apertos, afrouxamentos e deslizes. Esse nó, um “isso⁶”, faz-se não somente pela expectativa de uma resposta que invada a questão, posto que a condição *logada* poderia fazer uma rápida busca e oferecer algumas “dicas” ou até respostas pré-fabricadas. Poderia listar rapidamente alguma técnica, alguma atividade, um planejamento ou qualquer sorte de um mandar-fazer milagreiro. Poderia indicar também uma rápida busca na internet, na qual haveria uma lista imensa de dicas para “aliviar a ansiedade”, para “se concentrar” e “ser mais produtivo”. Nesse caso, nem seria preciso que a resposta para a questão viesse, necessariamente, de uma pessoa/profissional, muito menos da Psicologia; alguns cliques e uma tela já “ofereceriam jeito” para falta de jeito em lidar com estes tempos, ao fornecer uma resposta.

Dito dessa forma caricata, pode chegar até a soar grosseiro e, possivelmente, insensível, como se o sofrimento do outro não importasse, a ponto de se buscar remediá-lo com uma lista de dicas ou com uns cliques e uma tela. Pelo contrário, o sofrimento do outro muito importa, e é por importar tanto que a questão segue viva, pedindo resposta. Sustentar a questão, mesmo que sob espreita das respostas rápidas e/ou prévias, interpela-nos eticamente, pelos possíveis modos como nos posicionamos em relação a ela e à vida de que ela fala.

Para aqueles que se aventuram nos fios do fazer psi, é possível que uma feroz crítica se levante imediatamente contra esse tipo de pergunta-resposta, associando essa postura/abordagem de fazer prescrições a simplificações excessivamente utilitaristas. “Isso é coisa de coaching!”, dirão alguns inflados de vaidosa

⁵ Estudantes beneficiárias do Programa Residência Universitária (PRU), que se insere nos eixos de permanência no ensino superior do Programa Nacional de Assistência Estudantil (PNAES), através da oferta e acompanhamento de moradia grupal. Os núcleos residenciais são compostos por grupos de até 08 pessoas, e são acompanhados pelas equipes de assistência estudantil de cada campus da universidade, através de profissionais da Psicologia, Pedagogia e Serviço Social. Na UFS, o PRU é regulamentado pela resolução 43/2013/CONSU/UFS.

⁶ Menção ao “Isso” presente no primeiro capítulo do *Anti-Édipo*, a saber: “Isso respira, isso aquece, isso come. Isso caga, isso fode” (DELEUZE e GUATARRI, 2010: 11).

postura crítica, como se algumas psicologias e seus praticantes estivessem muito longe disso. Não nos esqueçamos das condições *logadas* em que se dá a formação universitária, atuação profissional e a vida, de modo geral.

Esse terreno movediço nos faz lembrar da pobreza de experiência de que há muito já falava Benjamin (1987a), destacando que estamos abarrotados de informação, mas numa condição extremamente precária para narrar e produzir sentidos com o que nos acontece. Essa é uma marca que se arrasta da modernidade e parece seguir se esparramando entre nós, talvez, através de diferentes práticas que se proponham a dar jeito na falta de jeito com que nos deparamos na vida que temos. Sobre essa pobreza e as estratégias de a contornar, Benjamin (1987a: 117) diz:

A angustiante riqueza de idéias que se difundiu entre, ou melhor, sobre as pessoas, com a renovação da astrologia e da ioga, da Christian Science e da quiromancia, do vegetarianismo e da gnose, da escolástica e do espiritualismo, é o reverso dessa miséria. Porque não é uma renovação autêntica que está em jogo, e sim uma galvanização.

Para “galvanização”, podem ser encontradas as seguintes definições: na metalurgia, “processo de recobrir uma peça de metal, geralmente ferro ou aço, com uma camada de zinco, para evitar a corrosão atmosférica ou oxidação, zincagem”; num sentido figurado, “ato de suscitar adesão e/ou entusiasmo” (GALVANIZAÇÃO, 2021). Pensando a oferta de respostas *logadas* como uma operação galvanizadora contra as exposições a intempéries, o que costuma suscitar entusiasmada adesão, podemos perceber que elas até podem oferecer camadas de “proteção”, mas não parecem capazes de impedir a oxidação, a abertura de fissuras. Estas se mostram, justamente, ao mesmo tempo em que se faz a interpelação de como se ajustar a estes tempos.

Então, como encarar as fissuras sem sermos tragados por elas? Como manejar saberes e práticas que, de fato, se prestem ao cuidado e não à intensificação das mortificações da experiência em curso?

Tateando possibilidades de trânsitos pelas fissuras: notas sobre goladas...

Trânsitos delicados que se tramam no encadeamento das experiências de fissuras com a pandemia, com o estar na universidade e com os encontros com dEg, os quais nos convocam a tatear os próprios modos de seguimento da vida como uma experiência problematizante. Tornou-se muito difícil ficarmos indiferentes às questões-nós depois do encontro com elas. Elas acionam imagens da Resposta ao tempo⁷, quando este bate, zombeteiro, na porta da frente, chamando para uma conversa:

*Batidas na porta da frente
É o tempo
Eu bebo um pouquinho pra ter
Argumento
Mas fico sem jeito calado, ele ri
Ele zomba do quanto eu chorei
Porque sabe passar
E eu não sei
[...]
Recordo um amor que perdi
Ele ri*

⁷ Música composta por Cristóvão Bastos e Aldir Blanc (1998), popularizada na interpretação de Nana Caymmi.

*Diz que somos iguais
Se eu notei
Pois não sabe ficar
E eu também não sei*

Nesse campo de fissuras, um encontro com um tempo que pede resposta: Resposta ao tempo, com o tempo, na presença de uma história tecida com ele. O encontro acontece antes mesmo da porta se abrir: o som que reverbera através desta já anuncia quem chega, sem que haja espaço para que a indiferença se faça possibilidade. Não dá para ignorá-lo, e uma captura se faz em quem busca e bate à porta, e em quem escuta as batidas, já sabendo quem o faz. Ainda que t(r)emo-res façam vacilar, a vontade/necessidade do encontro se impõe. A saída imediata buscada? Beber um pouquinho para ter argumento! Um gole desce, abrindo a porta para a embriaguez antes mesmo dela ser aberta para o tempo, e vão se atualizando fios de vida tecidos na relação com ele, o zombeteiro. Deliberadamente, uma bebida é trazida para fazer parte do encontro, também o produzindo.

Em fala sobre o álcool, a filosofia e a literatura, Daniel Lins (2021), na esteira das ideias de Deleuze, diz-nos algo que parece óbvio, mas que não deixa de ser espantoso: o homem é o único animal que bebe sem ter sede. E isso fica, repetidamente, entornando a questão: para que bebemos? Na música “Resposta ao tempo”, há uma pista sobre a função que assume o beber nessa história: ter argumento para encarar o tempo, dando a entender que há algo que desafia no encontro por vir. Para Deleuze:

Beber, se drogar são atitudes bem sacrificiais. Oferece-se o corpo em sacrifício. Por quê? Porque há algo forte demais, que não se poderia suportar sem o álcool. A questão não é suportar o álcool, é, talvez, o que se acredita ver, sentir, pensar, e isso faz com que, para poder suportar, para poder controlar o que se acredita ver, sentir, pensar, se precise de uma ajuda: álcool, droga, etc. A fronteira é muito simples. Beber, se drogar, tudo isso parece tornar quase possível algo forte demais. (DELEUZE e PARNET, 2008: 7)

Nesse encontro com o tempo e suas fissuras constitutivas e constituintes, parece se instalar a suspeita de que há algo “forte demais” para ser suportado. E ficar “sem jeito” não parece ser possibilidade/disposição aceitável, como se a vida tivesse ensaio e não fosse vacilável. Aliás, “vacilo” já parece trazer o peso do erro, da falha, do que não era para ser, mas é; só é. Mas, uma falha também se mostra como abertura num espaço outrora tido como inteiro; a falha produz rupturas, pedaços, dispondo um espaço de modos outros, com outras possibilidades de trânsito.

Se na “Resposta ao tempo” a estratégia para o encarar é beber um pouco para ter argumento, aqui, suspeitamos que ficar somente nos argumentos não muito nos ajude, pois é justamente pelo apego demasiado a eles que sucumbimos. Ainda que à nossa revelia, há algum desassossego que emerge pelas fissuras das questões-nós, às quais os esperançosos argumentos *logados* intencionam responder. Ele nos espreita em meio às garrafas e pratos diários de argumentos ingeridos todos os dias, atravessando toda uma vida, a produção de uma certa realidade e do que somos. Entre acontecimentos e rupturas, gesta-se uma certa potência do desassossego, que nos coloca em disposições de tatear outros tipos de relação com a condição *logada*.

Talvez, alguma espécie de gole possa se fazer para ampliarmos a duração desse encontro com as questões e fissuras, antes de reproduzirmos argumentos. Se for para ser um gole, que seja para pausar os argumentos. Se for uma pausa,

que seja para perceber os largos goles diários de argumentos automatizados ingeridos. E aí a estratégia viabilizada pelo beber assume outras nuances entre aquela de conseguir suportar algo forte demais e a possibilidade de produzir outros sentidos para as questões e a suas fissuras, como que por uma certa “potência da embriaguez”, como nos sugere Daniel Lins (2021), ou ainda pela produção de “pausas tensas”, como no sugere Neves (2002)⁸.

Essa embriaguez, tal qual uma “pausa de mil compassos”⁹, é uma disposição que borra o pensamento representativo, a linearidade das coisas, as formas costumeiras de se olhar para elas, pois os afetos se misturam, produzindo uma “confusão”, que dissolve as formas pré-concebidas, as respostas prontas e mortais. Como diz Daniel Lins (2021), o tempo do alcoolatra¹⁰ é o do gole, do último copo, dá sustentação cambaleante, que o permite suportar o momento e seguir para o primeiro copo no dia seguinte. Há aí uma disposição em seguir com as coisas, mesmo sob a espreita de riscos.

Um gole, dois goles, três goles... golada. Entre a intensidade dos goles e as eufóricas histórias etílicas tão comuns nas tentativas de representar algo que se passa no tempo da embriaguez, a geografia, talvez, nos forneça pistas importantes para uma outra posição. Na Geografia, a golada também existe: é “canal de navegação, no extremo dos bancos de areia de uma barra, pelo qual podem passar pequenas embarcações” (GOLADA, 2021). É de pequenos trânsitos de que falamos: entre lugares, pedaços de vivências e fissuras, e não de permanecermos nas fissuras e nelas nos destruirmos.

Sob efeito da golada, seguimos com a questão de como dar jeito à falta de jeito em vivermos e sermos produtivos nestes tempos. Vemos, então, que o problema não reside tão somente em encontrar uma resposta para a questão: existem várias respostas para ela. Se não for posta daquela forma caricata (a que oferta saída por uns cliques e uma tela), mas sim floreada pela certeza de que há um concerto para a “falha” apontada, possivelmente, a pessoa que recebeu a resposta vai até agradecer, como se estivesse recebendo um analgésico de ação imediata para sua dor.

Resposta dada, questão sanada, questão morta, sem que pensemos nas condições que fazem daquela uma questão para nós. Uma questão só se faz questão em determinadas configurações de vida. Que configurações de vida são estas em que a necessidade de sermos produtivos se impõe como questão urgente, mesmo quando a própria vida está em risco?

Essa não é uma questão deslocada, assim como não são deslocadas e sem efeitos as respostas que podem vir para ela. A gravidade maior das repostas já apontadas ou de qualquer outra resposta reside nos efeitos que elas exercem sobre a questão, sobre a dimensão da questão, sobre o quanto essa diz de quem a faz, de quem a recebe, do momento em que vivemos, daquilo que temos nos tornado nas relações com as fissuras desta vida. Mas, na aceleração produtivista em que vivemos, o quanto suportamos um encontro no e com o tempo, para pensar nas condições em que se faz este tipo de questão e no que ela pode nos dizer?

A questão feita tem total inserção nestes tempos e, talvez, haja nela algo “forte demais para ser suportado” pelos nossos costumeiros estados de suposta sobriedade representativa e ou por nossos estados de aceleração hiperativa, que em

⁸ As pausas tensas podem ser definidas como pausas que se produzem em nossos movimentos cotidianos e que funcionam para reunirmos forças para novas proposições e outros modos de existência. São paradas que se configuram abertas e porosas às potências de virtualização (NEVES, 2002).

⁹ Em referência à música “Para ver as meninas” (VIOLA, 2000).

¹⁰ Quase sempre se mostra tentador moralizar a questão do álcool e ou cair nas malhas da dita “gorda saúde mental” (DELEUZE, 1997). Claro que podemos falar do beber como fuga, anestesia, dependência. E isso é muito comum. E, nesse sentido, é necessária prudência, para que não se cair na condição de “trapo”, quando o álcool impede o pensamento de pensar, de produzir vida, conforme nos alerta Deleuze em diferentes trechos do Abecedário (DELEUZE e PARNET, 2008).

nada se aguenta pousar com mais demora. O mais “óbvio” é que a questão enseje uma resposta rápida, senão definitiva, pelo menos, “galvanizadora”, que afaste a suspeita de corrosões e novas fissuras. E a resposta costuma vir ligeira, cheia de argumentos, supostamente, isenta de fantasmas e fraquezas, ensimesmada e, aparentemente, sem ex-posição. E, assim, o fazer psi “reluz com sua obra”, como diz Manoel de Barros sobre o poeta, que tenta arrumar “membranças e nacos de sonhos” num poema. Mas, assim também, o falatório da resposta nos joga num tipo de silêncio de quem falou tudo o que tinha para ser falado e de quem escutou tudo que “queria”, supostamente, escutar e a quem só resta executar as dicas dadas.

Tal silêncio pode nos remeter à categoria de ruído branco, uma espécie de sinal sonoro que contém todas as frequências na mesma potência, fazendo com que o limiar auditivo atinja seu nível máximo. Na presença desse tipo de som, os estímulos auditivos mais intensos têm menor capacidade de incitar a atividade do sujeito. O ruído branco serve para disfarçar ou abafar outros sons do ambiente, posto que forma uma espécie de “parede de energia sonora”, dificultando que sons cuja frequência variam de intensidade nos estimulem.¹¹ De forma parecida, as respostas prontas podem levar ao bloqueio dos “ruídos”, pelos quais a questão se produz como questão, afastando-nos do contato com esta. É assim que a resposta se torna a desgraça da questão, como bem nos lembra Blanchot (2010).

Pela pressa e fixação na condição *logada*, a pergunta pode ser logo rechaçada, pois ela parece emergir justamente de uma lógica perversa, calcada no produtivismo, motivação, empreendedorismo de si, sucesso, etc. Parar para ouvi-la pode soar como adesão a tal lógica. Não deixa de ser perverso fazer isso, dissipá-la rapidamente, sem lhe dar tempo e espaço, desqualificá-la, matando-a sem ensaiar respostas. Não falamos de respostas que respondam, mas de respostas que façam a questão se abrir, para além do bloco pronto como ela se apresenta. Diz Blanchot:

A questão espera a resposta, mas a resposta não apazigua a questão e, embora ela encerre, não termina com a espera que é a questão da questão. Questão, resposta, encontramos entre esses dois termos o confronto de uma relação estranha, na medida em que, na resposta, a questão clama pelo que lhe é estranho e, ao mesmo tempo, quer permanecer na resposta como esse giro da questão que a resposta pára, para interromper o movimento e proporcionar o repouso. Somente a resposta, respondendo, deve retomar em si a essência da questão, que não é extinta por aquilo que lhe responde. (BLANCHOT, 2010: 44)

A questão pede resposta. Calar diante dela, ou passar rapidamente por ela, parece a oferta do farto banquete, que alimenta e inflama a lógica que a torna uma questão para nós. Assim como também há o enorme risco de responder à questão e, com isso, dissolver suas possibilidades e aberturas que a façam mote de problematização e posicionamento ético-político. Nesse sentido, Benjamin (1987b: 200) parece inserir o trânsito entre questões e respostas nas possibilidades de narrar experiências e, com isso, ofertar “conselhos”, através dos modos como se fala do que se vive:

O narrador é um homem que sabe dar conselhos. Mas, se 'dar conselhos' parece hoje algo de antiquado, é porque as experiências estão deixando de ser comunicáveis. Em consequência, não podemos dar conselhos nem a nós mesmos nem aos outros. Aconselhar é menos responder a uma pergunta que fazer uma sugestão sobre a continuação

¹¹ Atualmente, é comum encontrarmos aplicativos de celular que prometem melhorar a qualidade do sono através do ruído branco. A atuação do ruído branco faz com que nossas células ciliadas – responsáveis por detectar sons de alta frequência – permaneçam ativas durante a exposição a este sinal sonoro. Um melhor sono é produzido com aumento da atividade celular, mas se isso for aplicado todas as noites por um período prolongado pode levar a danos nestas células (BBC, 2017).

de uma história que está sendo narrada. Para obter essa sugestão, é necessário primeiro saber narrar a história (sem contar que um homem só é receptivo a um conselho na medida em que verbaliza a sua situação).

De certo que os conselhos de que fala Benjamin não são propriamente aqueles conselhos que costumam ser proferidos por certos “respondedores” profissionais de questões, ou a prescrição apressada e esperada quando se pede um jeito para a falta de jeito em lidar com estes tempos. Trata-se muito mais de multiplicar as possibilidades de sentidos do que a questão sugere, através do contato com aquilo que se vive, das histórias daquilo que nos toca, nos passa e nos acontece.

Por isso, é importante que não abandonemos a ideia de “produtividade” trazida na questão da residente do PRU: ela é parte da história contada e não deixa de falar também da produção da vida, de modos de vida, que podem ser entendidos também para além da forma produtivista que nos é exigida e imposta. Afinal, qual é a história daquela questão para que ela se faça questão, justamente nestes tempos virulentos? Como estamos narrando nossas experiências e vivências no encontro com os assombros destes tempos?

Pausa de mil compassos

Nas fissuras expostas pela pandemia, mais do que nunca, uma condição *logada* passou a ser solicitada como forma de dar respostas que ajudassem a aliviar o desassossego da experiência de quebra que este tempo tem trazido para a maioria das pessoas, ainda que não para todas. Fez-se premente um apelo ao *logos*, para arrumar “jeito” para “a falta de jeito”, com a qual tem sido possível nos separar nestes lugares e tempos fissurados. E isso é muito plausível. Afinal, quem, deliberadamente, deseja/desejou permanecer no estado de quebra e de ameaça constante?

Nesse cenário, algumas imagens foram ganhando relevo, nos acionando e sendo acionadas, trazendo questões-nós, que se fazem mote de problematização e análise das formas como temos vivido. Essas imagens foram se mostrando como pedaços, por vezes, pontiagudos, que gestam forças para pensar as fraquezas e fantasmas a que estamos expostos em meio, nas e com as falhas da condição *logada*.

Com assombro, desassossego e desejo, aqui, as questões-nós do ser gente-aprendente-profissional na universidade seguem pedindo espaço, nas espreitas com dEg, que lembram a possibilidade/necessidade de pensar como e para que queremos ser produtivos nestes tempos, sob o alerta do risco de cairmos nas armadilhas das dicotomias, que podem nos levar a ficar só na pergunta ou só na resposta. Esse não parece um posicionamento ético, situado na vida que temos.

Talvez, tanto acatar quanto ignorar de imediato a questão sejam riscos que rondem a condição *logada*, de não saber/querer transitar na fissura da questão. São as interrupções dos fluxos automáticos, como as destes tempos virulentos, que, praticamente, obrigam-nos a olhar para as fissuras em que estamos. Ainda que o contato com elas nos assombre, são as fissuras que também podem levar a pausas no argumento pronto, abrindo espaço para gestar um outro tipo de contato com o que estamos vivendo, não tragado pela aceleração, que tende a reduzir a vida à esfera do utilitarismo produtivista-consumista, lembrando Krenak (2020), em seu texto-protesto “A vida não é útil”.

Mesmo sinalizando que o longo processo de desenvolvimento de tecnologias que enche a humanidade de orgulho também “encheu os rios de veneno”, Krenak

(2020) não se conforma a uma visão fatalista e nos parece querer habitar as questões urgentes de nosso tempo na direção de uma espécie de suspensão. Para o filósofo, “temos que parar de nos desenvolver e começar a nos envolver” (KRENAK, 2020: 24). Envolvimento que, necessariamente, afirma precariedades e inutilidades ao propor a própria existência como fruição, como uma dança cósmica que tentamos reduzir “a uma coreografia ridícula e utilitária” (*idem*: 108). Ao propor a coragem de não mais barganhar a sobrevivência e sermos radicalmente vivos, a insistência na utilidade ou não da existência se coloca como secundária. Como nos sugere este filósofo:

Se quisermos, após essa pandemia, reconfigurar o mundo com essa mesma matriz, é claro que o que estamos vivendo é uma crise, no sentido de erro. Mas, se enxergarmos que estamos passando por uma transformação, precisaremos admitir que nosso sonho coletivo de mundo e a inserção da humanidade na biosfera terão que se dar de outra maneira. Nós podemos habitar este planeta, mas deverá ser de outro jeito. Senão, seria como se alguém quisesse ir ao pico do Himalaia, mas pretendesse levar junto sua casa, a geladeira, o cachorro, o papagaio, a bicicleta. Com uma bagagem dessas, ele nunca vai chegar. Vamos ter que nos reconfigurar radicalmente para estarmos aqui. (KRENAK, 2020: 44)

Krenak (2020) nos convida a estarmos aqui reencantando o nosso cotidiano, habitado como uma extensão do sonho, da atividade onírica indissociável da vida em vigília, entendido como uma instituição. É através do e no sonho que podemos aprender diferentes linguagens, que tecem outras relações conosco e com o nosso entorno.

Trazendo nacos de sonhos para as tentativas de “Resposta ao tempo”, percebemos que o tempo dura, “pois não sabe ficar”, e nisso, deEg trazem, em alguns goles, a possibilidade de “embriaguez” na suposta sobriedade produtivista, multiplicando sentidos, viabilizando condições de trânsito entre as fissuras da condição *logada*. Entendemos como importante e necessário transitar por elas, para ensaiar respostas que mantenham vivas as questões que se mostram, para que nos mantenham vivos, com todas as marcas, exposições e fraquezas que fissuram a tão intencionada “Zona Hermética”, na qual tanto se insiste em encaixotar a vida, principalmente, nas situações em que parecer haver algo forte demais para ser suportado.

Em seus singulares compassos, a música “O Bêbado e a Equilibrista”¹² nos ensina sobre a esperança, que “dança na corda bamba de sombrinha e em cada passo dessa linha pode se machucar”. A esperança é afeto triste na filosofia de Espinoza, posto que diminui a potência do encontro, pela alucinação de algum tipo de correspondência entre o que acontece e o porvir almejado. Então, ao se equilibrar em seu fazer, que comporta o azar, põe-se como a ciência de continuar a tecer a vida artesanalmente com os fragmentos de sonhos, que ultrapassam dores pungentes. A esperança equilibrista e o bêbado trajando luto fazem “irreverências mil” e zombam, tal qual o tempo, da realidade virulenta e violenta de nossa condição *logada*.

Nessa “falta de jeito” em olhar para o tempo, o Bêbado, o tempo zombeteiro e a esperança equilibrista nos fornecem pistas para uma política do olhar que ultrapasse os nossos ensimesmamentos, e que se faça por uma condição precária. A aposta aqui é em um modo de olhar que trabalha na e pela insuficiência, carregado em forças para possibilidades de encontro. Olhar que não se basta e que, no encontro, pode potencializar ainda mais a parcialidade do seu alcance. Longe de

¹² Música de Aldir Blanc e João Bosco (1979).

ser um olhar que decodifica o “visto”, o olhar precário, anterior a toda normatização instrumental do olho, nos sinaliza para as condições dos modos de ver e lidar com o que se faz e/ou se quer verdadeiro (LOPES, MADEIRO e SILVA, 2011).

Um olhar quase sempre em desencontro e que se volta para a vida que temos, que produzimos e na qual nós produzimos. Um olhar que tateia disposições para lidar com o que nos toma de sobressalto, que não cabe nas intenções e nem compreensões *a priori*, mas que também se faz com elas. É olhar para essa vida que se faz pelo que nos toca, nos passa e nos acontece; pelas tentativas de nos situarmos na produção de sentidos ou na falta de sentido dela (LOPES, MADEIRO e SILVA, 2011; LARROSA, 2014).

E, assim, lidar com as fissuras expostas e impostas por cada questão, por cada momento e por cada trecho de vida é, necessariamente, produzir “goladas” para que não sejamos engolidos. Como nos lembra o poeta, “nacos de sonhos” nos dizem que “há temporalidades múltiplas naquilo que vivemos”, nas quais podem se produzir respostas que mantenham viva a questão e a própria vida. É preciso se dispor a chegar ao “último copo” todos os dias, ou, pelo menos, tentar, ensaiando uma “Resposta ao tempo”, que faça a conversa seguir, promiscuamente, impregnada da vida em sua cambaleante e equilibrista experiência.

Recebido em 28 de maio de 2023.

Aprovado em 1 de agosto de 2023.

Referências

- BARROS, Manoel de. “Zona Hermética”. In: BARROS, Manoel de. *Poesia completa*. São Paulo: Leya, 2010. pp. 82.
- BBC News Brasil. O que é o ruído branco e como ele pode influenciar o sono. 21 de julho de 2017.
- BENJAMIN, Walter. “Experiência e pobreza”. In: *Magia, técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. São Paulo: Brasiliense, 1987. pp. 114-9.

- BENJAMIN, Walter. “O narrador: considerações sobre a obra de Nikolai Leskov”. In: *Magia, técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. São Paulo: Editora brasiliense, 1987b. pp. 197-221.
- BLANCHOT, Maurice. “A questão mais profunda”. Tradução de Aurélio Guerra Neto. In: *A conversa infinita*. São Paulo: Escuta, 2010. pp. 41-61.
- BLANC, Aldir; BASTOS, Cristóvão. “Resposta ao tempo”. In: NANA Caymmi. *Resposta ao tempo*. EMI Music, 1998.
- BLANC, Aldir; BOSCO, João. “O bêbado e o equilibrista”. In: ELIS Regina. *Essa mulher*. Wea Latina, 1979.
- BRUM, Eliane. “Quando o vírus nos trancou em casa, as telas nos deixaram sem casa”. *El País*, Opinião, São Paulo, 2020.
- CRARY, Jonathan. *24/7: Capitalismo tardio e os fins do sono*. São Paulo: Ubu, 2016.
- DELEUZE, Gilles; PARNET, Claire. *O abecedário de Gilles Deleuze*. Entrevista com Gilles Deleuze. Transcrição integral do vídeo para fins exclusivamente didáticos. 2008.
- DELEUZE, Gilles. “A filosofia e a literatura”. In: *Crítica e clínica*. São Paulo: Ed 34, 1997. pp. 11-16.
- DELEUZE, Gilles. “Pós-scriptum sobre as sociedades de controle”. In: *Conversações*. São Paulo: Ed 34, 1992. pp. 219-26.
- DELEUZE, Gilles.; GUATTARI, Félix. “As máquinas desejanter”. In: *O Anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia*. São Paulo: Ed. 34, 2010. pp. 11-71.
- GALVANIZAÇÃO. In: *Dicionários Porto Editora*. Lisboa: Infopédia, 2021.
- GOLADA. In: *Dicionário da Língua Portuguesa*. Lisboa: Priberam Informática, 2021.
- KRENAK, Ailton. *Ideias para adiar o fim do mundo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.
- KRENAK, Ailton. *A vida não é útil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.
- LARROSA, Jorge. Notas sobre a experiência e o saber de experiência. *Revista Brasileira de Educação*, 19 (1): 20-28, 2002.
- LARROSA, Jorge. “Ferido de realidade e em busca de realidade: Notas sobre as linguagens da experiência”. In: *Tremores: escritos sobre a experiência*. Belo Horizonte: Autêntica, 2014. pp. 73-122.
- LIMA, João Gabriel; BAPTISTA, Luís Antônio. Itinerário do conceito de experiência na obra de Walter Benjamin. *Princípios: Revista de Filosofia*, 20 (33): 449-484, 2013.
- LINS, Daniel. “O último copo: álcool, filosofia e literatura”. [S. l.]: Canal Agenciamentos Contemporâneos, setembro de 2021. 01 vídeo (1h:16min). [Live]. < https://www.youtube.com/watch?v=RAu148_YpG4&t=2490s >.
- LOPES, Kleber Jean Matos; MADEIRO, Elen Naiara Batista; SILVA, Jameson Thiago Farias. Ontologias do ver na atualidade: que pode um olhar precário. *Fractal: Revista de Psicologia*, 23 (2): 389-403, 2011.

NEVES, Cláudia E. *Abbês Baeta. Interferir entre Desejo e Capital*, Psicologia, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2002.

STIVANI, Mirella. O que é bug? Entenda a origem da palavra e conheça exemplos. *Tech Tudo*, 21 de janeiro de 2019.

UFS. Universidade Federal De Sergipe. Resolução 43/2013/CONSU. Dispõe sobre o funcionamento do Programa Residência Universitária. *Portal UFS*, Aracaju, 2022.

UFS- UNIVERSIDADE FEDERAL DE SERGIPE. Protocolo de Biossegurança Institucional da UFS. *Portal UFS*. São Cristóvão, 2021.

VIOLA, Paulinho. “Para ver as meninas”. Intérprete: Marisa Monte. In: *Memórias, crônicas e declarações de amor*. Phonomotor Records/EMI, 2000.

O mundo onírico e o fetiche do consumo: dimensões simbólicas e dispositivos culturais do capitalismo

*Rogéria Briglia Canuto*¹

*Gláucia Briglia Canuto*²

Pontifícia Universidade Católica de São Paulo

*Roque Pinto*³

Universidade Estadual de Santa Cruz

Resumo: Este artigo aborda as dinâmicas materiais e culturais do capitalismo na constituição da dimensão simbólica do consumo atual. Ao explorar o conceito de fetiche e o Efeito Diderot delineamos como a publicidade atua no processo de produção de orientações culturais de consumo por meio da diferenciação e designação de significados culturais e identitários. Desse modo, esses significados expressam a diversidade cultural presente na sociedade e, concomitantemente, interferem na construção dos padrões referenciais pelos quais os indivíduos modelam suas atribuições de sentido em suas relações individuais e coletivas.

Palavras-chave: consumo; Efeito Diderot; fetiche; publicidade; identidade.

¹ Pós-graduanda em Redes Digitais, Política e Cultura pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP). Graduada em Ciências Sociais pela Universidade Estadual de Santa Cruz (UESC).

² Pós-graduanda em Redes Digitais, Política e Cultura pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP). Graduada em Ciências Sociais pela Universidade Estadual de Santa Cruz (UESC).

³ *Doctor Europaeus* em Antropologia pela Universidad de La Laguna, Espanha. Professor Titular de Antropologia na Universidade Estadual de Santa Cruz (UESC).

The oneiric world and the fetish of consumption: Symbolic dimensions and cultural devices of capitalism

Abstract: This article addresses the material and cultural dynamics of capitalism in the constitution of the symbolic dimension of current consumption. By exploring the concept of fetish and the Diderot Effect, we outline how advertising operates in the process of producing cultural consumer orientations through the differentiation and designation of cultural and identity meanings. Thus, these meanings express the cultural diversity present in society and, at the same time, interfere in the construction of referential standards by which individuals model their attributions of meaning in their individual and collective relationships.

Keywords: consumption; Diderot Effect; fetish; advertising; identity.

El mundo onírico y el fetiche del consumo: Dimensiones simbólicas y dispositivos culturales del capitalismo

Resumen: Este artículo aborda la dinámica material y cultural del capitalismo en la constitución de la dimensión simbólica del consumo actual. Al explorar el concepto de fetiche y el Efecto Diderot, delineamos cómo opera la publicidad en el proceso de producir orientaciones culturales de consumo a través de la diferenciación y designación de significados culturales e identitarios. Así, estos significados expresan la diversidad cultural presente en la sociedad y, al mismo tiempo, interfieren en la construcción de patrones referenciales por los cuales los individuos modelan sus atribuciones de significado en sus relaciones individuales y colectivas.

Palabras clave: consumo; Efecto Diderot; fetiche; publicidad; identidad.

Este texto pretende abordar alguns aspectos do mundo do consumo na sua dimensão simbólica, considerando certos dispositivos culturais que deflagram e efetivam o processo da compra. Pretende-se, nomeadamente, relacionar os dispositivos de consumo ao aparato da publicidade, que interatuam com mecanismos culturais, como o Efeito Diderot, plasmando no consumidor um dispositivo simbólico-metonímico que o faz se identificar com as coisas compradas a ponto de estas delinearem, de certo modo, sua própria identidade.

O artigo está dividido em seis partes. Além da apresentação e das considerações finais, faz um breve histórico conceitual da noção de fetiche, posteriormente trata dos aspectos e dispositivos de natureza cultural que dão nexos ao processo de consumo contemporaneamente, em seguida aprofunda esta perspectiva delineando o Efeito Diderot e seus desdobramentos, e por fim indica de que modo a publicidade institui um retículo psicossocial que garante a retroalimentação simbólica de todo o sistema.

Pequena genealogia do fetiche

A noção de fetiche foi popularizada na Europa por meio dos relatos dos viajantes europeus ao descreverem as diferentes práticas religiosas envolvendo a adoração de objetos inanimados observadas em território africano. De acordo com Pires (2011), a palavra fetiche (*fétiche/feitiço*) surgiu no século XVI a partir do contato do colonizador português com os povos africanos para designar os objetos centrais de suas práticas mágico-religiosas. O estranhamento causado pela prática religiosa desses povos de atribuírem poderes mágicos ou sobrenaturais a um objeto material levou os portugueses a procurarem uma palavra em seu vocabulário para descrever o comportamento observado. Assim, da palavra portuguesa “feitiço”, do latim *facticius* (artificial, imitação) que significa magia ou encantamento, emerge o vocábulo “fetiche”, que se referia aos objetos materiais (pedras, estátuas de madeira, dentre outros materiais) que eram as divindades sobrenaturais personificadas.

Somente no século XVIII o conceito de “fetichismo” foi formulado pelo filósofo iluminista francês Charles de Brosses no contexto de uma epistemologia acadêmico-científica francesa. De Brosses escreveu um livro “Do culto dos deuses fetiches” de 1760 sobre as diversas crenças religiosas com base nos relatos de viajantes sobre povos tidos na época como bárbaros e primitivos. De acordo com a classificação do filósofo francês, o fetichismo seria a forma mais primitiva de crença, segundo a qual os praticantes de determinada crença consagram um objeto material num ritual que representa essa crença (FAVARETTO *et al.*, 2018: 186).

Pires (2011) explica que a teoria de De Brosses sobre o fetichismo influenciou as teorias religiosas no século XIX que consideravam que o fetichismo seria o estágio mais primitivo da religião com base na ideia de que os fetichistas eram indivíduos ignorantes e medrosos incapazes de pensarem por metáforas ou representações. Por essa razão, eles adoravam objetos materiais aleatórios aos quais

atribuíam poderes mágicos como forma de proteção às intempéries de um mundo externo desconhecido para eles.

A teoria do fetichismo criou esse conceito como uma abstração com fins científicos de forma a explicar as relações sociais, culturais e materiais dos povos com objetos materiais específicos em contextos religiosos observados nas sociedades consideradas pelos acadêmicos europeus como primitivas. Essa teoria possui duas características: o fetichismo seria uma religião do objeto porque ele é a materialidade da crença e não a mediadora como na idolatria em que o ídolo é a representação. A segunda característica é a crença como motor cognitivo e como noção central atrelada ao fetichismo. A crença na materialidade de um objeto onipresente que possui poderes mágicos, ou seja, invisíveis ao olhar humano articula o visível (objeto) ao invisível (poder mágico). Esta é a característica principal do conceito de fetichismo, a atribuição de sentidos, significados ou qualidades simbólicas que vão além da materialidade dos objetos atrelados às crenças (FAVARETTO *et al.*, 2018: 186).

Conforme o exposto por Pires (2011), até o século XIX, a ideia do fetiche como sendo um estágio rudimentar de religião e pensamento estava embasada em uma escola de pensamento evolucionista que analisava a história da evolução humana numa perspectiva macro-histórica universal em que a evolução de todas as sociedades humanas partiria do estágio mais simples para o mais complexo. Essa ideia era compartilhada por autores como De Brosses e Bosnan que introduziram o conceito do fetichismo no pensamento filosófico europeu a partir da ideia de fetiche compilada nos relatos dos viajantes europeus ao continente africano.

A partir do início do século XX, com o declínio do pensamento evolucionista e sua concepção de história universal humana e sua paulatina substituição por uma visão micro-histórica cultural das sociedades humanas, os conceitos de fetiche e fetichismo passaram a ser considerados etnocêntricos e imprecisos como ferramentas explicativas dos fenômenos sociais observados na sociedade da época. A antropologia, em especial, passou a compreender o fetiche como uma noção fruto de um “mal-entendido” colonial na perspectiva de Marcel Mauss, por exemplo.

Paralelamente ao seu uso na época do Iluminismo para compreender o funcionamento das religiões praticadas no continente africano, o conceito de fetichismo foi, a partir do século XIX, utilizado nas ciências humanas para compreender o funcionamento da sociedade capitalista de mercado que estava se consolidando com um modo de produção e reprodução social específico. Dentre os pensadores da época, Sigmund Freud e Karl Marx se apropriaram do conceito de fetiche para fundamentarem suas respectivas análises sobre a psicologia sexual do indivíduo e a vida econômica, respectivamente.

Na área da psicologia sexual, a visão freudiana do fetiche estava ancorada no aspecto da materialidade do conceito de fetiche com o objetivo de conceituar a atração sexual de indivíduos por objetos não-sexuais como sapatos, couro e perfumes para criar uma tipologia de patologias sexuais que necessitavam de tratamento psicológico. A perspectiva de Freud foi popularizada no ambiente acadêmico desde então e contribuiu para colocar a origem na observação colonial europeia das práticas religiosas africanas em segundo plano no imaginário social e acadêmico (PIRES, 2009).

Marx utilizou o fetichismo como um conceito organizador de crítica social na economia política. Explicou como as relações entre os seres humanos no mundo das mercadorias esconde, ou seja, oculta elementos importantes como a naturalização das relações dos seres humanos com as coisas; uma fetichização das coisas

como mercadorias; relações reificadas entre as pessoas; cisão entre valor de troca e valor de uso; a falsa equivalência entre as quantidades diferenciada de mercadorias que realizam o valor da troca encoberto pelo costume (MARX, 1996: 207).

Para o autor (*idem*: 199), o processo de troca de mercadorias na sociedade capitalista de mercado mistifica e oculta as relações de trabalho social contidas na produção e na troca dessas mercadorias. O caráter místico das mercadorias constituído no sistema capitalista faz com a mercadoria, o produto de consumo pareça trivial e óbvio. O resultado seria uma alienação por parte do consumidor, isto é, a ocultação de todo o processo de produção e troca dessas mercadorias que envolve trabalho humano e recursos naturais.

Dessa maneira, a operação de troca de mercadorias é um processo que aliena o indivíduo do resultado de seu trabalho por meio de uma ideologia que consiste numa concepção de mundo que oferece o esquema seletivo e classificatório necessário para ordenar e orientar os seres humanos nas relações sociais que sustentam o modo de produção capitalista da sociedade de mercado.

Expressões simbólicas do consumo

Por conta de um longo processo político, social e econômico – com nuances locais relativamente marcadas nas mais diversas partes do Mundo – a ideologia capitalista, com seu cariz triunfalista e totalitário, passou a ser, fundamentalmente, uma orientação social e cultural hegemônica. Por conseguinte, o consumo deixou de ser apenas uma atividade biológica essencial à satisfação das necessidades básicas humanas, para se tornar o centro gerador das relações sociais suplantando todas as outras formas de atuação social.

O caráter simbólico do consumo pode ser explicado pelo significado psicológico que ele assume para os indivíduos. O consumo é uma atividade essencial para a vida humana porque faz parte do uso de um bem ou serviço para satisfação de uma ou mais necessidades. Essa atividade sempre fez parte da vida dos indivíduos, mas na sociedade capitalista, ele atingiu o ápice de importância (MILLER, 2007).

Os valores e a organização social do modo de vida capitalista fizeram emergir o consumo como uma atividade com contornos materiais e simbólicos bem definidos. Os bens materiais adquirem uma aura mágica e simbólica que transcende seu valor de uso. Assim, por exemplo, um carro de passeio não é somente um veículo para transportar pessoas e objetos, mas é um bem com uma simbologia determinada pelo valor que assume no sistema capitalista no qual ele representa e materializa uma qualidade que o seu possuidor obtém.

Qualquer bem aleatório pode adquirir uma importância que vai além de sua utilidade dependendo da posição que ocupa numa rede de significados culturalmente constituída em sociedade. A constituição de um estilo de vida está diretamente relacionada aos bens que conferem essa valoração social ao dono. Esses objetos adquirem um caráter mágico como sendo capazes de mudar a vida de quem tem eles em seu poder.

De acordo com McCracken (2007), o significado cultural dos bens serve para definir e orientar as experiências sociais destes indivíduos. Eles consomem certos bens visando extrair deles um determinado significado cultural e assim afirmarem suas identidades frente a um mundo culturalmente constituído. Dessa forma, os bens de consumo têm um valor que vai além de seu caráter utilitário e valor comercial, os bens de consumo carregam um significado cultural. Eles têm a capacidade de comunicar significados dentro de uma sociedade.

Na sociedade de consumo, certos bens adquirem características fetichistas e tornam-se o portal de acesso a um determinado estilo de vida. Um exemplo de um bem que possui uma aura de fetiche na sociedade brasileira é o automóvel. Essa característica de fetiche surgiu nas primeiras décadas do século XX devido à influência econômica dos Estados Unidos na economia e na política brasileira.

A característica de fetiche está relacionada com um objeto material em questão estar imbuído de uma aura mágica ou simbólica que transcende sua materialidade. No caso do automóvel, a propriedade de um bem como esse confere um caráter de distinção social e econômica aos proprietários (QUEIROZ, 2006).

A fetichização das marcas e dos produtos no âmbito do capitalismo pode ser entendida como uma forma contemporânea do fetichismo da mercadoria no qual o valor simbólico atribuído aos produtos passou a ser definido através da publicidade para encobrir a verdadeira natureza da forma-mercadoria em que o objeto passa a ser idealizado e fantasiado ao adquirir valor mágico religioso.

Rocha (1995: 25) demonstra que as práticas mágicas foram sendo utilizadas pelo sistema capitalista com o uso da publicidade e suas técnicas de persuasão como um mediador cultural que direciona o consumo de determinadas marcas e produtos pelo consumidor, pois ele acredita que ao consumir aquele produto estará realizando seus desejos e sonhos individuais. O produto adquire uma aura mágica para o consumidor e o objeto tem a função de preenchimento ou substituição de um vazio existencial ou pertencimento a um grupo social.

Conforme os estudos do filósofo alemão Christoph Türcke (2010: 26) sobre o paradigma da sensação que caracteriza a sociedade moderna, o mundo mágico criado pela publicidade significa anunciar um produto a partir da criação de um padrão perceptivo que possibilite que o produto anunciado seja inserido numa narrativa estimulante para os sentidos humanos que inclua um dilema a ser solucionado pelo produto. Esse processo consiste na conjuração de uma atmosfera eletrizante e prazerosa que excite o consumidor por meio de formas comunicacionais que incitem, por meio dos signos ópticos e auditivos, o desejo e a ação de compra do produto anunciado.

Segundo o autor (*idem*: 215), numa sociedade produtora de mercadorias, o mercado atua como uma “instância produtora de sentido” no qual a publicidade cumpre o papel de traduzir simbolicamente esses sentidos atrelando-os às mercadorias que, somente nessa relação, adquirem seu caráter de fetiche integrando uma rede de significados que integram a semântica cultural e, por sua vez, influenciam a produção e a reprodução de sentidos do mercado.

A criação de um valor simbólico de um objeto é construída socialmente por meio de um processo de atribuição de significados culturais que vão além de sua funcionalidade e das necessidades práticas dos indivíduos. Esses significados são materializados por meio de símbolos imagéticos e da linguagem que são inseridos por meio das propagandas e anúncios publicitários veiculados pela comunicação de massa fabricados na interação entre culturas de liderança, produtores, especialistas em criar símbolos, intermediários institucionais e consumidores.

Os significados culturais dos bens de consumo são alienáveis, móveis e manipuláveis, ou seja, eles têm a qualidade de se deslocarem e se modificarem conforme os usos sociais que são empregados pelos indivíduos para esses bens nas sociedades desenvolvidas capitalistas. O significado cultural dos bens está em três locais: no mundo culturalmente constituído, no bem de consumo e no consumidor (MCCRACKEN, 2007).

O processo consiste em detectar as novas expressões culturais que estão circulando socialmente e produzir as mercadorias de acordo com essas expressões

traduzindo os desejos já existentes nos padrões culturais ou criando novos desejos com base nesses padrões. A próxima fase é a transferência dos significados para os produtos por meio de símbolos imagéticos e discursivos que irão criar a narrativa no qual esses produtos serão posicionados na cultura de consumo por meio de sua inclusão nas práticas culturais e na interpretação coletiva de seu significado (RAVASI e RINDOVA, 2013).

Pode-se analisar a função da publicidade nesse processo de classificação cultural dos objetos com o auxílio do conceito de totemismo. O totemismo pode ser associado ao conceito de fetiche por ser um modo de conceber o mundo particular em que determinados animais, plantas ou objetos adquirem valores mágicos que serão utilizados como um símbolo representativo de um grupo social (LÉVI-STRAUSS, 1975: 19-20).

Conforme aponta McCracken (2007) denota que os meios pelos quais os significados são extraídos do mundo culturalmente constituído e transferidos para os consumidores são o sistema da moda e publicidade. Já os rituais de consumo são o meio pelo qual o significado do bem de consumo é movido para o consumidor. As trajetórias dos significados dos bens de consumo circulam nessas estruturas na sociedade de maneira contínua entre os consumidores e o sistema social (PINTO, ORTEGA e LAVINSCKY, 2020).

Efeito Diderot

Considerando, como indicado anteriormente, que o consumo enquanto atividade humana está acoplado a um sistema simbólico lastreado pela estratificação social e pela modulação da autoimagem processada midiaticamente, pode-se entender melhor alguns dos seus dispositivos práticos atentando para o Efeito Diderot, que se refere ao processo de consumo escalar deflagrado pela aquisição de um ou mais objetos.

A compra de um bem específico leva à compra de outros objetos que no entendimento do consumidor devem “andar juntos” (MCCRACKEN, 2003: 155). Este fenômeno foi descrito inicialmente por Denis Diderot no ensaio “Lamentações sobre meu velho robe ou aviso aos que não têm mais gosto do que fortuna” (DIDEROT, 1990 [1768]), ao explicar como a partir de um robe escarlate que comprara passou a trocar vários itens pessoais e de decoração que não estavam “combinando” com o robe novo até se endividar. Os bens que formam uma relação de mutualidade ou complementaridade entre si foram chamados por McCracken (2003: 152) de Unidades Diderot, em homenagem ao filósofo francês.

O conjunto ou constelação de bens afins, isto é, de Unidades Diderot, conformam uma lógica consistente que reflete, segundo o autor, a natureza do significado contido nos bens, o modo pelo qual este significado impregna estes bens e a maneira através da qual este significado é comunicado pelo “código objeto”.

É uma linha de pensamento que dialoga com o que Jean Baudrillard em outro momento chamou de mercadorias-signo: bens que extrapolam seu valor de uso e passam a figurar como mediadores ou comunicadores sociais por excelência (SLATER, 2001; MILLER, 2002, 2007; BAUDRILLARD, 1968), e que serão magnificados pelos *mass media* sob o dístico de um estilo de vida exclusivo e admirável (BARBOSA, 2004; TODOROV, 2008).

A priori pode-se considerar, seguindo Tokmak (2019), que o que conecta as Unidades Diderot é a integridade do sistema simbólico do consumo, isto é, o conjunto de bens e práticas de consumo que dão nexos ao estilo de vida de uma pessoa. A integridade do sistema é plasmado empiricamente, portanto, por um conjunto

de bens que fazem sentido para o consumidor dentro da sua lógica de configuração material e psíquica do mundo sensível.

Atribui-se o nome de “cluster de consumo” a este conjunto de bens que interatuam mutuamente na arquitetura de uma lógica de consumo para um indivíduo ou um grupo. Igualmente, pode-se pensar também em *clusters* de anti-consumo, como no caso, por exemplo, de um vegano em relação a alimentos e artefatos de origem animal: para ele há um sentido intrínseco e auto-evidente em não comprá-los. Do mesmo modo que havia um sentido intrínseco e auto-evidente para um *yuppie* estadunidense da década de 1990 (para usar o mesmo exemplo de McCracken) a compra conjugada de um automóvel BMW e um relógio Rolex.

Para converter as Unidades Diderot em rentabilidade efetiva – mesurável pelo quantitativo de compras de bens, que finalmente se transforma em dividendos financeiros para os empresários – o mundo do marketing vem utilizando largamente como ferramenta de sugestionamento estratégias aplicadas da teoria do Efeito Zeigarnik.

Este processo foi descrito pela psicóloga soviética Bluma Zeigarnik que, grosso modo, refere-se a uma espécie de incômodo ou angústia derivados da não-conclusão de uma tarefa ou da incompletude de algo externo, fazendo com que as pessoas fixem mais a atenção nas pendências do que naquilo que está concluído (ZEIGARNIK, 1938).

Em termos práticos, pensando na dimensão do consumo, a propaganda irá focar incessantemente nas Unidades Diderot lembrando ao consumidor que o seu *cluster* de consumo não está finalizado, e que, portanto, “falta algo” para “completar” o seu estilo de vida que, afinal, no limite significa a sua própria identidade ou pelo menos uma parcela importante da sua persona (LIPOVETSKY, 1989; DOUGLAS e ISHERWOOD, 2004).

Sem embargo, na ótica dos grupos corporados é vital o esforço para garantir que o consumidor sempre esteja em busca de algo a mais para completar seu *cluster* de consumo, isto é, o conjunto de coisas que formaria o seu estilo de vida. E que, simultaneamente, esteja constantemente em busca do “seu próprio estilo”. Afinal, ao mudar de estilo o consumidor deverá mudar todo o conjunto de bens e práticas que lhe dá suporte material e inteligibilidade simbólica (SHRUM, 2002; HAYWARD e YAR, 2006).

Olhando em perspectiva, estes estilos pessoais se estruturam em sistemas de esquemas classificatórios que vão atribuir valor – para além do valor econômico nominal – a bens e práticas de consumo (e logicamente a seus portadores), reforçando a estratificação social de forma complexa e dinâmica (BOURDIEU, 1979, 2003; FEATHERSTONE, 1995; TURNER, 1989; HARRIS, 2004).

A considerar que de forma geral as necessidades humanas básicas já estão mais ou menos atendidas nas sociedades industriais (GODELIER, 1978; SAHLINS, 2007; GOMES, 2009; KOTTAK, 2013), a insatisfação do consumidor a respeito de si mesmo – isto é, a respeito do conjunto de bens e práticas de consumo que o conforma e que é entendido por ele como extensão psíquica, simbólica e material de si mesmo – é, de certa forma, o próprio motor do capitalismo contemporâneo.

Daí a importância da sua infantilização. Afinal, um adulto infantilizado quer satisfazer seus desejos imediatamente sem nenhuma preocupação com as consequências disto (especialmente prudência financeira). E logo o desejo satisfeito dá lugar a outro por satisfazer. Indefinidamente. Este é o perfil do consumidor ideal para as corporações (BARBER, 2007).

Outro elemento importante para entender as conexões entre os catalisadores do Efeito Diderot e o mundo do mercado propriamente dito é o chamado “cliffhanger”, que é o nome dado originalmente a um recurso literário e cinematográfico que consiste em suspender a narrativa em momentos limítrofes para prender a atenção da audiência. O vocábulo foi dicionarizado pelo *Oxford English Dictionary* em 1937.

A finalização de um episódio de uma telenovela na iminência de um flagrante ou o encerramento de um capítulo de livro em uma situação de tensão sem um desfecho, para que o leitor se interesse em ler o capítulo seguinte, são exemplos clássicos de *cliffhanger*. Os especialistas em marketing se apropriaram do conceito para, juntamente com a manipulação do Efeito Zeigarnik, induzir as pessoas a comprarem como uma forma de sanar a sensação de incompletude identitária (TOKMAK, 2019).

Esta é uma abordagem possível para melhor apreender, por exemplo, os ciclos da moda e suas derivações práticas: não obstante seja facilmente compreensível a necessidade de oferta cíclica de novos bens supérfluos para fazer girar a economia capitalista, não é tão óbvio como funciona a demanda, isto, entender porque as pessoas aderem às compras de novos bens, inclusive muitas vezes às custas do equilíbrio da economia doméstica ou pessoal, levando-as a restrições financeiras e até mesmo endividamentos.

O encantamento pela publicidade

O sociólogo Bernard Lahire analisa o sonho como uma condensação social das experiências dos indivíduos que se constitui numa produção simbólica possuindo características disposicionais e contextuais que consistem em práticas incorporadas com base em experiências do passado e a contingência contextual do presente. Esse esquema de interpretação sociológica do sonho se contrapõe à perspectiva psicanalítica de Freud por considerar que o sonho é uma produção social e não apenas um desejo inconsciente reprimido.

De acordo com a concepção teórica de Lahire, o sonho se insere na estrutura social porque além de representar questões subjetivas dos sonhadores, ele representa também as relações sociais de poder e autoridade nas quais os indivíduos que sonham estão inseridos (BARREIROS e PREVIATTI, 2019).

Os sonhos e desejos de consumo que integram o imaginário social estão diretamente relacionados aos valores simbólicos que certos bens assumem na semântica cultural da sociedade. Esses sonhos são manifestações psicológicas e sociais porque incluem elementos particulares e subjetivos relacionados às experiências individuais, além de elementos constituídos na interação social relacionados aos aspectos culturais dos grupos sociais.

O encantamento dos indivíduos com os bens materiais funciona com base numa dinâmica perpetuada pelos anúncios publicitários que introduzem os elementos mágicos necessários para criar a aura de mistério, desejo e sonho em torno dos produtos anunciados. O anúncio trabalha com um recorte da realidade factual, ou seja, separa os acontecimentos cotidianos e os deslocam para um momento mágico, dito em outras palavras, ele sacraliza esses momentos os contrapondo ao mundo objetivo dos fatos socialmente compartilhado. Nesse sentido, o que é comercializado é a história, ou seja, a narrativa mítica que aproxima o ser humano do que ele tem de mais instintivo. As narrativas míticas e culturais são as bases da evolução social, são elas que permitem que os seres humanos criem

estruturas sociais e simbólicas complexas que transformam o enquadramento pelo qual distinguem e nomeiam o mundo a sua volta (ROCHA, 2006: 92).

Na perspectiva de Luhmann (2005: 91), a publicidade tem a função de estabilizar a redundância e a variedade na cultura cotidiana através de um processo classificatório de complementaridade de opostos em que ela organiza um sistema de diferenças entre o mundo da produção e o mundo do consumo. Ela classifica os produtos de um lado os relacionando com as emoções, gostos e estilos de vida humanos. Devido a essa função classificatória, os seres humanos desenvolvem categorias simbólicas comunicativas conectadas com os elementos materiais que constituem a vida cotidiana.

A publicidade atua nesse lugar mais profundo, interpelando o ser humano em sua construção de significados e desejos criando associações positivas e poderosas que irão influenciar sua cognição e emoção. Desse modo, os anúncios irão tocar fundo nas narrativas mitológicas que permeiam o humano na sociedade em que o dinheiro e ter bens é supervalorizado, se imbuí esses bens de valores que são considerados desejáveis. Esse processo transforma a cultura e molda as dinâmicas sociais e culturais de uma sociedade (ROCHA, 2006: 93).

Considerações finais

Diante do exposto, podemos inferir que a produção simbólica das orientações culturais de consumo na sociedade perpassa por processos de diferenciação e associação de significados organizados com base em interesses econômicos, sociais e culturais. Esses significados refletem as diferentes culturas que integram a sociedade e, ao mesmo tempo, interferem na construção dos parâmetros pelos quais os indivíduos criam as ficções que irão balizar suas experiências individuais e coletivas.

Dessa maneira, os indivíduos orientam e são orientados por meio da expressão de suas posições sociais e identitárias refletidas no consumo de objetos, produtos e serviços diversos que irão comunicar socialmente as mensagens pretendidas diretamente ou indiretamente. Este processo é mediado por movimentos que podem ser não só mapeados como estudados em suas várias dimensões (à guisa do Efeito Diderot). Entende-se que é necessário avançar em investigações a respeito do tema, especialmente considerando novos elementos que tornam o mundo do consumo mais complexo e dinâmico, como a datificação e a plataformação.

Recebido em 28 de maio de 2023.

Aprovado em 1 de agosto de 2023.

Referências

- BARBER, Benjamin. *Consumido: como o mercado corrompe crianças, infantiliza adultos e engole cidadãos*. Rio de Janeiro: Record, 2007.
- BARBOSA, Livia. *Sociedade de Consumo*. Rio de Janeiro: Zahar, 2004.
- BARREIROS, B.; PREVIATTI, D. O sonho como uma produção social. *Sociologias*, 21 (51): 366-80, 2019.
- BAUDRILARD, Jean. *A Sociedade de Consumo*. Lisboa: Edições 70, 2007 (1968).
- BOURDIEU, Pierre. *La Distinction: critique sociale du jugement*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1979.
- BOURDIEU, Pierre. *Las Estructuras Sociales de la Economía*. Barcelona: Anagrama, 2003.
- DIDEROT, D. Lamentações sobre meu velho robe ou Aviso aos que não têm mais gosto do que fortuna. *Revista USP*, 4: 153-6, 1990 (1768).
- DOUGLAS, Mary; ISHERWOOD, Baron. *O Mundo dos Bens: para uma antropologia do consumo*. Rio de Janeiro: UFRJ, 2004.
- FAVARETTO, C. M. R.; MULLER, L. P.; PISANI, M. M.; GALINDO, M. de F.; FERREIRA, M.; MANZI FILHO, R. “O fetichismo: “O mundo é mágico”. In: SAFATLE Vladimir, V.; SILVA JUNIOR, N.; DUNKER, C. (orgs.) *Patologias do social: Arqueologias do sofrimento psíquico*. Belo Horizonte: Autêntica, 2018. pp. 185-234.
- FEATHERSTONE, Mike. *Cultura de Consumo e Pós-modernismo*. São Paulo: Studio Nobel, 1995.
- GODELIER, M. “Economias e Sociedades: abordagens funcionalista, estruturalista e marxista”. In: CARVALHO, E. A. (org.). *Antropologia Econômica*. São Paulo: Ciências Humanas, 1978. pp. 45-83.
- GOMES, M. P. “Antropologia Econômica”. GOMES, M. P. *Antropologia: Ciência do Homem Filosofia da Cultura*. São Paulo: Contexto, 2009. pp. 91-112.
- HARRIS, Marvin. *Teorías Sobre la Cultura en la Era Posmoderna*. Barcelona: Crítica, 2004.
- HAYWARD, K; YAR, M. The 'Chav' phenomenon: consumption, media and the construction of a new underclass. *Crime, Media, Culture*, 2 (1): 9-28, 2006.
- KOTTAK, P. “Ganhando a Vida”. In: *Um Espelho para a Humanidade: Uma Introdução à Antropologia Cultural*. Porto Alegre: McGraw Hill/Penso, 2013. pp. 113-37.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *Totemismo hoje*. Petrópolis: Vozes, 1975.
- LIPOVETSKY, Gilles. *O império do efêmero: a moda e seu destino nas sociedades modernas*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- LUHMANN, Niklas. *A Realidade dos meios de comunicação*. São Paulo: Paulus, 2005.
- MARX, Karl. *O Capital: a crítica da economia política*. São Paulo: Nova Cultural, 1996.

- MCCRACKEN, Grant. *Cultura e Consumo*. Rio de Janeiro: Mauad, 2003.
- MCCRACKEN, G. Cultura e Consumo: uma explicação teórica da estrutura e do movimento do significado cultural dos bens de consumo. *Rae-Clássicos*, 47 (1): 99-115, 2007.
- MILLER, Daniel. *Teoria das Compras*. São Paulo: Nobel, 2002.
- MILLER, Daniel. Consumo como Cultura Material. *Horizontes Antropológicos*, 13 (28): 33-63, 2007.
- PINTO, R.; ORTEGA, R.; LAVINSCKY, M. O Significado deslocado: política, ideologia e identidade no mundo do consumo. *Latitude*, 13 (1): 132-53, 2020.
- PIRES, Rogério B. W. *O conceito antropológico de fetiche: objetos africanos, olhares europeus*. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social, Museu Nacional, UFRJ, 2009.
- PIRES, Rogério B. W. Pequena história da ideia de fetiche religioso: de sua emergência a meados do século XX. *Religião & Sociedade*, 31 (1): 61-95, 2011.
- QUEIROZ, R. da S. Os automóveis e seus donos. *Imaginario*, 12 (13): 113-21, 2006.
- RAVASI, D.; RINDOVA, V. Criação de Valor Simbólico. *Revista Interdisciplinar de Gestão Social*, 2 (2): 13-35, 2013.
- ROCHA, Everardo. *Magia e capitalismo: um estudo antropológico da publicidade*. 3 ed. São Paulo: Brasiliense, 1995.
- ROCHA, Everardo. *Representações do consumo: estudos sobre a narrativa publicitária Everardo Rocha*. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio, 2006.
- SAHLINS, M. A. “Sociedade Afluente”. SAHLINS, M. *Cultura na prática*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2007. pp. 105-52.
- SHRUM, L. J. “Media consumption and perceptions of social reality: Effects and underlying processes”. In: BRYANT, J; ZILLMANN, D. (eds.). *Media effects: Advances in theory and research*. Mahwah: Lawrence Erlbaum Associates, 2002. pp. 69-95.
- SLATER, Don. *Cultura do Consumo e Modernidade*. São Paulo: Nobel, 2001.
- TODOROV, Tzvetan. *La Vida en Común: Ensayo de Antropología General*. Madrid: Taurus, 2008.
- TOKMAK, G. Tüketimde Diderot Etkisi ve Zeigarnik Etkisine Kavramsal Bir Bakış. *Turkish Journal of Marketing*, 4 (1): 42-61, 2019.
- TÜRCKE, Christoph. *Sociedade excitada: filosofia da sensação*. Campinas: Editora da Unicamp, 2010.
- TURNER, Bryan. *Status*. Lisboa: Estampa, 1989.
- ZEIGARNIK, B. “On finished and unfinished tasks”. In: ELLIS (Ed.). *A Source Book of Gestalt Psychology*. New York: Humanities Press: 300-314, 1967 (1938).

Gingar nas encruzilhadas: A nação Zambêracatu (re) encantando a cidade de bits e tijolos

*Matheus Barbosa da Rocha*¹

*Maria Teresa Nobre*²

Universidade Federal do Rio Grande do Norte

Resumo: Esse texto tem como força motriz acompanhar as imbricações entre a Nação Zambêracatu, o Maracatu da cidade de Natal, no Rio Grande do Norte, e a urbe, seja ela “de asfaltos e tijolos” ou midiaticizada. Por meio de uma experiência etnográfica, virtual e presencial, transcorrida entre os anos de 2020-2022, apostamos, nessa pesquisa, no “gingar nas encruzilhadas” como ferramenta para esmiuçar os usos e (re) apropriações do espaço citadino por parte deste coletivo, de modo particular, as suas práticas miúdas, malandras e marginais que golpeiam os adversários através de malabarismos estéticos e inventivos.

Palavras-chave: maracatu; encantamento; encruzilhada; gingar; cidade.

ROCHA, Matheus Barbosa da; NOBRE, Maria Teresa. **Gingar nas encruzilhadas: a nação Zambêracatu (re) encantando a cidade de bits e tijolos.** *Aceno – Revista de Antropologia do Centro-Oeste*, 10 (24): 337-352, setembro a dezembro de 2023. ISSN: 2358-5587

¹ Bolsista CAPES. Doutorando em Psicologia pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte. Mestre e Graduado em Psicologia pela Universidade Federal do Piauí (UFPI). Especialista em Saúde Mental pela Faculdade Latino-Americana de Educação (FLATED).

² Doutora em Sociologia pela Universidade Federal do Ceará (UFC). Professora do Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Universidade Federal do Rio Grande do Norte (PPgPsi/UFRN).

To jiggle at the crossroads: The nação Zambêracatu (re) enchanting the city of bits and bricks

Abstract: This text has as its driving force to follow the imbrications between the Nação Zambêracatu, the Maracatu of the city of Natal, in Rio Grande do Norte, and the city, be it “of asphalt and bricks” or be it a mediatized city. Through an ethnographic experience, virtual and present, which took place between the years 2020-2022, we bet, in this research, on the “gingar at the crossroads” as a tool to scrutinize the uses and (re) appropriations of the city space by this collective, in particular, their small, naughty and marginal practices that strike the adversaries through aesthetic and inventive juggling.

Keywords: maracatu; enchantment; crossroad; to jiggle; city.

Gingar en las encrucijadas: La nação Zambêracatu (re)encantando la ciudad de los bits y los ladrillos

Resumen: Este texto tiene como motor seguir las imbricaciones entre la Nação Zambêracatu, el Maracatu de la ciudad de Natal, en Rio Grande do Norte, y la ciudad, ya sea “de asfalto y ladrillos” o ya sea una ciudad mediatizada. A través de una experiencia etnográfica, virtual y presencial, que tuvo lugar entre los años 2020-2022, apostamos, en esta investigación, por el “gingar en el cruce” como herramienta para escudriñar los usos y (re)apropiaciones del espacio de la ciudad por parte de este colectivo, en particular, sus prácticas infantiles, traviesas y marginales que golpean a los adversarios a través de malabarismos estéticos e inventivos.

Palabras clave: maracatu; encanto; encruzilhada; gingar; ciudad.

Eu tenho a força que me leva a cantar/ O Maracatu/ Papa Jerimum/ Batendo o zambê na terra potiguar/ Ouça o som do meu tambor/ Energia que me dá/ Seja negro ou de outra cor/ Proteção de Orixá// Viva ao rei, viva à rainha, viva à corte real/ Viva o baque primeiro da cidade Natal (2x)// Nossa Senhora da Apresentação/ Hoje veio apresentar/ Essa é minha Nação/ Esse é o baque potiguar// Viva ao rei, viva à rainha, viva à corte real/ Viva o baque primeiro da cidade Natal (2x)/ Axé (Axé) (3x)/ Quem é de axé diz que é!/ Axé (Axé).
(Loa “Zambêracatu”. Composição: Oyá Iyalê. Nação Zambêracatu)

O apito anuncia o meu cortejo imperial/ Com as bênçãos de Ogum/ Maracatu de Natal// Salve, salve minha rainha, Iemanjá vossa proteção/ Odô Iyá deu sua bênção no dia da coroação// Saravá, Odociaba// Iemanjá, sereia do mar// Esse é o baque virado da cidade do Natal/ Vai vestindo azul e prata saudando seu ancestral// Laroye, Ionan, Legbara, peço sua permissão/ Para andar na sua rua, levando minha Nação// Saravá, Odociaba/ Iemanjá, sereia do mar.
(Loa “Apito”. Composição: Oyá Iyalê. Nação Zambêracatu)

O Maracatu-Nação é uma tradição de matriz/ motriz³ africana que se originou no estado de Pernambuco⁴. Tem como fundamento religioso o Candomblé, o Xangô, o Catimbó e/ou outra religião de terreiro, caracterizando-se como um cortejo imperial e sagrado que percorre as ruas do perímetro urbano acompanhado de orquestra musical, loas e danças (BORBA e BARRETO, 2015: 362; CRUZ, 2008: 72-3; OLIVEIRA, 2011: 11-2). Quando guarda relação com um *Ilê*⁵, estes grupos são denominados como Maracatus-Nação e/ou Maracatus do Baque Virado (esta última expressão se popularizou principalmente entre jornalistas e folcloristas)⁶. Contudo, nem todo brincante da tradição é pertencente a uma religião afro-brasileira e vice-versa (KOSLINSKI e GUILLEN, 2019: 155). Em Natal, Rio Grande do Norte, o Maracatu-Nação começa a ser performado em 2012 com a Nação Zambêracatu, vinculado à tradição do candomblé de nação *Ketu*.

Este coletivo é composto por uma corte real e por brincantes que manuseiam diferentes instrumentos musicais. No primeiro caso, estão presentes: a) um rei – geralmente um babalorixá da região metropolitana de Natal que possui um *Ilê*

³ O conceito de motrizes culturais está relacionado a um manancial de práticas performativas que se caracterizam por uma combinação de dança, canto, música, figurino e espaço tendo o corpo do *performer* como a principal inscrição textual, expressando-se por meio de rituais e cerimônias de origem africana com um gigantesco teor simbólico, cultural e religioso (LIGIÉRO, 2011: 107-15).

⁴ Apesar de controverso definir dia e horário de nascimento para os Maracatus-Nação, é provável que eles, nos seus processos de constituição, tenham sido influenciados pelas antigas cerimônias de coroação de rei e rainha do Congo, presentes nas Irmandades de Nossa Senhora do Rosário. Nelas, havia a presença de músicos, dançarinos e de uma Corte Real, coroada numa festa realizada num dia específico. Nessa mesma ocasião realizavam também um cortejo pela cidade com a presença de danças e encenações. Acompanharam todo o território português, seja na metrópole ou nas colônias (SOUZA, 2014: 184-226).

⁵ Na linguagem cotidiana, os adeptos de algumas religiões afro-brasileiras, dentre elas, o Candomblé, utilizam a palavra *Ilê* para se referir ao terreiro que frequentam (SOUZA, 2021: 27). No “Dicionário Yorubá-Português” significa casa (BENISTE, 2011: 591). Geralmente, os terreiros de Candomblé Nação Ketu carregam esse vocábulo em seus nomes oficiais.

⁶ Além do Maracatu-Nação (Maracatu do Baque Virado), temos, no cenário brasileiro, a existência de outros tipos desta manifestação cultural: o Maracatu Rural (Maracatu do Baque Solto), originário da Zona da Mata pernambucana, no final do século XIX, tendo influência do bumba-meu-boi, do cavalo marinho, do pastoril e do reisado, tendo como principal expoente o caboclo de lança; o Maracatu Percussivo, o qual guarda uma similaridade com o Maracatu de Baque Virado, com a diferença de não ser fundamentado numa religião de terreiro, além de, em sua maioria, os brincantes pertencerem à classe média.

sob sua incumbência e é responsável por ser o elo do grupo com o universo espiritual; b) uma rainha iniciada nos segredos e mistérios do Candomblé; c) uma dama do paço, que carrega a calunga, boneca confeccionada em tecido e que representa uma ancestral da Nação; e d) três princesas, um duque e uma duquesa, todos eles sem uma função determinada dentro do coletivo, mas com “cabeça feita” no santo⁷. No segundo grupo, estão os batuqueiros e batuqueiras, brincantes responsáveis por manusear os artefatos musicais: *agbê* (cabaça), tarol (caixa-de-guerra), gonguê (ferro) e alfaia (tambor de corda).

Nesta manifestação cultural, política e religiosa que é o Maracatu de Natal, os ensinamentos transmitidos através da oralidade, os preceitos, ritualísticas e tabus, os artefatos e simbologias, bem como as outras tradições do Candomblé Nação de Ketu se fazem presentes no seu dia-a-dia, a saber: no vínculo com os Orixás, essas forças ancestrais e sagradas que simbolizam elementos da natureza; na importância da oralidade e da ancestralidade; na construção de laços de familiaridade e de amizade; na importância da comida; no protagonismo do corpo e do matriarcado; no respeito aos mais velhos e aos mais novos; e numa rica simbologia presente em artefatos materiais e imateriais, tais como: estandarte, calunga, guias⁸, instrumentos musicais, loas e saberes transmitidos através das gerações.

Nesta tradição, o corpo é concebido não apenas como uma representação de uma ação que carrega consigo uma gestualidade, mas principalmente como uma inscrição de um conhecimento que se faz presente nos gestos, movimentos e coreografias, nas músicas e batuques, nos adereços e vestimentas (MARTINS, 2003: 77). “Há maneiras contínuas de preservar e transmitir a memória, que vão dos ‘arquivos’ aos ‘corpos’, ou ao que eu chamo de ‘repertório’, do pensamento/memória do corpo” (TAYLOR, 2002: 16).

Conceber o Maracatu-Nação como uma manifestação que tem sua principal aposta na ancestralidade significa localizá-lo histórica, geográfica, política, religiosa e poeticamente nas encruzilhadas, as quais se caracterizam como zonas de centramentos e descentramentos, interseções e desvios, textos e traduções, confluências e alterações, influências e divergências, fusões e rupturas, multiplicidade e convergência, unidade e pluralidade, origem e disseminação, sendo geradoras de produções diversificadas e de sentidos plurais (MARTINS, 2002: 73-4).

As encruzilhadas sustentam-se nas potências de Exu, Orixá transgressor dos binarismos e das dicotomias, já que investe no entre, na pluralidade, no vigor e na pujança. Seguir pelas encruzilhadas significa transitar pelas frestas, esquinas, dobras e interstícios, enveredar pela impureza, desordem e estripulia. Exu quando baixa é para fazer danação. Ele dribla, rodopia e gargalha. A potência deste Orixá está em sua ambivalência e polissemia (RUFINO, 2019: 12-6). São nas encruzilhadas onde nós, pessoas comuns, podemos operar a partir de giros, desvios, dribles, negações, desobediências e inconformismos (SIMAS e RUFINO, 2018). Podemos perceber que nestas zonas, há uma política de encantamento da vida, aqui concebida como inconformismos, transgressões, invenções e reconexões (*idem*: 17-25).

A astúcia, malícia e malandragem que um capoeirista precisa ter no seu gingar pode nos ajudar a entender como operam esses descontentamentos, rebeldias, rodopios e vadiações possíveis de serem produzidos nas encruzilhadas. Vejamos o que nos diz Mestre Pastinha, importante baluarte da Capoeira no Brasil:

⁷ Expressão utilizada nas casas de Candomblé para se referir à pessoa que foi submetida aos rituais e cerimônias de iniciação na religião.

⁸ Guias são colares feito de missangas de vidro usadas no pescoço dos/as filhos/as de santo, que trazem as cores do seu Orixá de cabeça e identificam os níveis de iniciação dos seus adeptos.

O capoeirista lança mão de inúmeros artifícios para enganar e distrair o adversário. Finge que se retira e volta rapidamente. Pula para um lado e para outro. Deita-se e levanta-se (sic). Avança e recua. Finge que não estar vendo o adversário para atraí-lo. Gira para todos os lados e se contorce numa ginga maliciosa e desconcertante. Não tem pressa em aplicar o golpe, ele será desferido quando as possibilidades de falhar sejam as mínimas possíveis. O capoeirista sabe se aproveitar de tudo que o ambiente lhe pode proporcionar. (PASTINHA, 1988: 27)

O gingar mais do que um artifício que os capoeiristas fazem uso no seu brincar, transforma-se aqui em possibilidade de luta, embate e resistência dos subalternos em direção às produções capitalísticas de corpos, desejos e subjetividades, onde os modos de ser, existir e de ocupar o espaço cidadão destes sujeitos que vivem às margens dos circuitos sociais assumem um teor político, a partir das suas práticas cotidianas que, no geral, trazem em seu bojo possibilidades astutas, malandras e maliciosas de subverter os universos homogêneos, instituídos e cristalizados. É o que podemos perceber nas loas da Nação Zambêracatu que iniciam esse texto. Vejamos!

*Eu tenho a força que me leva a cantar o Maracatu, papa jerimum, batendo o zambê na terra potiguar. Ouça o som do meu tambor, energia que me dá, seja negro ou de outra cor, proteção de Orixá.
Laroye, Ionan, Legbara, peço sua permissão, para andar na sua rua, levando minha Nação.*

Quando o Maracatu de Natal carrega pelas ruas da cidade o seu estandarte, as suas calungas, as suas indumentárias e artefatos religiosos, os seus instrumentos musicais, as suas loas, os seus ritos, cerimônias e tradições, os seus saberes, as suas divindades cultuadas, as suas vozes de protesto e suas danças de alegria, bem como os seus corpos, ele está se apropriando do espaço cidadão, tomando-o como seu, subvertendo os usos esperados da urbe, historicamente à serviço da higienização social, da especulação imobiliária, do racismo, do patriarcado, do extrativismo e da misoginia. E ao fazer isso, provoca incômodos, reticências e contrapelos, utilizando-se de práticas miúdas que golpeiam os inimigos através de malabarismos corporais inventivos que ora avançam, ora recuam, ora pulam para um lado, ora para outro, contorcendo-se, rodopiando, fingindo que se retiraram e depois retornando rapidamente.

Gingar nas encruzilhadas transforma-se, portanto, no presente artigo, numa interessante ferramenta analítica para entender as lutas e os enfrentamentos da Nação Zambêracatu quando performa suas tradições na cidade de tijolos e asfaltos, ou na de *bits* e pixels, de modo que as suas interfaces com a urbe se tornam um interessante alvo de investimento teórico-conceitual, principalmente se considerarmos que no intervalo entre 2020-2022, em decorrência da pandemia da SARS-CoV-2 (Covid-19), as suas tradições também se inseriram na ambiência midiática.

Temos como pretensão com esse artigo, acompanhar as imbricações do Zambêracatu com o espaço cidadão, seja ele de asfaltos e tijolos ou midiático. Trata-se de um recorte da pesquisa de doutorado em andamento intitulada “Os batiques que ecoam e ladrilham pelas ruas de Natal (RN): A Nação Zambêracatu e a experiência do estar-em-comum” conduzida pelo primeiro autor e orientada pela segunda.

Como bússola do nosso caminhar, utilizamo-nos da experiência etnográfica, esse mergulho aprofundado e imersivo “de perto e de dentro” (MAGNANI, 2002: 18), que se interessa pela descrição e experimentação da cultura de um agrupamento social, o modo como este aprende e compartilha crenças, costumes e comportamentos em determinado contexto social, histórico, econômico, político e

cultural (AGROSINO, 2009: 16). Nas suas modalidades urbanas, a experiência etnográfica tem se ocupado em percorrer ladrilhos, equipamentos e personagens que povoam a urbe, em suas distintas heterogeneidades, territorialidades, hibridizações, não-lugares, hábitos e dissensos (MAGNANI, 2002; MAGNANI, 2009).

Entre 2020-2022, inserimo-nos no cotidiano das atividades da Nação Zambêracatu, sendo que tal entrada aconteceu a partir de dois momentos distintos. Em 2020-2021, em decorrência da eclosão e apogeu da SARS-CoV-2, e do modo como não só os brincantes de distintas manifestações culturais se comportavam, mas também a sociedade de modo geral, fizemos uso de observações participantes nas ocasiões em que o Maracatu de Natal se lançava na cena midiática. De modo mais específico, nas seguintes atividades: i) em *lives* sobre temáticas que atravessam o dia a dia dos brincantes; ii) em transmissões virtuais de ritualísticas, cerimônias e festividades públicas; iii) em oficinas de batuque e outros eventos remotos; e iv) em publicações em redes sociais e entrevistas abertas com alguns dos seus integrantes.

Em 2022, a nossa inserção etnográfica ganhou novos contornos, com a nossa participação no dia a dia da Nação Zambêracatu ocorrendo de modo presencial a partir de múltiplas entradas, quais sejam: i) nos rituais e cerimônias culturais e religiosas; ii) nos ensaios abertos e fechados; iii) nas apresentações em estabelecimentos de ensino, cultura e lazer ou em outros diferentes pontos da cidade; iv) nas viagens a municípios e estados vizinhos; e v) nas reuniões de planejamento e confraternizações.

Tomamos as cenas e os acontecimentos por nós acompanhados como o ponto de partida para construção do debate, sendo eles aqui entendidos como analisadores. Estes se apresentam a partir de personagens, narrativas, acontecimentos e processos sociais que se caracterizam como relevadores e catalisadores de processos institucionais, trazendo à tona o que até então estava implícito, fazendo-o ver e falar (LOURAU, 2004: 69). A intenção dos analisadores é, portanto, revelar questões que até então estavam escondidas, desorganizar os instituídos, dar um sentido diferente a fatos conhecidos (SPAGNOL *et al.*, 2022). E foi nessa direção que caminhamos.

A sonoridade das ruas: (Re) encantando a urbe

15 de novembro de 2022. Feriado nacional. Estamos em frente à Igreja de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos, localizada no bairro Cidade Alta, o primeiro núcleo de povoamento de Natal. A Nação Zambêracatu foi uma das atrações convidadas de uma aula itinerante organizada pela Universidade Estadual do Rio Grande do Norte (UERN). Nesta, realizou-se uma caminhada que transitou pelos espaços sagrados do centro histórico da cidade. Em determinados pontos do percurso havia paradas, momentos em que aulas eram ministradas sobre a história do respectivo lugar. A participação da Nação Zambêracatu aconteceu em frente à Igreja do Rosário dos Pretos, numa delas. O início do cortejo foi numa praça próxima da construção religiosa. Quando o batuque ganhou vida, rapidamente pudemos escutá-lo. Participavam dessa intervenção urbana, integrantes de distintos grupos percussivos da cidade, bem como transeuntes, convidados, acadêmicos e os organizadores do evento. Algumas mulheres, com vestimentas ritualísticas e espadas de São Jorge empunhadas na mão, jogavam água nos espectadores. A Nação os recebeu entoando som.

Um historiador foi convidado a falar. Este começou seu discurso mencionado os poucos registros sobre a escravidão negra em Natal e sobre como se deu o processo de construção da Igreja do Rosário. Em seguida, veio o batuque do Zambêracatu. Quando a tocada findou, uma conversa entre duas brincantes da Nação chama a atenção. Elas diziam estar incomodadas com a fala do convidado, a qual, no entender das mesmas, invisibilizava os negros e suas produções culturais para priorizar uma historiografia dita hegemônica. Nesse interim, uma delas pega o microfone e apresenta o coletivo. Depois disso, outros dois personagens do Zambêracatu também ecoaram suas vozes “a céu aberto”, seja para denunciar os casos de racismo religioso praticado pelo Estado, pela Igreja Católica ou pela sociedade civil, seja para ler poesias compostas por eles mesmos sobre o assunto em questão. Findado esse momento, marcado por uma posição ética, estética e política de denúncias e visibilidade da incômoda arte da Nação Zambêracatu naquele momento, a equipe de organização do evento, alegando um atraso na execução das atividades do dia, encerrou a ação naquele ponto. O cortejo seguiu viagem, enquanto o Maracatu de Natal foi embora. A interrupção da participação da Nação no evento, evidencia um conflito, um desvio de trajeto, um caminho demarcado pela prática de um cruzo, que operou esquinas, desatando versos (SIMAS; RUFINO, 2018: 12) e jogando a ginga da não submissão às narrativas esperadas para aquele momento de festa.

Se pensamos no âmbito das cidades e dos usos que fazemos dela, há uma dissonância entre os valores do construtor e os do público (SENNETT, 2018: 13), uma distinção entre as formas empregadas num sistema linguístico e os modos de usá-la. Essas práticas insurgentes esvaziam e desgastam o significado primário, afastando-se dele. Até por isso, caracterizam-se a partir de dois postulados: a) correspondem às manipulações sobre uma ordem construída; e b) supõem desvios do sentido literal definido pelos sistemas urbanísticos em vigência (CERTÉAU, 2014, 94-95). Nesse sentido, se pelo viés do Estado, a cidade de Natal obedece aos interesses dos grupos sociais dominantes, perpetuando e reproduzindo práticas racistas, coloniais e eugenistas, quando tomamos como prisma o batuque potiguar, usos outros são feitos do espaço urbano, a fim de que seja possível habitá-lo de modo contra hegemônico.

Essas subjetividades insurgentes quando se reúnem e ocupam as ruas, praças, igrejas, universidades, praias, centros culturais ou outros locais públicos, exercitam performaticamente o exercício de aparecer, reivindicando, mesmo que indiretamente, a valorização de si mesmos, bem como o direito de tomar um lugar para si, de manifestar suas culturas sem sofrer represália ou de terem suas demandas atendidas pelo Estado. Para Butler (2018: 52-3), essas movimentações são concebidas como assembleias populares. Caracterizam-se por uma transitoriedade capaz de se dissolver de modo voluntário ou involuntário, estando relacionadas a uma função contestatória, corpos estes que, quando se encontram, não se expressam apenas por discursos, falados ou escritos, mas por ações corporificadas e plurais, manifestações culturais e/ou religiosas, às quais a autora atribui a condição de “corpos em aliança” (BUTLER, 2018: 87).

Desse modo, podemos afirmar que quando a Nação Zambêracatu batuca pelos ladrilhos de Natal ou de cidades outras, reivindicando o espaço público, apreendendo e reconfigurando os ambientes materiais, está lutando por um novo tempo e espaço, que longe de simbolizar uma vontade idêntica e una, caracteriza-se pelas múltiplas vozes, distintas e adjacentes que, quando juntas, clamam, seja por meio ações corporais, gestos, falas ou outros tipos de movimentos, por novos

possíveis, isto é, por um mundo melhor e mais digno de habitá-lo. Em assembleia, eles batucam, dançam e gingham pelas encruzilhadas.

Aqui, concebemos, portanto, o gingar como esse conjunto de produções culturais que interpelam o instituído, o hegemônico, o prescrito, o cristalizado e o consagrado, por meio de usos, sentidos, comportamentos, práticas e (re) apropriações dos espaços. Manifestações estas que trazem em seu bojo um agir político, transformando as suas condições de existência em vetor de luta por transformação social e reivindicação de direitos (MONTEIRO e NASCIMENTO, 2020: 55).

Nestas performances urbanas, onde gingar nas encruzilhadas se transforma num movimento de expressão cultural, religiosa e política, operam comunidades do instante. Nelas, performances artísticas ou contestatórias podem, de forma efêmera, construir relações entre indivíduos diferentes (AGIER, 2011). Estas situações são mediadas pelos sentidos, pela convivência de um momento lúdico, político e artístico, ganhando vida por algumas horas. Apesar disso, ocasionam consequências transformadoras (LIGIÉRO, 2012: 63). A partir de encontros ritualizados, localizados, as pessoas mobilizadas por essas cenas vivem a cidade a longo prazo, ao mesmo tempo em que constituem esses laços, provisórios ou não. Essas performances ultrapassam as expressões estéticas e caminham em direção a se transformarem em formações comunitárias a partir do momento em que são reapropriadas pelos sujeitos que a consomem, adquirindo novos significados e relações (AGIER, 2011).

No que concerne à Nação Zambêracatu, os mesmos eventos que são ordinários, banais, cotidianos do ponto de vista dos brincantes transformam-se em situações de passagem quando percebidas pelos olhares dos espectadores, sendo, portanto, o caso de: os ensaios abertos; as mobilizações estéticas e políticas; as cerimônias, festividades e apresentações públicas; os cortejos pela cidade, dentre outros eventos que o Maracatu de Natal participa e/ou organiza. No geral, neste caso, os personagens das comunidades do instante são os curiosos, os admiradores e os brincantes de tradições de matrizes/ motrizes africanas, os transeuntes despercebidos e as pessoas que fazem parte do dia a dia da praia, centro cultural ou avenida onde o Maracatu está batucando ou realizando suas cerimônias e rituais. Para sinalizar, trazemos duas narrativas, um do mestre regente da Nação e outra de um tocador de alfaias, ambas proferidas numa *live* realizada em 28 de junho de 2021:

Mestre Regente: *Tem uma cena que não esqueço nunca desse começo dali da gente tocando nas Rocas, que foi uma senhorinha lá das Rocas que ela é da escola de samba de lá. A gente tava tocando [e] a Nega tava cantando um ponto. Aí ela [a senhora das Rocas] parou e “Eu posso cantar aí?”. A gente “Pode”. Era uma senhorinha preta. Dei o microfone pra ela. Ela cantou um ponto da Umbanda. Muito gostoso, não foi? Foi um momento lindo. Aí quando acabou o batuque, que finalizou tudo, ela veio falar com a gente “Olhe! Ninguém da minha comunidade aqui sabia que eu era da Umbanda, sabia que eu era de santo. Ninguém aqui sabia, mas vocês aqui, eu tive coragem de cantar”. Então, assim, olha o suporte que isso dá pra todo mundo. A quantidade de pessoas que chegaram no Zambêracatu, num primeiro momento também chamado pelo batuque, mas que quando tem contato com aquilo, vê que aquilo está dentro deles também ancestralmente. (Mestre Regente. Live de 28 de junho de 2021)*

Tocador de Alfaias: *Eu sempre estava batucando e ao mesmo tempo pesquisando. Eu estava fazendo essas duas coisas. A gente ali, preparando as coisas, afinando as alfaias pra começar aquele “Batuque para Iemanjá” [de 2020], que foi enorme, com mais de 500 pessoas. Isso é um reflexo do que se tornou a Nação Zambêracatu. Aí uma mulher lá de Parnamirim (RN), uma candomblecista, ela chegou para mim e falou “Eu vim de Parnamirim pra cá, porque lá eu fazia sozinha o meu presente para Iemanjá. E eu fiquei sabendo que está vindo muita gente que é de Àse entregar o presente. Eu vou ficar por aqui”. Na hora, eu falei assim. “Caramba! Olha onde a Nação*

Zambêracatu chegou". (Mestre Batuqueiro Felipe Nunes – Alfaieiro. Live de 28 de junho de 2021)

Relatos como estes nos apontam para o fato de que, ao gingar nas encruzilhadas, o contato com a alteridade, isto é, com estes sujeitos que se aproximam de nós, e em igual proporção também se distanciam dos nossos modos de ser, existir e protestar, provocam polarizações, antagonismos, divergências, conflitos, disputas, alianças e produção de afetos. Afinal, para além da comunidade do instante, o batuque potiguar, ao transitar em cortejo pelas ruas de Natal, também provoca reações de incômodo, casos de racismo religioso, sejam eles velados ou explícitos, como o narrado parágrafos acima, na ocasião em que diante de falas de denúncias e protesto por parte dos brincantes do Maracatu de Natal, a participação da Nação no evento foi interrompida imediatamente e a festividade seguiu-se sem ela, com a desculpa de que “o tempo estava apertado e era necessário mudar a agenda de trabalho”.

Para melhor entendermos casos de racismo religioso como este podemos trazer à tona o conceito de dispositivo da racialidade, proposto por Carneiro (2005: 46-71). Segundo Foucault (1984: 138), um dispositivo é um conjunto heterogêneo que, em sua constituição, engloba discursos, instituições, organizações arquitetônicas, decisões regulamentadas, leis, medidas administrativas, enunciados científicos e proposições filosóficas, morais e filantrópicas. Agamben e Deleuze dão um giro interpretativo na ideia, definindo-a como um conjunto de práticas e mecanismos que produzem efeitos (AGAMBEN, 2005: 31-2), fazendo ver e falar (DELEUZE, 2005). O dispositivo da racialidade opera, portanto, definindo o que é superior a partir da construção de uma inferioridade, tendo a cor da pele como fator de identificação para o que deve ser considerado normal, vital, racional e razoável, sendo a branquitude a sua representação máxima (CARNEIRO, 2005).

Diante disso, percebemos que estar nas ruas do perímetro urbano com o Maracatu de Natal é também uma forma de se contrapor ao racismo religioso que incide na sociedade contemporânea. As possibilidades de afirmação dos sujeitos racializados são construídas a partir de diferentes caminhos, considerando seja os seus (ou melhor, os nossos) modos de existência e de sobrevivência física como um primeiro ato de resistência, combate e afirmação racial diante de um regime colonial e racista, seja concebendo o plano das ideias, o das performances individuais e coletivas e o da ação política como outras formas de luta e embate (CARNEIRO, 2005). Sempre lembrando que “reencantar a cidade, subverter o território em terreiro, entender a cidade como lugar de encontro, comer pelas beiradas driblando os perrengues, malandreado entre o horror e o gozo” (SIMAS, 2020: 75) é também seguir subvertendo e burilando o espaço citadino, cenário no qual incide não só o dispositivo da racialidade, mas também a gentrificação social, a especulação imobiliária, o turismo predatório e outros processos que terminam por homogeneizar e cristalizar a urbe.

A cidade pandêmica e midiaticizada: o batuque potiguar entre *bits* e *clicks*

Julho de 2020. Na ocasião, o Brasil vivia, até então, o ápice no contágio da SARS-CoV-2. Neste mês, o país havia registrado aproximadamente 32.912 óbitos da doença e 45 mil novos casos a cada 24 horas. Diversos institutos de pesquisa epidemiológica alertavam, contudo, que os números reais poderiam ser ainda

maiores, principalmente em razão da falta de testagem em larga escala e da subnotificação. Acrescido a isso, diante de um cenário governamental autoritário e genocida, uma ausência de perspectivas futuras na aquisição e aplicação de vacinas, fez com que as pessoas sentissem medo do futuro porvir.

Passados alguns meses, as medidas de isolamento, por mais que continuassem a ser recomendadas, tornavam-se cada vez mais difíceis de serem obedecidas diante do suposto cenário de normalidade instaurado, mesmo o panorama sanitário nacional sendo catastrófico. Muitos estabelecimentos de prestação de serviços haviam retornado o atendimento presencial, de forma que ruas, ônibus, supermercados e comércios frequentemente apareciam abarrotados de pessoas, com a diferença de que, ao contrário de tempos passados, os seus rostos agora eram cobertos por máscaras. Atividades mediadas pelas tecnologias da informação e comunicação ou tarefas híbridas, mesclando remoto e tête-à-tête, tornaram-se frequentes.

A partir desse acontecimento podemos perceber que um conjunto de instituições, procedimentos, análises, reflexões, cálculos, táticas e dispositivos incidem sobre a população, culminando em saberes e aparelhos de gestão da vida (FOUCAULT, 2006: 298). Essa tomada da espécie humana como objeto de investimento político é denominada biopolítica. Nessa forma de governo, há um interesse no povo, isto é, nessa massa uniforme afetada por processos como o nascer, o morrer, o produzir, o crescer e o adoecer (FOUCAULT, 1999: 292). Entretanto, é importante ressaltar que estas condutas, apesar de se proporem preservar e perpetuar a existência dos indivíduos, apresentam um caráter imunitário.

Na linguagem biomédica, imunidade é a proteção contra uma doença infecciosa. No âmbito jurídico, uma salvaguarda que põe alguém em condição de intocabilidade por parte da lei. No decurso da história, essa exigência de segurança foi se estendendo a outros setores sociais (ESPOSITO, 2017: 119-20). “O que entendemos por imunidade se constrói coletivamente através de critérios sociais e políticos que produzem alternativamente soberania ou exclusão, proteção ou estigma, vida ou morte” (PRECIADO, 2020: 4). Ao mesmo tempo em que as vidas de alguns povos ou segmentos sociais são valoradas, havendo, em consequência, práticas para protegê-las e preservá-las, outras, são consideradas obstáculos a tal projeto (ESPOSITO, 2017: 122). Assim, por trás dessa proteção, há a autoridade para sacrificar existências consideradas indignas, abjetas, em benefício da soberania das demais (PRECIADO, 2020).

O que podemos constatar? Que as biopolíticas pandêmicas, ao assumir como principal característica a assunção de um caráter imunológico, isto é, a valoração e proteção de grupos sociais específicos da sociedade, ao mesmo tempo em que os outros são concebidos como ameaças, esferas patológicas que adoecem as saudáveis, terminam desenhando bolhas, que apesar das suas aparências abrangentes e democráticas, ainda assim constroem ao redor de si inclusões e exclusões, intrusões e extrusões, amigos e desconhecidos, forças e fraquezas (MICKEY, 2020).

Desse modo, medidas de biossegurança, criadas com intuito de prolongar a existência da espécie humana em meio ao genocídio, e que, portanto, deveria atender os interesses de toda a população, tais como a higienização por meio de álcool em gel, a proibição de festividades na rua, o incentivo às práticas de distanciamento social, o desenvolvimento de atividades laborais por meio do *home office*, a suspensão no funcionamento de parte dos serviços públicos e outras atividades econômicas consideradas não essenciais, beneficiaram interesses de segmentos específicos da sociedade (MILANEZ; VIDA, 2020), não sendo o caso da

Nação Zambêracatu e de outras tradições culturais negras, indígenas e periféricas.

Foi diante desse cenário que as tradições do Maracatu de Natal se lançaram na ambiência midiática. Durante esse período, o referido coletivo realizou as seguintes atividades: uma série de *lives* sobre assuntos que lhe eram caros, tanto na condição de promotora do debate, como na de convidada; cerimônias, rituais e festas virtuais onde seus brincantes participavam presencialmente e a audiência através de transmissão via redes sociais; produção de EPs e videoclipes, bem como a realização de oficinas.

Diante de um cenário onde imperavam políticas que ambicionavam prolongar a existência de determinados sujeitos em detrimentos de outros, a Nação Zambêracatu ter a coragem de performar as suas cerimônias religiosas e culturais, os seus batuques e festividades, bem como suas vozes de incômodo e protesto via redes sociais possibilitou que se contrapusesse a esse regime social hegemônico e cristalizado gingando pelas encruzilhadas, isto é, enganado e distraído os seus adversários; retirando-se e depois reaparecendo rapidamente; pulando e ziguezaguando em diferentes direções; deitando-se e levantando-se; avançando e recuando; girando para todos os lados e se contorcendo maliciosamente.

Entretanto, é importante ressaltar que, no cenário global, já assistíamos a essa explosão midiática antes da aparição da SARS-CoV-2. Saímos de uma sociedade escrita, orgânica, industrial e de controle disciplinar dos corpos (FOUCAULT, 1987: 165) e viemos parar num circuito ciberoral, digital, imaterial e que se propõe a formas de controle midiático-cibernéticas.

Estamos vivendo numa era farmacopornográfica, onde o corpo e a subjetividade são regidos por tecnologias biomoleculares, microprostéticas e digitais, cenário no qual a expansão planetária da *Internet*, a generalização da adoção de tecnologias informáticas móveis, o uso da inteligência artificial e de algoritmos, a troca de informações a grandes velocidades e o desenvolvimento de dispositivos globais de vigilância por satélites são elementos importantes dessa nova gestão semiótico-técnico-digital (PRECIADO, 2020).

A gestão biopolítica na pandemia da SARS-CoV-2, como a detecção individual do vírus causador da doença pela multiplicação de testes e o monitoramento da temperatura e dos movimentos corporais de pessoas saudáveis e de potenciais suspeitos, possibilitou que essas tecnologias ganhassem protagonismo. O sujeito contemporâneo, dentre outros aspectos, agora é intocável, não tendo mais pele ou mãos; não pega em moedas, pagando com cartão de crédito; não tem lábios, pois fala digitando; não possui rosto, mas sim, máscara; o seu corpo biológico e físico se esconde através de mediações semiotécnicas; o seu endereço doméstico se transforma em palco da economia, do teleconsumo e da teleprodução; e uma série de próteses cibernéticas lhe servem de máscara (como a das redes sociais) (PRECIADO, 2020).

Vivemos a era do sinóptico: em vez da autovigilância, há uma exteriorização do que, em outrora, considerava-se como intimidade e privacidade; os dispositivos que cuidavam dessa interioridade psíquica estão entrelaçados com os que a usam como valor de exibição; e a própria ideia de individualidade precisa ser repensada (RODRIGUEZ, 2018: 182). Nesse cenário, o “eu” foi convertido em *show* e a intimidade, em espetáculo (SIBILIA, 2008: 7). Há, portanto, a centralidade de uma subjetividade exteriorizada, em que as esferas de cuidado e controle de si

se fazem na exposição pública, sob o olhar do outro. Nesses circuitos, há um convite para que cada usuário exponha a sua intimidade, agora concebida como intimidade, naquilo que ela tem de mais banal e corriqueiro (BRUNO, 2013: 68).

No que se refere à Nação Zambêracatu, como numa encruzilhada onde vários caminhos são possíveis, inesperados e modificados, foi essa cultura de exposição de si que permitiu a perpetuação de algumas de suas atividades, fossem elas cerimônias religiosas, festividades, ensaios, eventos científicos ou conversas de calçada, mesmo em meio à SARS-CoV-2. Essas práticas, na ocasião, modificaram-se em decorrência do novo formato assumido: algumas cerimônias públicas aconteceram com auxílio de um celular e sua organização era conduzida de uma forma em que os seus personagens costumemente precisavam se dirigir aos espectadores; muitos dos seus personagens falavam de si, trazendo à tona suas histórias, fossem elas relacionadas ao Maracatu-Nação e às tradições negras, ou não; testou-se os limites sobre até que ponto um ritual realizado num *Ilê* pode ser transmitido via redes sociais; de repente, percebeu-se que para batucar não era preciso todos estarem no mesmo recinto ou até na mesma cidade; as relações entre os seus integrantes tornou-se possível, mesmo com eles estando em diferentes pontos do Brasil. Por outro lado se esses cruzos abriram possibilidades antes imprevisíveis que possibilitaram a reinvenção da Nação e de suas práticas encantadas e encantadoras, também colocaram problemas até então inexistentes para o grupo, como quando o coletivo perdeu o acesso das suas redes sociais, pois a Inteligência Artificial a considerou uma pessoa menor de idade.

Muitas vezes, esses produtos lançados e vendidos à sociedade reconfiguravam as tradições do Maracatu. Podemos trazer o caso da gravação do EP do coletivo. Quando consultaram um profissional especializado, este recomendou mudanças em pontos específicos das loas, seja na hora de entrar a voz da cantora ou como executar os toques. Uma vez gravado e propagado “aos quatros ventos”, o EP foi de grande valia: durante os ensaios, era usado como dispositivo para aprendizagem dos novos batuqueiros: colocava-se a música para tocar e, em seguida, estes precisavam repeti-la. Para além disso, em muitos momentos, a ferramenta também era útil aos brincantes veteranos. Quando erravam o tocar ou o entoar das loas, costumemente diziam sentenças como: “É porque antes era diferente, ainda não me acostumei”. As encruzilhas operam o inesperado, o novo, o desvio que é potência!

Considerações finais

Quando o Maracatu de Natal ginga nas encruzilhadas com o estandarte, as loas, os *agbês*, as alfaias, os taróis, o gonguê, as calungas, as guias, os *ojás*, os *barets*, as saias, as calças, as camisetas, os batuques, as danças, as cosmologias, os rituais, as tradições e os personagens que lhe são característicos, ele está performando movimentos de rebeldia e contrapelo às serializações, homogeneizações, racialidades e eugeneizações que incidem na cidade, produzindo formas de ser e de existir malandras, marginais e contestatórias e, conseqüentemente, recheadas de um teor político de (re) encantamento da vida. Movimentos estes que são possíveis, tanto nas sociabilidades tête-à-tête quanto nas midiaticizadas.

Golpear os inimigos que surgem à sua frente é uma das premissas basilares do gingar nas encruzilhadas. E com a Nação Zambêracatu não é diferente: Estado, Igreja Católica e sociedade civil, todos eles já se opuseram ao ecoar das vozes do Maracatu de Natal, entretanto, nenhum destes sujeitos foi tão ardiloso como a

pandemia da SARS-COV-2. Sobre o assunto, é importante reiterar que as biopolíticas pandêmicas, ao se proporem em perpetuar a vida de alguns estratos, abandonam os demais, largando-os à própria sorte, pois são considerados perigo e ameaça.

Nesses circuitos, na tentativa de combater um inimigo literalmente invisível, o corpo e a subjetividade são submetidos a tecnologias biomoleculares, microprostéticas e digitais. É nessa cena midiaticizada, nessa cidade de *bits* e *pixels*, onde imperam dispositivos de visibilidade, vigilância e controle, os quais incentivam, cada vez mais, a espetacularização de fatos banais e cotidianos, o culto à performance e a exposição de si. Graças a essas ferramentas e ao avanço da ciência com a disseminação das vacinas para a população, não obstante, os negacionismos genocidas que enfrentamos, sobrevivemos a um vírus mortal e de contágio fácil que dizimou mais de 700 mil vidas no Brasil. Ao Zambêracatu, foi possível continuar suas brincadeiras, cerimônias, festas, preparativos e incumbências cotidianas, troca de saberes, eventos e batuques, num processo de reencantamento da vida e de si, mesmo que, para isso, algumas torções tenham sido necessárias, como é próprio das gingas que se fazem nas encruzilhadas.

Recebido em 25 de maio de 2023.

Aprovado em 1 de agosto de 2023.

Referências

- AGAMBEN, Giorgio. O que é um dispositivo? *Outra Travessia*, 5: 9-16, 2005.
- AGIER, Michel. *Antropologia da cidade: Lugares, situações, movimentos*. São Paulo: Terceiro Nome, 2011.
- AGROSINO, Michael. *Etnografia e observação participante*. São Paulo: Artmed, 2009.
- BENISTE, José. *Dicionário yorubá-português*. Bertrand Brasil, 2011.
- BORBA, Carla; BARRETO, Margarida. Políticas públicas de cultura e turismo, e sua influência na profissionalização de grupos tradicionais: O caso dos Maracatu de Pernambuco, Brasil. *Revista de Turismo y Patrimonio Cultural*, 13 (2): 359-373, 2015.
- BRUNO, Fernanda. *Máquinas de ver, modos de ser: Vigilância, tecnologia e subjetividade*. Porto Alegre: Sulina, 2013.

- BUTLER, Judith. *Corpos em aliança e a política das ruas: Notas para uma teoria performativa de assembleia*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018.
- CARNEIRO, Sueli. *A construção do outro como não-ser como fundamento do ser*. Educação, USP, 2005.
- CERTEAU, Michel. *A invenção do cotidiano: Artes de fazer*. Petrópolis: Vozes, 2014.
- CRUZ, Danielle Maia. *Sentidos e significados da negritude no Maracatu*, Sociologia, UFC, 2008.
- DELEUZE, Gilles. *Foucault*. São Paulo: Braziliense, 2005.
- ESPOSITO, Roberto. *Termos da Política: Comunidade, imunidade e biopolítica*. Curitiba: Ed. UFPR, 2017.
- FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1984.
- FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir: Nascimento da prisão*. Petrópolis: Vozes, 1987.
- FOUCAULT, Michel. *Em defesa da sociedade: Curso no Collège de France (1975-1976)*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- FOUCAULT, Michel. *Ditos & Escritos IV: Estratégia, Poder-Saber*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.
- KOSLINSKI, Anna Beatriz Zanine; GUILLEN, Isabel Cristina Martins. Maracatus-Nação e a espetacularização do sagrado. *Religião & Sociedade*, 39 (1): 147-169, 2019.
- LIGIÉRO, Zeca. *Corpo a corpo: Estudo das performances brasileiras*. Rio de Janeiro: Garamond, 2011.
- LIGIÉRO, Zeca. Performances nas ruas e as comunidades relâmpagos: Re-humanizando espaços da cidade. *Arte e Filosofia*, 7 (12): 62-72, 2012.
- MAGNANI, José Guilherme Cantor. De perto e de dentro: Notas para uma etnografia urbana. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 17 (49): 11-29, 2002.
- MAGNANI, José Guilherme Cantor. A etnografia como prática e experiência. *Horizontes Antropológicos*, 15 (32): 129-156, 2009.
- MARTINS, Leda. “Performances do tempo espiralar”. In: RAVETTI, Gabriela; ARBEX, Márcia (orgs). *Performance, exílio, fronteiras: Errâncias territoriais e textuais*. Belo Horizonte: Poslit, 2002. pp. 69-92.
- MARTINS, Leda. Performances da oralitura: Corpo, lugar de memória. *Letras*, 26: 63-81, 2003.
- MICKEY, Sam. *Coexistência e co-imunismo*. São Paulo: n-1 Edições, 2020.
- MILANEZ, Felipe; VIDA, Samuel. *Pandemia, racismo e genocídio indígena e negro no Brasil: Coronavírus e a política de morte*. São Paulo: n-1 Edições, 2020.
- MONTEIRO, Igor; NASCIMENTO, Ricardo. “Pernadas nas ruas”: Expressões da capoeira como forma de ocupação urbana. *Revista Desenvolvimento Social*, 26 (1): 38-59, 2020.
- OLIVEIRA, Jailma Maria. *Rainhas, mestres e tambores: Gênero, corpo e artefatos no Maracatu-Nação*. Antropologia, UFPE, 2011.

PASTINHA, Mestre. *Capoeira angola*. Salvador: Fundação cultural do estado da Bahia, 1988.

PRECIADO, Paul. *Aprendendo do Vírus*. São Paulo: n-1 Edições, 2020.

RODRIGUEZ, Pablo Esteban. “Espetáculo dividual: tecnologias do eu e vigilância distribuída nas redes sociais”. In: BRUNO, Fernanda *et al.* (orgs.). *Tecnopolíticas da vigilância: Perspectivas da Margem*. São Paulo: Boitempo, 2018. pp. 181-98.

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

SENNETT, Richard. *Construir e habitar: Ética para uma cidade aberta*. São Paulo: Record, 2018.

SIBILIA, Paula. *O show do eu: A intimidade como espetáculo*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2008.

SIMAS, Luiz Antonio. *O corpo encantado das ruas*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2019.

SIMAS, Luiz Antonio; RUFINO, Luiz. *Fogo na mata: A ciência encantada das macumbas*. Rio de Janeiro: Mórula Editorial, 2018.

SIMAS, Luiz Antonio; RUFINO, Luiz. *Encantamento sobre política de vida*. Rio de Janeiro: Mórula Editorial, 2020.

SOUZA, Karolyny Alves Teixeira. *Um baque pela ancestralidade: Nação Zambê-racatu, pertencimento e construção de um egbé (comunidade) afropotiguar*. Ciências Sociais, UFRN, 2021.

SOUZA, Marina de Mello. *Reis negros no Brasil escravista: História da festa de coroação de Rei Congo*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2014.

SPAGNOL, Carla Aparecida *et al.* Interprofissionalidade e interdisciplinaridade em saúde: reflexões sobre resistências a partir de conceitos da Análise Institucional. *Saúde Debate*, 46 (6): 185-95, 2022.

TAYLOR, Diana. *Performance*. Buenos Aires: Asunto Impreso Ediciones, 2012.

ACENO
REVISTA DE ANTROPOLOGIA DO CENTRO-OESTE
ISSN: 2358-5587

*A Aceno - Revista de Antropologia do Centro-Oeste
recebe o ano inteiro, em*

**FLUXO CONTÍNUO,
artigos livres,
resenhas,
ensaios fotográficos,
dossiês (propostas).**

*Interessados na submissão de trabalhos e
também em atuar como*

pareceristas

podem realizar seus cadastros em

<https://periodicoscientificos.ufmt.br/ojs/index.php/aceno>

Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social - Universidade Federal de Mato Grosso

Silêncios que assombram: encantamentos de dois corpos nos limiares da cidade

*Elton Silva Ribeiro*¹

*Lázaro Batista*²

*Luis Antonio Baptista*³

Universidade Federal Fluminense

Resumo: este artigo ensaia um encontro inusitado entre personagens infames de distintas urbes brasileiras. Trata-se de uma fabulação de encantados, cujas existências acreditamos que desafiam e assombram a eficácia do planejamento de cidades que se querem modelos. Desse modo, fazemos uso da cidade como categoria analítica para colocar em cena personagens que animam a inconclusividade da urbe. Pela narração de suas histórias, não se pretende incidir mais luz sobre seus corpos, mas sustentar que – em espaços inconclusos onde o silêncio habita – torna-se possível insinuar um mundo que não cabe em linhas duras quaisquer e ouvir o murmúrio da vida que se politiza sem recorrer ao alarde.

Palavras-chave: cidades; narração; silêncio.

RIBEIRO, Elton Silva; BATISTA, Lázaro; BAPTISTA, Luis Antonio. **Silêncios que assombram: encantamentos de dois corpos nos limiares da cidade.** *Aceno – Revista de Antropologia do Centro-Oeste*, 10 (24): 353-366, setembro a dezembro de 2023. ISSN: 2358-5587

¹ Psicólogo com atuação na Rede de Atenção Psicossocial do Rio de Janeiro. Doutor em psicologia pelo Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Universidade Federal Fluminense (UFF).

² Doutor em Psicologia – Estudos da Subjetividade – pela Universidade Federal Fluminense (UFF). Docente do Curso de Psicologia do Campus Arapiraca e do Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Universidade Federal de Alagoas. Bolsista do Programa de Auxílio à Pesquisa da FAPEAL (003/2022).

³ Doutor em Psicologia pela Universidade de São Paulo e estágio pós-doutoral na Faculdade de Sociologia da Universidade de Roma "La Sapienza". Professor Titular aposentado de Psicologia da Universidade Federal Fluminense.

Silences that astonish: enchantments of two bodies on the thresholds of the city

Abstract: This article describes an unusual encounter between infamous characters from different Brazilian cities. It is a fabulation of enchanted people who challenge and astonish the effectiveness of urban planning. Therefore, we resorted to the city as an analytical category to stage characters that animate the inconclusiveness of the city. Through the narration of their stories, we intend to vindicate that in inconclusive spaces where silence dwells, it becomes possible to think of another world and hear the murmur of life that becomes politicized without the need for fanfare.

Keywords: cities; narration; silence.

Silencios que asombran: encantamientos de dos cuerpos en los umbrales de la ciudad

Resumen: Este artículo describe un encuentro inusual entre personajes infames de diferentes ciudades brasileñas. Es una fabulación de personas encantadas que desafían y asombran la eficacia del urbanismo. Por ello, recurrimos a la ciudad como categoría analítica para escenificar personajes que animan lo inconcluso de ella. A través de la narración de sus historias pretendemos reivindicar que en espacios inconclusos donde habita el silencio, se hace posible pensar en otro mundo y escuchar el murmullo de la vida que se politiza sin necesidad de estridencias.

Palabras clave: ciudades; narración; silencio.

Um encontro

Algo como uma névoa espessa preenche e dá ao lugar imprecisão. Opaca indefinição que parece anunciar um fim de tarde. Turvado pela pouca luz, a noite parece prestes a cair. Ou seria o dia que está prestes a raiar? Não há como ter certezas. Se observado com maior atenção, nota-se que o tempo naquele espaço aparenta não se diferenciar. Ali, ele não é regido por Kronos e nem sucumbe à pressa. Do pouco que se distingue, veem-se caminhos que se cruzam, mas que não se sabe de onde vêm ou aonde vão dar. Entre eles, em meio ao ambiente opaco, vislumbra-se o contorno de dois corpos enrijecidos. Naquele lugar em que quase nenhuma luz penetra, as silhuetas dos corpos anunciam o improvável: um encontro se dá.

Dela, um guarda-chuva e uma bolsa plástica, carregada em suas mãos, se deixa entrever. Dele, recortes e impressos também trazidos às mãos, além de uma sacola com alguns pertences e uma pequena anotação amarrada em um dos dedos do pé descalço. Dela, destaca-se a maquiagem de cor branca que lhe cobre a pele escura. Dele, a pele escura não esconde os dizeres do papel amarrado ao dedo: “indigente”. Silentes, eles se entreolham. No lusco-fusco daquele espaço limiar, marcas parecem carregar aqueles corpos de um peso desmedido, rastros de vidas uma vez identificadas, iluminadas, desimpedidas de dizer eu. No tempo intensivo de um simples olhar, um diálogo mudo se ensaia...

Maria, o nome dela. Mas, ficou conhecida como “velha do shopping”. Foi mais velha do shopping do que Maria e, assim, carregava um pedaço da cidade consigo. O nome dele, disseram ser José⁴. Mas era conhecido como Bob. Foi muito mais Bob do que José, graças aos longos dreads que sempre carregou. Era conhecido pela semelhança com o músico jamaicano, embora nunca tenha sido visto cantando.

Dela, dizem que gostava de frequentar os dois shoppings de uma cidade que já foi considerada a capital nordestina da qualidade de vida. Andava quase que diariamente, quando não em um, no outro. Caminhava com muitas sacolas de compras nas mãos, mas nem sempre era consumidora. Óculos escuros, muitas roupas e bastante base no rosto para proteger a sua pele. Para proteger a pele, mas também evitar assaltos. Dizem que foi assaltada e, depois disso, chegou à conclusão que se apresentando dessa forma corria um menor risco de ser abordada. Maquiava-se para se sentir mais segura, mas também contava com as espiritualidades para ajudá-la. Elas diziam quando e por onde andar. Em face do desencantamento com o mundo, encantados guiavam-na e a protegiam.

Dele, sabe-se que, do mesmo modo, vem de uma cidade que se gaba de ser muito boa de se viver. Também costumava perambular por suas extensas e largas avenidas, feitas no esquadro perfeito que traça o plano idealizado daquele lugar.

⁴ As informações aqui apresentadas tomam como ponto de partida as referências e narrativas imagéticas produzidas por Ribeiro (2022) e Fonseca (2019).

Porém, sabe-se muito mais de sua imobilidade. Na cidade feita para circular, aquele homem costumava ficar horas sob o sol escaldante, apenas sentado, olhar petrificado, cotovelos sobre os joelhos. Aparentemente absorto do fluxo da cidade, a ela se ligava por outras vias. Uma presença ausente, tal qual coisa de espíritos.

Conta-se que ela gostava de ir ao cinema e de comer em algumas lanchonetes dos dois centros comerciais. Mas, o que se sabe mesmo é que muitas pessoas a olhavam com estranheza. Suas roupas, maquiagem e maneirismos pareciam incomodar. Seu visual “extravagante” a fez ganhar aquele nome que não o do batismo.

Coisa parecida costumava acontecer com ele. Não a parte das lanchonetes. Comia do pouco que lhe ofereciam nas ruas. Donos de restaurantes, algum ou outro passante que lhe oferecesse a refeição do dia. Mas, os cabelos, o suor, o cheiro e suas roupas gastas desagradavam alguns moradores. Tinha quem lhe negasse acesso aos lugares em virtude disso. Incomodavam os fregueses. Ele e ela.

Ela não gostava muito de falar sobre si. Embora houvesse quem sempre lhe fizesse perguntas, querendo saber mais de sua vida. Para essas ocasiões, recorria a uns bilhetes pré-fabricados, que entregava quando nada queria dizer. Negava-se a dar conta da sua vida aos outros. Contudo, tinha até quem pedisse para tirar foto com ela.

Ele também não era dado ao falatório. Em virtude disso, havia quem achasse que era mudo. Outros, diziam que aquilo era coisa de voto de silêncio. Eram muitas as histórias sobre sua procedência e os supostos desatinos que o conduziram à sua solitária vida errante. Nenhuma delas contada por ele.

Ela vem de uma capital, mas que tem ares de cidade pequena. Comenta-se que foi a primeira capital planejada do país – o mesmo que se diz de outras cidades Brasil à fora. Como outras, não nasceu cidade, mas povoado. Povoado que carregava no nome a mistura de santo português com um termo tupi. Rodeado por manguezais tornou-se cidade, desenhada no traçado de um tabuleiro de xadrez. Cidade planejada de onde retilíneas ruas davam os bons ares da nascente capital da antiga província. História de tempos remotos, muito anteriores à vida dela. Entretanto, ainda presentes nas vontades e políticas direcionadas às peças estranhas a esse tabuleiro disciplinado.

A cidade dele é quase igual, mas diferente. É planejada, mas não como um tabuleiro. Seu desenho também tem inspiração europeia, mas em formato de leque. Cidade-leque que, no desenho de suas largas avenidas que conduzem ao centro, faz lembrar em seus monumentos a história recente de extermínio e exploração no Norte brasileiro. Também parece cidade do interior. E, como a dela, nem sempre quer parecer: recusa o encontro com o inusitado, acha indigna a presença de quem mancha seu desenho arquitetônico.

Sobre ela saíram diversas matérias em jornais. Numa rede social, hoje obsoleta, perguntavam: “você já viram a velha do shopping?” Assim, muitos dizeres foram produzidos acerca de sua vida. Quase nenhum emitido por ela. Aos poucos, nome completo, histórias e explicações a rodeavam. Jornais, outros, também se interessaram por ele. Também fizeram reportagens e tentaram remontar a sua história. Do mesmo modo tentaram alinhar narrativas e explicações para sua condição mundana. Por causa delas, apareceram pessoas querendo ajudá-lo. Inclusive, profissionais de saúde. Foi por meio das palavras dispersas por esses equipamentos midiáticos que o burburinho em torno daqueles velhos corpos começou a ganhar outros contornos. Foi nas palavras dos jornais que, gradativamente, luzes das cidades passaram a incidir sobre ele e ela.

Dela, alguns disseram que precisava de cuidado. Outros, problematizaram o tal pedido. Mas, a cobrança vinda da família, via Ministério Público, teria que ser atendida. Muito trabalho se deu por aqueles que problematizaram tal pedido, porém sobre isso pouco se disse. Tempos depois, através de outro jornal, falaram mais dela: “velha do shopping muda de vida”. Agora, a velha do shopping não era só Maria, era Maria José Menezes Santos, teóloga e enfermeira, 59 anos de idade. Abrira mão dos arrepiados cabelos crespos e do excesso de base no rosto. Contaram até uma história sobre o porquê de ela ter se tornado essa personagem citadina. Não ela que contou, mas sua tia, supostamente autorizada por ela. Diziam que agora estava frequentando a igreja. Vozes da tia misturadas às do jornal contavam que ela estava transformada.

Ele também precisava de cuidados, diziam os jornais. Adjetivando como abjeto o modo como ele vivia, diziam ser aquilo indicativo da falência do poder público em gerir a cidade. Moradores vociferavam a solução: “A gente queria que alguém tirasse ele daqui”. Assim se fez, resgataram-no da rua. Levaram-no ao hospital geral. Jogaram fora seus trajes maltrapilhos. Cortaram seus longos dreadlocks. Deram-lhe um endereço - “maca n. 5”. O paciente ao lado rebatizou-o: saiu o Bob, habitante da cidade, entrou o José, paciente depositado sobre a maca do hospital, despido de tudo. Restou-lhe apenas uma sacola plástica, depositada do lado do leito. Tudo isso, no silêncio do homem que fala. Ele era “um homem invisível”, mas agora também estava transformado, desde que “os dias internado no hospital deram-lhe nome e cuidados que, talvez, tenha tido pela última vez no dia de seu nascimento”, disse o jornal.

Tempos depois, quando dela já não se ouvia mais falar, uma notícia chamou a atenção da cidade-tabuleiro: um corpo imóvel fora encontrado sob o viaduto de uma de suas principais avenidas. Leitores da versão on-line do jornal que trazia a notícia comentaram que já seria a segunda pessoa, em pouco tempo, encontrada na mesma situação naquele lugar. Falaram da necessidade de uma grade de proteção cercando o viaduto para impedir que tais fatos acontecessem. Alguém disse ter visto uma mulher se debruçar sobre a “cabeceira” do viaduto feito somente para carros. Outro leitor, após saber de quem era o corpo ali encontrado, reafirmou o seu diagnóstico. Colava-se mais identidade, agora ao corpo imóvel. Aquele corpo sobre o qual se falava, logo se ficou sabendo, era o dela. Maria voltava a aparecer às luzes da cidade como aquela que ficara conhecida. Deixara-se cair com seus silêncios, contudo, o barulho de seu corpo ao encontrar com o chão fora ouvido como confissão de sua loucura. Mais uma vez fora impedida de silenciar. A notícia, que estampava a imagem de um corpo coberto por um grande plástico preto, ao lado de uma bolsa e um guarda-chuva, dizia: “velha do shopping cai de viaduto e morre”. Ele, a ribalta midiática também fez morrer. Depois de cortados seus cabelos, asseadas suas roupas, ultrajado seu silêncio contumaz, o homem tornou-se visível. Uma visibilidade que o fez entrar na história do presente de sua cidade-leque como indicativo de uma capital que cresce e se modifica. Mas, também uma visibilidade que retirou dele tudo que abrigasse algum valor histórico, singular, seu. Despossuído, limpo e em silêncio, José calou-se definitivamente alguns meses depois. A causa de sua morte tornou-se tão incerta quanto o seu modo de vida: morreu de tristeza, de problemas no coração, de complicações gastrointestinais? Morreu por ter coração de mais para a cidade que parece não querer mais sentir o sangue da vida correndo em suas longas avenidas ou por não ter mais estômago para tolerar sua miséria vendida como notícia sensacionalista? De certeza, fica apenas a pequena papeleta amarrado ao dedão do pé: “indigente”. A sanha de lhe conferir uma identidade, todavia, ainda o persegue, mesmo a sete

palmos: arranjaram-lhe um nome fictício, data de nascimento, atestado de óbito. Parentes não reclamaram o corpo. Quase ninguém compareceu ao sepultamento. Na “quadra 15, lote 7, fila 2, jazigo 32”, com o nome escrito, data de nascimento e morte que lhe arranjaram, “nenhuma cruz - nem de madeira ou ferro”, a produção de infâmia faz-se completa. O homem qualquer, tornado invisível ganha sua última identidade: “Zé Ninguém”. Sem choro, nem vela.

A fantasmagoria da cidade

O texto que aqui se apresenta ensaia um encontro inusitado entre uma mulher e um homem de duas cidades brasileiras separadas por alguns milhares de quilômetros, Aracaju, capital do estado de Sergipe, e Boa Vista, capital do estado de Roraima. Um fortuito encontro que não pretende ilustrar uma ação em comum ou se ater a tomá-lo como exemplar para digressões conceituais. A despeito disso, também ele não aparece aqui por simples acaso, de modo que há algo com o que se quer operar com as imagens que essa aparição fantasmagórica evoca.

A partir do encontro destes corpos, se deseja discutir como se operam políticas direcionadas ao abafamento, ordenamento e normalização de modos de ser no contemporâneo. Para isso, recorre-se à suspeita de que tais processos se fazem atuar por meio da produção de certa infâmia na cidade, desde que aqueles tipos despossuídos de qualquer ranço de uma subjetividade privatizada passam a ser iluminados, catalogados e geridos por forças que os querem controlados.

Como ponto de partida para que se compreenda como isso se dá, é necessário remontar as relações entre produção do espaço urbano e capitalismo. A esse respeito, consideremos, por exemplo, a curiosa observação feita por Lima Barreto, no *Jornal carioca Correio da Noite*, no início dos anos 1900, ao comentar sobre sua relação com a então recém inaugurada Biblioteca Nacional:

Pouco frequento a Biblioteca Nacional, sobretudo depois que se mudou para a avenida e ocupou um palácio americano. A minha alma é de bandido tímido, quando vejo desses monumentos, olho-os, talvez, um pouco, como um burro, mas, por cima de tudo, como uma pessoa que se estarrece de admiração diante de suntuosidades desnecessárias (...) como é que o Estado quer que os mal vestidos, os tristes, os que não têm livros caros, os maltrapilhos “fazedores de diamantes” avancem por escadarias suntuosas, para consultar uma obra rara, com cujo manuseio, num dizer, aí das ruas, têm a sensação de estar pregando à mulher do seu amor? A velha biblioteca era melhor, mais acessível, mais acolhedora, e não tinha a empáfia da atual. Mas, assim mesmo, amo a biblioteca e, se não vou lá, leio-lhe sempre as notícias. (LIMA BARRETO, 1915: s/p)

A suntuosidade da Biblioteca Nacional, segundo Lima Barreto, realizava a utopia da cidade iluminada pela razão. A mudança para a Avenida Central, atual Avenida Rio Branco, permitiu ao cidadão carioca vislumbrar a arquitetura que diz à cidade o que seria o Saber e a Civilização. As intervenções urbanísticas realizadas no Rio de Janeiro por Pereira Passos no início do século vinte, inspiradas na Cidade Luz projetada pelo barão arquiteto Hausmann em Paris, afastava da urbe as sombras dos indesejáveis. A urbe projetada pelo racionalismo arquitetônico tornava desprezíveis os rumores que contrastavam com a voz solene emitida das suas linhas.

Na esteira dessas mudanças, o século XX viu muitas cidades brasileiras serem moldadas a partir dessa lógica denunciada pelo escritor. Mormente, importa aqui perceber que a assunção dessa ideia de cidade segundo o racionalismo que a tudo quer iluminar não se faz sem uma certa dose de morte da história e evocação à fantasmagoria, como aponta Benjamin (2018). Por um lado, a necessidade capi-

talística de novidade implica na produção desenfreada de atualizações que repercutem na impossibilidade de parada, densidade, reflexão. Ou seja, é pelo feitiço do novo, do cintilar das luzes, da exuberância urbana que se introjeta o fetichismo. Por outro, isso se dá num contexto de produção incessante de mercadorias que tendem a estancar o fluxo da história, na medida em que são frequentemente consumidas reproduções do mesmo. Como diz o filósofo alemão, sempre idêntico e sempre novo. É nesse sentido que Lima Barreto percebe a biblioteca carioca como um velho baú de novidades: embora recém inaugurada, é não muito mais que a repetição fantasmagórica de outra, europeia, enfadonhamente disciplinada e triste.

No pensamento benjaminiano, é patente a observação de que o desdobramento disso é a produção de uma forma-subjetividade “prenhes de afetos desencantados e desencantos do afeto”, como afirma Rebuá (2019). Isto é, enfeitizados e vorazes consumidores da cidade e das experiências que ela vende, mas muito pouco conectados a elas. Existências cujas relações sociais, tal qual a biblioteca, seriam também tentativas de reproduções de si e rechaço ao diferente.

Em Aracaju, cidade planejada em meados do século XIX e que durante alguns anos foi considerada a capital nordestina da qualidade de vida, os contornos retilíneos de seu projeto há muito foram ultrapassados. As gerências biopolíticas se atualizam e se querem normativas sobre os modos de estar na urbe, porém não impedem que corpos e práticas façam coexistir distintas cidades invisíveis, colocando em cena movimentos, estratégias e lutas antes impensadas para o tabuleiro.

Em Boa Vista, capital de Roraima, constata-se um cenário de mudança da cidade, pela conjunção entre lógicas disciplinares e dispositivos biopolíticos. Cidade planejada na década de 1940, segundo o modelo de capital concêntrica⁵, seu desenho em leque sofre progressiva transformação a partir do crescimento urbano das últimas décadas, remodelando seu traçado e fazendo aparecerem novas estratégias de intervenção.

A partir dessas observações, pretende-se nesta escrita ressaltar a tensão entre luz e sombra, discursos e silêncios ensejados pelos paradoxos e contradições de cidades que se pretendem monumento. Deseja-se explorar esboços de uma aposta ética nas entrelinhas dos rumores quase silenciosos dos “mal vestidos, dos tristes, dos bandidos tímidos” citados por Barreto. Quais insurgências urbanas podem ser empreendidas em busca da quebra da empáfia e do feitiço desencantador da cidade? Qual ética, e qual silêncio?

Assombros urbanos e heterotopias de corpos infames

Claro está que essa fantasmagoria daqueles que concebem a ideia de uma cidade rendida não se faz sem certa dose de irrealidade e utopia. É nesse entendimento que as histórias dos personagens da abertura falam de cidades utopicamente pensadas com ações, funções e lugares muito bem definidos pelos mecanismos de regulação da vida, os quais nos fazem crer que pessoas como elas são produzidas como existências inferiores, as quais não resta nenhuma possibilidade, nenhuma expressividade, nenhum valor. Se, por um lado, suas existências na cidade não implicam – a princípio – na necessidade de intervenção, acreditamos que a repercussão midiática sobre suas vidas quebra com esse equilíbrio.

⁵ Para Foucault (2008), esse modelo de cidade se organiza a partir do entendimento da capital como sendo o centro do poder econômico, político e administrativo. Sendo para ela, portanto, que convergem aqueles que precisam ou são obrigados a se relacionar com o poder.

Na esteira do pensamento foucaultiano, no lugar do interesse na produção de um corpo individual, as mudanças do espaço urbano se inserem nas tramas de um poder que se volta para o cuidado sobre a vida enquanto espécie, atentando para uma série de eventos (mortalidade, fecundidade, natalidade, higiene, etc.) que se relacionam ou dizem respeito, mais do que ao indivíduo, a uma determinada população. Nessa forma de governo, a que Foucault (2008) nominará sociedade de segurança, mais do que proibir, coibir ou exterminar a presença de elementos estranhos, a gestão da cidade se dá pela regulação homeostática entre esses elementos. Quando esse equilíbrio se rompe, então, a ação do Estado se fará forte o suficiente para retomar a normalidade.

Recorrendo a toda verbosidade, dizeres e enunciados dirigidos aos dois personagens apresentados na abertura desse texto, queremos pontuar como tais existências passam a ser moduladas em torno daquilo que delas é dito, em franco detrimento de sua recusa a essas identidades, adjetivações ou personalidades. Insustentável peso do viver atribuído a homens e mulheres comuns tornando-os, assim, impossibilitados de recusar um “eu”. Ou seja, é da espetacularização de suas vidas que decorre, também, a espetacularização de ações públicas sobre eles.

Para sustentar epistemologicamente esta aposta, dialogamos novamente com Foucault (1992) quando ele nos chama atenção para o fato de que, muito mais do que reprimir o poder faz agir e falar. Os mecanismos de regulação da vida atuam engendrando histórias com início, meio e fim, atribuindo nome, sobrenome e solicitando confissões às vidas infames.

Vidas que nos apresentam a dramaticidade existencial de corpos e comportamentos que, por uma razão ou outra, não cabem na cartografia da normatização. Figuras que jamais se permitem evidenciar por completo, analisar de modo acabado e inequívoco. O que se apresenta nesses textos não são esquemas filosóficos. Ao invés, o que se mostra é uma inexactidão, à qual se atribui uma problematização interna da norma. Em nenhum momento pretende-se o retrato de uma determinada situação, e sim a busca por compreender tais gestos, crises, dilaceramentos impraticáveis, justificativas inaceitáveis, vidas inapropriadas, acontecimentos em função da ruptura filosófica que eles operam. Vidas que se chocam com o poder, com o discurso, com o espaço dos saberes legítimos e estabelecidos pelo homem moderno antropológico. (NAIDIN, 2016: 1036)

Tais vidas se notabilizam pelo fato de que seu existir passaria ao lado de todo o discurso e desapareceriam sem que nunca tivéssemos sabido delas, se não fosse o fato de em algum instante terem entrado em contato com o poder. Desde aí, dirá Foucault (1992), esses viventes passam a ser definidos por algumas poucas palavras que os tornam indignos para sempre. Vozes e rostos (des)qualificados que, por meio das palavras a eles relacionadas, transmutam-se em portadores de uma impingem de desonra, injúria e baixeza.

Mas, também se aposta aqui nas funções e táticas políticas que a presença, as histórias e os silêncios desses corpos fazem alcançar. Elas dizem respeito às formas com que se relacionam com aquelas cidade-tabuleiro ou cidade-leque, produzindo no seu bojo outros modos de experienciá-las, senti-las, compô-las. Contra aquela utopia, que, no fim das contas, produz a morte daqueles que desafiam sua quimera, ressaltamos tais existências como signatárias de um plano constituinte de outros modos, lugares e jeitos com os quais a vida pode se relacionar e/ou se constituir na cidade.

Modo de vida forçosamente heterotópico, especialmente sustentado na negação de qualquer ranço identitário. Ou, de outra forma posta, existências firmadas em certa ética da recusa: recusa à identidade, recusa às explicações apriorísticas afeitas a desvendar a “falta”, recusa à “ausência de”, sediciosa recusa às explica-

ções ou justificativas. Em seu lugar, no seu silêncio, firmam passagens pelos espaços daquelas cidades, por meio de comportamento ambíguo, incompreensível, louco. E assim fazendo, produzem desvios, instauram sentidos, usos e possibilidades de experimentação diferentes para aqueles lugares funcional e historicamente estabelecidos contrários à sua presença.

Dentro desse entendimento, ficcionar o encontro dos personagens desse texto demanda de nós apresentá-los sob a perspectiva da imensa profusão de dizeres a respeito deles proferidos. Ao mesmo tempo, pormos em relevo que essa profusão, se não fez silenciá-los, tampouco constitui-se modo de fazê-los ouvidos. Disso, decorre a opção por captar suas histórias a partir do território encantado da soleira de algo entre sua vida e morte. Um encontro silencioso, de onde jamais essas vidas infames deveriam ser arrancadas.

Recorrendo a Walter Benjamin (2018), podemos nominar esse espaço de encontro possível como o limiar de toda existência. Espaço inominável, informe, de duração e tamanho indisciplinado, nos quais os limites e contornos precisos entre realidade e fantasia já não fazem efeito ou diferença. Aliás, melhor posto, limiares nos quais o encanto da fantasia torna todo desencanto do real plenamente superável. Assim, imagina-se com tais personagens a configuração de um espaço entremeado por sombras onde os contornos não se delimitam e a vida, mesmo que parcialmente, escapa (BATISTA e BAPTISTA, 2018).

O limiar que esses corpos nos põem a imaginar é, então, ambivalente. Por um lado, é remetido à configuração fronteira das encruzilhadas de seu existir com falas, apontamentos e políticas que encurralam sua passagem pela vida e conduzem compulsoriamente à indução de sua morte. Mas, também é indicativo dessas mesmas encruzilhadas como espaço simbólico e real nos quais se opera a ampliação de possibilidade de vida, o desmantelo de toda política de morte, o desarrajo da história que tentou suplantar o viver (RUFINO, 2019).

Curiosamente, sua capacidade de encantamento é efetivada contra a própria concepção de encantamento. Explicamos! Para Simas e Rufino (2020), o termo encantar é oriundo do latim *incantare*, fazendo referência ao canto enfeitiçador e inebriante que cria outros sentidos para o mundo. O oposto disso, seria, então, o desencantamento, entendido por eles como formas de despotencializar, subordinar e desvitalizar a vivacidade das pessoas e do mundo. O desencantamento seria, nesses termos, “uma política de produção de escassez e de mortandade” (2020: 11) que implicaria num silenciamento.

Pois bem, somemos a essa definição a observação feita por Foucault de que a mesma infâmia que faz com que estes personagens tenham sua vida minorada ou extirpada, será também condutora de certo fio de potência que faz com que eles persistentemente consigam se manter vivos, não completamente mortos, tornando-os “senão aquilo pelo qual se quis ajoujá-los: nem mais nem menos” (FOUCAULT, 1992: 103). Assim, é do seu silêncio e silenciamento, então, que advém a concretude de sua possibilidade de produzir a denúncia do desencantamento e a potência do ré-encantamento do mundo.

Neste sentido, a potência de suas histórias reside e pode ser intensificada por um particular artefato, seu silenciar. Nesse caso, como bem nos recordam Simas e Rufino, “é preciso ouvir o silêncio” (2020: 16).

Silêncios e outros perigos

É muito conhecida a passagem da Odisseia, na qual Homero conta que, ao se encontrar com as temidas sereias da ilha de Capri, o herói Ulisses teria se amarrado ao mastro do barco e tapado os ouvidos dos seus marinheiros com cera de abelha. Dessa forma, ele teria evitado ser tragado para o fundo do mar, inebriado pelo canto das mulheres-peixe.

Franz Kafka, no breve, mas fulgurante conto *O Silêncio das sereias*, faz uma releitura desse episódio épico. Para o escritor tcheco, de fato, Ulisses não sucumbiu diante do encontro com os seres encantados da ilhota. Porém, tal vitória não teria se dado pelo fato dele ter se acorrentado e tapado os ouvidos com cera, deixando, assim, de ouvi-las cantar. Kafka (2002) narra que Ulisses, acreditando estar a salvo do perigo de escutá-las, devido à cera no ouvido e ao molho de correntes que o amarrava, avistou as sereias e, confiante, acreditou que elas cantavam. Porém, algo de inusitado aconteceu: elas silenciaram⁶. Com esta releitura, Kafka afirma que o silêncio seria “uma arma ainda mais terrível que o canto” (2002: 104), arma da qual seria impossível qualquer escapatória. Qual perigo o silêncio pode nos ofertar?

Benjamin, mais uma vez, em um belo ensaio no qual reflete sobre a obra do escritor, diz que as sereias silenciam

talvez por que a música e o canto são para ele uma expressão ou pelo menos um símbolo da fuga. Um símbolo da esperança que nos vem daquele pequeno mundo intermediário, ao mesmo tempo inacabado e cotidiano, ao mesmo tempo consolador e absurdo, no qual vivem os ajudantes. (BENJAMIN, 1994: 143-4)

Benjamin vislumbra, portanto, nas narrativas criadas por Kafka, autor muitas vezes acusado de criar mundos esmagadores dos quais não haveria escapatórias para o homem comum, possibilidades de saídas. Propomos aqui também uma releitura ou certa inversão daquilo que é trazido pelo pensador alemão ao ler Kafka. Pretendemos reafirmar o silêncio como uma arma perigosa, conforme apresentado pelo escritor em seu conto, porém, ao mesmo tempo, o silêncio, e não o canto ou a música, como um símbolo de esperança.

Silêncio como signo de uma salvação não redentora, precária, que pode advir dos lugares mais inesperados e que possui a capacidade de colocar em cena, mesmo que de forma muito breve, alguma interrupção. O silêncio tornar-se, nesta proposta, um artefato perigoso, não porque ameaça extinguir a vida, mas por ameaçar o aparente desenrolar natural dos fatos, por colocar em risco a profusão de “eus” com seus rígidos contornos e por interromper a produção massificante de sentidos no contemporâneo, deixando, assim, alguma brecha para a irrupção da diferença como intensidade.

Desta forma, seria o silêncio, e não o canto, a expressão daquele encantamento possibilitado pela experiência infame e ultrajante de dois corpos com duas capitais brasileiras. Como adverte Michel Foucault: “esse canto puro – tão puro que ele nada mais fala que não seja do seu refúgio devorador -, é preciso renunciar a ouvi-lo, tapar os ouvidos, transpô-lo como se fosse surdo para continuar a viver e então começar a cantar” (FOUCAULT, 2009: 234).

A aposta ensejada aqui é, portanto, na escuta e na amplificação deste perigoso, mas não mortificante, silêncio. Para que, desta forma, consigamos recusar

⁶ De acordo com o narrado no canto XII da Odisseia, Ulisses teria sim ouvido o canto das sedutoras e mortais criaturas, já que ele não tapara os seus ouvidos, apenas o de seus marinheiros. Porém, por estar amarrado ao mastro do navio e os seus homens não o ouvirem gritar desesperadamente pedindo para ser desamarrado, ele teria sobrevivido a este episódio.

os cantos e desencantos das sereias contemporâneas que parece nada nos dizer, mas que nos incita a ouvi-los a todo o tempo e nos impede de criar cantos outros, menos devoradores e paralisantes. Cantos que nos trariam algo que realmente valha a pena ouvir... ou apenas o vazio.

Ou seja, silêncios que possibilitem outras formas de encantamento com a vida, com nossas cidades e com o mundo. Nesses termos, trata-se também de fazer ressoar tais formas de vida para além do que delas se disse. Fazê-las acontecerem que desmancha as certezas, linhas e uniformidade dos desenhos de duas cidades planejadas feitas contra essas vidas (LISPECTOR, 1998).

Murmúrios: por uma ética dos encantos silenciosos

As histórias da produção de infâmia desses personagens nos põem a pensar, portanto, acerca de uma ética do silêncio por eles praticada, em meio a todo o burburinho disciplinador dirigido às suas vidas. Ética que, dentre as muitas oposições que firma em relação aos modos de existir em voga, descarta alinhavar-se a um tempo caracterizado pelo excesso de falas (sobre si e o mundo). Tempo no qual o excesso de informações e de imagens a nos bombardear constantemente dificulta a constituição de memória e de alguma experiência que desloque.

Foucault expôs a emaranhada rede que se criou atrelando discurso, poder e cotidiano, retirando deste aquilo que seria uma de suas forças constituintes: sua possibilidade de surpreender. Intensa discursificação da vida, escrita das mínimas práticas do dia-a-dia. O antigo mecanismo da confissão, caro ao cristianismo, foi se difundindo e se conectando a fazeres outros que não apenas o religioso e assim alcançou outros tons nas áreas da administração, justiça, pedagogia, psiquiatria, entre outras.

Investimento sobre a vida que se faz ativo pelo registro minucioso de tudo que lhe diga respeito, dirá o filósofo francês. Construção de uma rede de dizibilidade da vida que pretende conectar passado, presente e futuro. O insignificante vai, assim, deixando de pertencer ao silêncio e as vidas infames passam a ser arrancadas da noite a qual pertenciam, atingidas pelas luzes da razão. Homens, mulheres, crianças, passam a adquirir formas engessadas e são convocadas a compor biografias.

Também Benjamin (1994b) nos alertou sobre a dificuldade cada vez mais acentuada da capacidade de se intercambiar experiências frente ao crescente domínio da informação. Haveria um empobrecimento da experiência em meio à enxurrada de fatos e imagens que já nos chegam acompanhados de explicações, não deixando, assim, espaço algum para a fabulação. Hoje, o domínio da informação adquiriu uma espessura antes imaginável. As sociedades atuais, as quais Gilles Deleuze (1992) denominou de sociedades de controle, passaram a funcionar por “controle contínuo e comunicação instantânea”. Seu diagnóstico devastador sobre as formas sutis e transversais com que se exerce tal controle, todavia, não deixa de indicar possibilidades de resistência. Em entrevista a Toni Negri, o filósofo francês afirma que: “É preciso um desvio da fala. Criar foi sempre coisa distinta de comunicar. O importante talvez venha a ser criar vacúolos de não-comunicação, interruptores, para escapar ao controle” (DELEUZE, 1992: 221).

Se o poder é violento ao impedir que o outro fale, ao produzir espaços de abandono e de exclusão, ao escrever a história dos grandes acontecimentos legando ao homem comum um silêncio imposto e infértil, ele também o é - de forma sutil e, por isso, mais eficiente - ao estimular e fazer com que o próprio indivíduo deseje a confissão e a exposição de si, sem a necessidade de qualquer forma de

extorsão. Tal é o feitiço atuante há algum tempo em nossas formas de subjetivação.

Retiramos a potência do silêncio de um corpo quando o arrancamos da noite a que pertencia e impedimos que ele possa recusar um nome, uma biografia ou um destino. Ao constituirmos rostos sem ambiguidades, desprovidos da possibilidade de carregar consigo histórias abertas a desdobramentos inesperados (BAPTISTA, 2010). Suprime-se, assim, a radical potência de seu silêncio no momento que incidimos mais luz sobre este corpo. Corpo atravessado pela confissão religiosa, pelo interrogatório jurídico, pelo questionário médico, pelos apelos midiáticos, pela solicitação a falar de si para poder se liberar de seus complexos, pela convocação a mostrar-se para assegurar o não desaparecimento, pelo medo da invisibilidade.

Em contraposição, o silêncio, como exercício ético-político dessas vidas, amplifica a resistência a um tempo no qual mínguem as possibilidades de interrupção de sentidos pré-concebidos, de composição de histórias abertas, de produção de fissuras onde o inusitado possa se dar. Silêncio que coloca em cena, portanto, a possibilidade de recusa aos encantamentos contemporâneos aprisionadores.

Talvez em espaços inconclusos onde tal forma de silêncio habite seja possível ouvir o murmúrio da vida que se politiza sem recorrer ao alarde; daquilo que permanece no lugar onde foi destinado a desaparecer; do que se reinventa; da política travestida de saco de lixo, de existência-relâmpago que se põe a questionar, com a invisibilidade que lhe foi produzida, a eficácia do planejamento de uma cidade modelo. Histórias de lixos urbanos, que, nesse seu proceder minúsculo, burlam um poder que editava suas histórias com um fim previsível. E, assim fazendo, “diziam à cidade entranhada em seus corpos que ainda existiam amorosamente vivos; um amoroso fedido por misturas de afetos que atravessava os corpos cariados por embates do agora e do passado” (BAPTISTA, 2013: 156).

Os fatos são sonoros: a frágil imobilidade de duas vidas miseráveis que se tornam invisíveis aos olhos, mas que sussurram uma existência contingente. Como nos faz lembrar Clarice Lispector, novamente ela, é o sussurro que (deveria) impressiona (r).

Recebido em 22 de maio de 2023.

Aprovado em 1 de agosto de 2023.

Referências

- FONSECA, L. B. *Imagens do cotidiano de uma cidade que se faz fronteira*. Psicologia, Universidade Federal Fluminense, 2019.
- BATISTA, L.; BAPTISTA, L. A. Limiars e fronteiras de uma cidade que ainda vive. *Interação em Psicologia*, 22 (03): 151-157, 2018.
- BAPTISTA, L. A. *A cidade dos sábios*. São Paulo: Summus, 1999.
- BAPTISTA, L. A. Noturnos Urbanos: interpelações da literatura para uma ética da pesquisa. *Estudos e Pesquisas em Psicologia*, 10: 103-117, 2010.
- BAPTISTA, L. A. Epifania urbana sobre corpos imóveis. *Redobras*, 12(4), 2013: 154-157.
- BENJAMIN, W. *Passagens*. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2018.
- BENJAMIN, W. “Franz Kafka. A propósito do décimo aniversário de sua morte”. In: *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. São Paulo: Brasiliense, 1994. pp. 137-164.
- BENJAMIN, W. “O narrador. Considerações sobre a obra de Nikolai Leskov”. In: *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. São Paulo: Brasiliense, 1994. pp. 197-221.
- DELEUZE, G. “Controle e Devir”. In: *Conversações*. São Paulo: Ed. 34, 1992. pp. 213-22.
- FOUCAULT, M. *História da sexualidade I: a vontade de saber*. Rio de Janeiro, Edições Graal, 1977.
- FOUCAULT, M. “A vida dos homens infames”. In: *O que é um autor?* Lisboa: Passagens, 1992, p. 89-128.
- FOUCAULT, M. *Segurança, Território, População*. São Paulo: Martins Fontes, 2008.
- FOUCAULT, M. “O pensamento do exterior”. In: *Ditos e Escritos III: Estética: literatura e pintura, música e cinema*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2009.
- KAFKA, F. “O silêncio das sereias”. In: *Narrativas do espólio*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002. pp. 104-106.
- LISPECTOR, C. *A Hora da Estrela*. 12 ed. Rio de Janeiro: Rocco, 1998.
- NAIDIN, J. Vidas Heterotópicas, Vidas Infames, Vidas Outras: um percurso antropológico no pensamento de Foucault. *Revista de Filosofia Aurora*, 28(45): 1027-1048, 2016.
- REBUÁ, E. Walter Benjamin e a fantasmagoria. *Revista Cult*, 21(245), maio de 2019.

RIBEIRO, E. S. *Imagens que cortam: interrupções da literatura para uma ética do silêncio*. Psicologia, Universidade Federal Fluminense, 2022.

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

SANTOS, A. C. M. *O Rio de Janeiro de Lima Barreto por Affonso Carlos Marques dos Santos, Francisco de Assis Barbosa e Paula Beiguelman*. Rio de Janeiro: Ri-oarte, 1983.

SIMAS, L. A.; RUFINO, L. *Encantamento: sobre política de vida*. Rio de Janeiro: Mórula Editorial, 2020.

Entre atos, performances e identidades: a produção de modos de vida em dissidências em uma penitenciária de segurança média do Espírito Santo

*Ramon Pinto Valim*¹

*Alexsandro Rodrigues*²

*Ana Paula Figueiredo Louzada*³

Universidade Federal do Espírito Santo

Resumo: Este artigo apresenta alguns elementos de uma narrativa de intervenção na unidade prisional capixaba exclusiva para o aprisionamento da população LGBTQIA+. O texto, discorre sobre alguns elementos desse processo, reportando-os a alguns conceitos operantes apresentados principalmente por Michael Foucault e Judith Butler. Propõe-se evidenciar a vivência LGBTQIA+ em interface com os aparelhos tecnológicos de punição e sujeição, atravessados principalmente pelo elemento da sexualidade e pela performatividade de gênero, sendo esse ou um dispositivo de sujeição, ou de resistência.

Palavras-chave: prisão; sexualidade; gênero; experiência.

¹ Mestre em Psicologia Institucional, especialista em Saúde Coletiva e psicólogo.

² Professor Associado III do Centro de Educação e do Programa de Pós-graduação em Psicologia Institucional da Universidade Federal do Espírito Santo.

³ Professora adjunta do departamento de psicologia e do Programa de Pós-graduação em Psicologia Institucional da Universidade Federal do Espírito Santo.

Between acts, performances and identities: The production of dissident ways of life in a medium security penitentiary in Espirito Santo

Abstract: This article presents some elements of a narrative of intervention in the capixaba prison unit exclusively for the imprisonment of the LGBTQIA+ population. The text, discusses some elements of this process, referring them to some operative concepts presented mainly by Michael Foucault and Judith Butler. It proposes to evidence the LGBTQIA+ experience in interface with the technological devices of punishment and subjection, crossed mainly by the element of sexuality and gender performativity, being this either a device of subjection, or of resistance.

Keywords: prison; sexuality; gender; experience.

Entre actos, performances e identidades: La producción de formas de vida en las disidencias de una penitenciaria de media seguridad en Espirito Santo

Resumen: Este artículo presenta algunos elementos de una narrativa de intervención en la unidad carcelaria *capixaba* exclusiva para el encarcelamiento de la población LGBTQIA+. El texto, discute algunos elementos de este proceso, reportándolos a algunos conceptos operativos presentados principalmente por Michael Foucault y Judith Butler. Se propone resaltar la experiencia LGBTQIA+ en interfaz con los dispositivos tecnológicos de castigo y sometimiento, atravesados principalmente por el elemento de la sexualidad y la performatividad de género, siendo este un dispositivo de sometimiento, o de resistencia.

Palabras clave: prisión; sexualidad; género; experiencia.

Foi no mês de maio do ano de 2021 que o estado do Espírito Santo inaugurou sua primeira unidade prisional e de referência LGBTQIA+ capixaba, na Penitenciária de Segurança Média II (PSME II) de Viana, município da região metropolitana de Vitória. Enquanto, na maioria das vezes, em outras partes do Brasil e do mundo, o que se tem de espaços exclusivos ao aprisionamento da população LGBTQIA+ se limita a alas, galerias e celas, no estado temos um presídio exclusivo a essa população.

Passados menos de dois anos da sua inauguração, lá estava eu no interior da PSME II ouvindo as pessoas que tinham a unidade como moradia. Meu interesse era dialogar com suas narrativas e construir a minha, não como morador, mas como aquele que está de passagem, talvez um viajante que interessa por se importar com essas vidas. Antes mesmo da inauguração, tinha grande interesse em torno do jogo de forças que envolve as identidades de gênero e orientações sexuais em interface com o sistema prisional capixaba. Quando comecei a pensar o que seria minha pesquisa de mestrado, sendo este artigo um fragmento dessa pesquisa, uma das perguntas que me guiava era: em quais condições vive uma travesti e um homem cis gay em privação de liberdade no estado do Espírito Santo?

Tentarei, ao longo destas linhas, portar-me como um narrador de experiências coletivas no campo prisional. Operando pela narratividade, que se deu pelo acesso a experiências pela via das memórias e pelo retorno ao diário de campo do pesquisador, este texto se constrói pelas minhas entradas no sistema prisional capixaba. A narrativa é apresentada por Benjamin como forma inventiva de comunicação, um tanto quanto artesanal, no processo da transmissão do saber. Ela exige do narrador certo modo de habitar o mundo atento ao que lhe atravessa, e assim falará da experiência chamando a atenção para certos acontecimentos que por sua vez possam vir a servir ao ouvinte. Benjamin chama esse quadro de “saber-doria” e diz que a narrativa terá que trazer consigo uma função de efeito, ou seja, ela tem que servir para transformar algo. Também, operando pela narratividade, dissolvo as figuras tradicionais de pesquisador/pesquisado e sujeito/objeto no campo das ciências positivas (BENJAMIN, 1994).

Para contribuir para construção dessa narrativa, como estratégia de intervenção no campo, elaborei um dispositivo grupal na forma de oficinas ao longo de dez encontros com dez pessoas aprisionadas na unidade⁴. Através desse espaço, semanalmente, essas pessoas puderam construir e desconstruir territórios, falar de seus desejos, descontentamentos, comunicar e compartilhar suas experiências do cárcere. A partir de investimentos conceituais, me empenho em assumir desde aqui que não darei conta de todos os eventos que ocorreram no campo. Também não estou preocupado com a exatidão no encadeamento dos fatos; mais que isso,

⁴ De acordo com Deleuze (1996), dispositivos são processos singulares, máquinas que comportam múltiplas linhas de forças em um fluxo com diversas origens e direções operando como forças singulares. São “máquinas de fazer ver e de fazer falar” (DELEUZE, 1996: 84), capazes de produzir formas, sujeitos e objetos.

minha atenção está no rigor de como eu insiro os fluxos insondáveis das experiências (BENJAMIN, 1994).

Sobre prisões, normalização e biopoder

A depender do tipo de sociedade e de poder a que estamos nos referindo, as coisas e as formas se atualizam de modo diferente. Por exemplo, a morte: se no século XVIII ela acontecia como domínio público do direito da soberania, na modernidade a morte passa a acontecer no âmbito privado e no momento em que o indivíduo escapa de certos tipos de relação de poder, como se só acontecesse se houvesse investimentos de poder insuficientes ou falhos. Todavia, a operacionalização de uma técnica de poder não anula um outro tipo de estratégia de poder, sendo que, muitas vezes paradoxais, as diferentes lógicas de tecnologias de poder coexistem e ao mesmo tempo nos atravessam e constituem uma sociedade. Mesmo na sociedade do Biopoder, o velho direito soberano de matar ou deixar viver ainda se atualiza em nós por mecanismos e instrumentos de normalização, exercendo de várias maneiras, direta ou indiretamente, sua forma assassina. Essa estratégia de governo é chamada por Foucault de “racismo de Estado”. Ou seja, cabe às instituições, como a prisão por exemplo, também a função de matar (politicamente, psiquicamente, socialmente) indivíduos vistos como descartáveis, indignos. Estes, embora ainda biologicamente vivos, ocupam um lugar de quase-vivos, digo, habitam uma zona no limbo entre a vida e a morte, entre humanos e não-humanos. Podemos pensar, então, que o racismo se instrumentaliza por níveis biológicos (FOUCAULT, 2005).

Nesse sentido, muitas vezes, podemos acompanhar o poder soberano sendo exercido por aparelhos repressivos do Estado, de modo a privar legalmente direitos e expectativas de certos corpos ou grupos sociais tidos como inapropriados ao tecido social. Giorgio Agamben (2007) nos apresenta o conceito de “estado de exceção” que é justamente, dentro de uma estrutura política e jurídica, a suspensão temporal (ou permanente) do estado de direito de sua população. Em outras palavras, é como se fosse outorgada em lei a permissão do Estado para cumprir a força sobre a população como bem quiser. Para o autor, o maior exemplo de estado de exceção foi o funcionamento dos campos de concentração operado pelo Estado nazista.

A partir dessa análise empenhada por Foucault (2005) e Agamben (2007) das circunstâncias europeias e trazendo para a realidade brasileira, podemos pensar que o encarceramento de certas populações exerce e evidencia o Estado de Exceção e, em certo sentido, a função assassina do Estado.

A prisão, como as demais Instituições Total sendo judicialmente a atualização máxima do poder de punir, é espaço de controle e normalização do tecido social. Sob ameaça de punição, que dessa vez se dá por privação de liberdade, proíbe-se ferir um corpo útil ao capitalismo ou violar o Estado em qualquer de suas esferas. Ante essa lógica, em nome da segurança, visa-se uma ordem e todos os perigosos à estrutura social e os desviantes devem estar – na prisão – excluídos (FOUCAULT, 2013). Falamos de corpos que precisam ser capturados para serem normalizados para não trazerem riscos, ou seja, há uma certa população que se busca governar e normalizar. Ou são simplesmente capturados por não corresponderem a uma norma? Quem são essas vidas? Aliás, por que, na história do ocidente, na maioria das vezes, uma mesma marca racial, social e sexual permanece na população que é lida como perigosa e que precisa ser normalizada?

Com Foucault (2005), tecemos a problemática da norma via modos de fazer funcionar o poder disciplinar. O poder disciplinar, conforme ensina e problematiza o autor, decompõe os indivíduos e os espaços, produzindo-os de forma específica, de certo modo, os “normaliza”. Ao operar, a norma estabelece demarcações dos inaptos e ineficazes, ou seja, demarca o normal ou o anormal. O poder disciplinar operacionaliza uma tecnologia que entra em operação para:

tomar as pessoas, os gestos, os atos, conformes a esse modelo, sendo normal precisamente quem é capaz de se conformar a essa norma e o anormal quem não é capaz. Em outros termos, o que é fundamental e primeiro na normalização disciplinar não é o normal e o anormal, é a norma. (FOUCAULT, 2009: 75)

Assim, há uma demarcação final em relação a uma norma estabelecida e criada, tendo como resultado uma determinação e uma identificação do normal e do anormal. Podemos entender, então, mais como uma “normação” de um ideal do que como uma normalização. Na sociedade do Biopoder, há um movimento inverso ao supracitado: cria-se a noção central, que é a de risco. Nesse sentido, a fim de proteger a esfera populacional, faz-se a análise empenhada dos que compõem a população e, através do recolhimento de dados que passarão por um tratamento estatístico, o que possibilita o estabelecimento de uma taxa de incidência e prevalência. Os eventos que têm mais prevalências em esfera global são marcados como “normais” (FOUCAULT, 2005).

Na interface das tecnologias disciplinares e biopolíticas, são as normas produzidas por instrumentos de poder que fazem configurar o que elegemos por “humano digno”. Quanto mais próximo está desse lugar, mais acolhido e mais qualificado em humanidade é esse indivíduo. A respeito das questões de gênero, quanto mais próximo a uma performatividade de uma pessoa ideal, de uma “verdadeira” feminilidade ou masculinidade, mas é legítimo seu caráter de “humano”. No entanto, a norma muda em relação ao tipo de sociedade. Leite (2011) discorre sobre como o discurso científico acerca dos indivíduos que desestabilizam as normas de gênero mudou no decorrer dos anos e, de certo modo, dentro da chave da medicalização e da patologização, foi um modo de organizar a inteligibilidade social dessas figuras. Hoje, por exemplo, os corpos bichas e trans continuam sofrendo pelas políticas de aprisionamento, mas por motivos outrora diferentes do que em outros períodos na história. Em outras palavras, esses corpos já não são patologizados como há alguns anos, mas, muitas vezes, continuam merecendo espaços de exclusão, só que agora justificado por outros motivos. Nessas mudanças de discursos, atualmente surgem instituições que se esforçam em afirmar a dignidade desses corpos em espaços de exclusão, como no sistema penal.

Ter um espaço prisional seguro para a população LGBTQIA+ é historicamente uma reivindicação dos movimentos sociais e ativistas da área. Nesse sentido, foi lido como grande avanço a promulgação da Resolução n. 348/2020. Promulgada pelo Conselho Nacional de Justiça (CNJ), a Resolução assevera a garantia de direito à vida e à integridade da população LGBTQIA+ privada de liberdade e assegura alguns direitos básicos (e ao mesmo tempo complexos se pensada na realidade brasileira). No entanto, importante pontuar que, por não se tratar de uma lei com poder coercitivo, cada estado da confederação é livre para adotar ou não seus próprios mecanismos em relação aos seus “acolhimentos”.

De acordo com a Resolução, é no momento da realização de audiência de custódia, no mandado de prisão ou na audiência na qual for decretada a privação de liberdade, que a pessoa se autodeclara ou não pertencente à comunidade LGBT-

QIA+ (CNJ, 2020). A partir dessa autodeclaração é que se decidirá em qual unidade prisional a pessoa será encaminhada. Atualmente, no sistema penitenciário capixaba, todas as pessoas autodeclaradas pertencentes à comunidade de gays, bissexuais, travestis e mulheres transexuais ou de homens CIS ou que se relacionam afetivamente com essa população são encaminhadas para o PSME II do Complexo Penitenciário de Viana.

A antiga configuração do PSMEII

Antes de discorrer sobre as experiências que se dão no atual modelo de aprisionamento da população LGBTQIA+ no cenário capixaba, acredito ser importante tecer como eram suas vivências no modelo anterior a esse. Até meados de 2021, apenas pessoas autodeclaradas trans e travestis eram encaminhadas para um espaço exclusivo de aprisionamento, a galeria B do PSME II de Viana. Antes desse período, até o segundo semestre do ano de 2020, essas pessoas dividiam espaço na galeria com a população de homens CIS gays e homens que fazem sexo com homens. No entanto, por decisões administrativas, naquele período decidiu-se distribuir essa população para as demais unidades prisionais do sistema penitenciário (DPES, 2020).

No relatório público de monitoramento de violação de direitos humanos realizado pela Defensoria Pública do Espírito Santo (DPES, 2019) com parceria com outras entidades consta que, na época, o nome social das mulheres em privação de liberdade não era visto como uma questão relevante para o sistema penitenciário. A partir da escuta de travestis e transexuais, constatou-se que elas não tinham seus nomes sociais respeitados por parte de agentes penitenciários e de servidores do presídio, de modo que insistiam em chamá-las como alcunha. Havia um desconhecimento generalizado da diferença entre alcunha e nome social.

Eram negados também o acesso a vestimentas correspondentes a identidades de gênero, ou seja, travestis e mulheres trans não recebiam roupas do vestuário feminino, seja roupa íntima ou não. Era permitido que tivessem cabelos longos, no entanto, não poderiam ficar soltos. Foi constatado também que as trans e travestis, de acordo com seus relatos, eram submetidas a procedimento de revista por agentes masculinos, fato que se sentiam constrangidas por isso. No mais, na grande maioria das celas, a quantidade de camas não correspondia ao número de pessoas em aprisionamento, de modo que algumas e alguns dormiam no chão. Isso significava que a lotação de sujeitos era maior que o presídio comportava (DPES, 2019).

Naquela época, foi constatado o alto índice no consumo de psicotrópicos. De acordo com o monitoramento, era alto o índice de prevalência no quadro de ansiedade e ideação suicida daquela população aprisionada: “Há um estado geral de ansiedade e depressão em virtude do estado de coisas da unidade” (DPES, 2020: 4). Havia um quadro opressor generalizado na unidade, de modo que a saúde psíquica das pessoas ficava absolutamente comprometidos, inclusive uma transexual chamada Leona Honnorato Rosa teria cometido suicídio por não suportar a situação da unidade (DPES, 2020).

O acesso à saúde e à educação, como meios básicos para sobrevivência, também era negado à população da galeria B. De acordo com o documento, a galeria somente teria suas demandas de saúde atendidas às sextas-feiras, independente da gravidade ou motivo. Fato esse em razão de que os outros sujeitos internos da unidade não LGBTQIA+ não admitiriam dividir espaço com essa população. Em relação à educação, afirmaram não poder frequentar as aulas disponibilizadas

pela unidade pelo motivo também de que os demais internos não se sentiam confortáveis em dividir espaço com a referida população da galeria B (DPES, 2019). Vemos aqui o duplo cerceamento de uma população: dentro de um espaço de exclusão, pessoas eram excluídas mais uma vez por terem uma sexualidade e uma identidade de gênero não correspondente a uma norma.

É possível perceber que atualmente algumas situações problemáticas que outrora foi constatado na galeria B, se atualizaram em toda extensão da PSME II, desapareceram ou foram remodeladas para outras questões.

Atualmente, no PSME II o nome social das pessoas é respeitado pelos agentes penitenciários e pelos demais servidores. Continua permitido o uso do cabelo grande, mas agora ele pode ficar solto no dia a dia. Os uniformes usados são padronizados e não tenho notícia sobre o uso de suas roupas íntimas. Foi possível ofertar educação e trabalho àquelas pessoas; entretanto, como a capacidade estrutural na unidade é limitada, poucas/os são contempladas/os com as atividades, mesmo o presídio sem ocupar uma superlotação, como é o caso.

O alto índice de consumo de medicamentos psiquiátricos no presídio continua, bem como o alto índice de ideações suicidas e de autolesões. Na minha aproximação com o sistema prisional, é comum ouvir de seus atores que esses números são superiores ao restante das penitenciárias capixabas, o que tem chamado a atenção de órgãos estatais, movimentos sociais e sociedade civil.

A realização dos grupos e alguns analisadores

Sair do município da Serra, onde moro, cruzar dois municípios até chegar em Viana, muitas vezes em ônibus lotados, era uma tarefa dura, mas, paralelamente, também era bonita e cheia de sentidos. Cada paisagem percorrida que se repetia semanalmente, seja física ou afetivamente, ia tomando um lugar e construindo uma memória que permaneceu para além dos dez encontros. Toda semana, ao descer do ônibus, ao chegar na prisão e cruzar suas grades, a história que tinha começado a ser construída ao sair da minha casa ganhava outros contornos, com personagens que desempenharam um papel central em seu desfecho. A cada encontro, o grupo, de diferentes maneiras, contava da importância da realização daquele espaço. Para aquelas pessoas, ainda que a realização de atividades que envolvesse sair do tédio de suas celas por si só ser lida com grande entusiasmo por motivos óbvios, o grupo mostrava aquele momento como sendo de grande importância, para além de um mero momento de distração. Durante os dez encontros, o grupo foi se consolidando como um importante espaço de troca e de exercício de pensamento, bem como de compartilhamento de desejos e angústias.

Na realização dos grupos, em muitos encontros alguns temas insistiam em se fazer presente, outrora com roupagens diferentes, de forma bem explícita ou mais discreta, muitas vezes trazendo novos elementos. Esses temas me incomodavam e causavam estranhamentos, não só pelas suas repetições, mas também pelas intensidades de como eram ditos e, principalmente, por evidenciar certo funcionamento da instituição. Talvez, pegando emprestado algumas contribuições de Lourau (1993), eu chamaria esses temas de “analisadores”⁵. Dentre tantos outros, elenquei o tema das identificações que irei discorrê-lo adiante.

⁵ O autor conceitua “analisadores” como os acontecimentos que podem possibilitar o surgimento de uma análise, que permitem colocar em questão algum jogo de força naturalizado das instituições (LOURAU, 1993).

Identificações e formas

Para compor com esse tópico, gostaria de apresentar duas personagens históricas que podem nos ajudar a pensar sobre o processo de regulamentação das identidades dissidentes que vem ocorrendo no interior da PSMEII. A primeira é a Xica Manicongo. Xica Manicongo foi uma pessoa raptada no Congo, no continente africano, trazida ao Brasil e comprada por um sapateiro para ser escravizada. Eram meados de 1600 e lá estava Xica pelos becos e vielas de São Salvador da Bahia de Todos os Santos, na época atual capital da colônia de Portugal, se relacionando com homens e performando a feminilidade com seus trajes e atos. Por essa razão, foi acusada pela Inquisição da Igreja Católica pela prática de sodomia, sob a pena de morte pública. Para não morrer, Xica foi obrigada a adotar um estilo de vestimenta comum aos homens da época (JESUS, 2019).

A segunda pessoa, Herculine Barbin, mais conhecida como Alexina, é a apresentada por Foucault (2004). Salvo suas muitas peculiaridades, algumas coisas se repetem na história de suas vidas. Alexina, moça simples, religiosa e pobre, viveu na Europa no século XVIII. Criada como mulher até a adolescência, ela foi subjugada pelo Estado como um “verdadeiro rapaz” e, após um processo jurídico, foi obrigada a trocar de gênero e viver socialmente como homem. Parece-me que a Alexina escapava de uma identidade na época – aliás, isso para ela não era importante. Sua preocupação estava no que se produzia nos encontros com outros corpos adolescentes do internato onde vivia. Ela, mesmo que aberrante junto as demais, um pouco desengonçada, conseguia ser “discreta” e viver como se queria, escapando do jogo identitário. Uma vez estabelecida violentamente sua nova identidade, Alexina começou a redigir suas memórias. Com grande dor na alma, ela conta que para si nunca teve um sexo definido, por isso ela amava e desejava tão intensamente a vida. Uma não-identidade, um não-lugar, nem um- nem outro: não era uma mulher que amava as mulheres e não era um homem que se infiltrava entre as mulheres. Alexina era Alexina. Trazê-la para habitar um lugar identitário pode ter sido demais para Alexina suportar. Talvez como via para cessar sua dor, mas com certeza como ato de resistência, ela se suicidou e se recusou a viver uma vida heteronormativa (FOUCAULT, 2014).

Foucault (2014) retoma a história de Alexina para discorrer a busca da medicina e dos aparatos jurídicos no Ocidente pela busca do “verdadeiro sexo” dos corpos. Todavia, por muito tempo houve uma despreocupação em estabelecer um único e verdadeiro gênero nas pessoas, inclusive nas pessoas hermafroditas. A essas, admitia-se dois sexos, ou uma possível troca de identidades em determinadas fases da vida. Foi então que, a partir do século XVIII, com a intensidade da força das teorias biológicas e as mudanças jurídicas relativas aos indivíduos, aos poucos foi se proibindo a mistura de dois sexos em um só corpo e, em razão disso, a cada indivíduo a possibilidade de ter apenas um sexo.

A caçada pelo “verdadeiro sexo”, que começou a alguns séculos atrás, ainda se atualiza nos nossos cotidianos, seja através de discursos jurídicos, psiquiátricos, psicológicos, psicanalíticos e/ou biológicos, ele se faz presente nas práticas científicas e na opinião popular. Há ainda em nós uma busca por uma “essência sexual” dos corpos, essência essa que é majoritariamente feminina ou masculina, ao mesmo tempo em que tem orientações sexuais definidas. Há uma recusa em aceitar corpos de Xicas ou de Alexinas, por fugirem da dinâmica identitária não correspondente a uma norma de gênero. Ainda em Foucault, podemos constatar que, até o século XIX, o comportamento sexual das pessoas não definia suas individualidades, salvos alguns casos particulares. Se o sujeito cumprisse seu papel

de cidadão, não era importante com quem se transava ou se deixava de transar. Acrescenta o autor:

Penso que, antes do século XIX, não se encontra, ou muito raramente, a ideia que os indivíduos se definissem por suas condutas ou desejos sexuais. “Diz-me teus desejos e eu te direi que és”: esse pedido é característico do século XIX. (FOUCAULT, 2014: 200)

Trazendo para o campo de nossa pesquisa, como resultado da política identitária binária, mas não dela somente, podemos perceber como na PSME II há uma prática em curso que gere as múltiplas identidades de gênero e orientações sexuais, de modo a tentar normatizá-las em certas identidades fechadas, ao mesmo tempo em que se tem dificuldade de lidar com a efemeridade que são as vidas das pessoas. As pessoas em processo de privação de liberdade, sabendo do jogo das identificações instauradas na instituição – onde o único critério de nomeação de suas identidades é pela via da palavra, visto que até mesmo para entrar na cadeia exclusiva LGBTQIA+ basta autodeclarar-se pertencente da comunidade –, fazem disso seu campo de luta e jogam com as performatividades de gênero em buscas de interesses diversos. Durante o período de aprisionamento na PSME II, essas pessoas se deslocam entre as siglas (ou entre as identidades) a depender do que almejam ou dos seus desejos. Tal deslocamento também ocorre pelo interesse da administração prisional ou porque esse último não sabe muito bem onde “encaixá-los”.

Trago como exemplo o processo de reconhecimento pela instituição prisional de identidades de gênero dissidentes, que nem sempre (ou sempre) é simples: aquelas pessoas que a administração prisional a priori não reconhece como “genuinamente” transexuais ou travestis passam por um período de avaliação ou confirmação de suas identidades em que usam uniformes com o escrito “DETENTO (A)” e não são alocadas na galeria específica para travestis, ao mesmo tempo em que, contraditoriamente, são referidas pelo nome social. Parece-me um não-lugar ou um lugar de passagem. Ao mesmo tempo, oposta à situação descrita, ouvi uma situação em que havia por parte da instituição o reconhecimento da travestilidade de um homem CIS gay por este ser afeminado. Isso pode nos indicar que, para a instituição prisional, conferir o título de travesti a uma pessoa implica que ela impreterivelmente deve performar o feminino. Todavia, no espaço prisional, estive com travestis que não performavam a feminilidade. Diante disso, eu me questionava: ter consigo a certeza da sua identidade de gênero, mesmo não a performando socialmente, não seria suficiente para uma pessoa ser uma pessoa transexual ou CIS? Nesse sentido, qual o limiar da performatividade de gênero?

Apoiada em contribuições de Foucault, Judith Butler afirma que a sexualidade é produzida no interior das relações de poder, mas isso não significa uma reprodução “alienada” das relações de dominação. Mesmo dentro da engrenagem da matriz do poder, há possibilidade de agenciamento, ou seja, contestação das formas vigentes, engrenando desterritorialização e reterritorialização. Todavia, é importante ressaltar que, todos agenciamentos são coletivos. A cada desterritorialização se segue uma nova reterritorialização, num movimento constante de devir. A filósofa faz uso do conceito de “devir” ao citar Simone de Beauvoir na construção da instituição mulher: “Mulher é um termo em processo, um devir, um construir de que não se pode dizer com acerto que tenha uma origem ou um fim. Como uma prática discursiva contínua, o termo está aberto a intervenções e ressignificações” (BUTLER, 2010: 59).

Assim, de acordo com a Butler, o gênero pode ser lido como um devir, que pode tomar uma forma cristalizada, mais ou menos definitiva, mas ao mesmo tempo não cessa seu processo de transformação. Nesse sentido, podemos pensar que a identidade sexual travesti, assim como qualquer outra, não é uma substância, não tem uma essência, não é natural ou definitiva. Podemos pensá-la melhor como um ato, que se constrói por um estilo corporal, seja intencional ou performativo. Por essa via, o gênero é instável e eternamente a se construir “por meio de uma repetição estilizada de atos” (BUTLER, 2010: 200). Nesse sentido, o gênero não tem substância fixa, ou existem gêneros falsos e imitações de gênero. Não é possível, assim, afirmar que uma mulher transexual não é mulher por não ter vagina, por exemplo.

Podemos, então, afirmar que é possível ser uma mulher, seja CIS ou trans, mesmo não performando certa feminilidade. Certa vez, estava realizando o grupo na PSMEII e pedi para falarem um pouco de si, especificamente dos seus processos de reconhecimento das suas respectivas orientações sexuais e identidades de gênero.

A partir de interlocutores que compõem essa escrita, podemos pensar a mulher como uma identidade histórico-cultural-social construída e em construção no bojo das relações de poder, havendo possibilidade da existência de vários tipos de mulheres entre elas, livres de uma essência ou substância em comum. Nesse sentido, uma pessoa pode tornar-se mulher em qualquer momento de sua vida, inclusive no período que está em privação de liberdade.

Como sinalizei anteriormente, muitas pessoas jogam com as identidades de gênero e orientações sexuais durante o período de encarceramento. Conheci homens CIS que diziam travestis para não deixarem que cortassem seus cabelos; inversamente, conheci travestis que cortaram o cabelo para se autodeclararem enquanto homens CIS de modo a mudarem de cela ou de penitenciária. Mas, o mais comum foi me deparar com homens heteros CIS se declararem homens gays ou pessoas transexuais para serem aprisionados na PSME II com a ideia de “pagar a cadeia” de forma mais leve e com “privilégios”. Ao perceberem que não há privilégios e se depararem com o inesperado, muitos retificam que na verdade são hetero e expressam o desejo de irem para outra penitenciária. Outros, ao longo do período de aprisionamento, revelam-se homossexuais ou até assumem a travestilidade. Um caso marcante e surpreendente durante a minha vivência na PSME II foi me deparar com Maria Luiza, aprisionada que, outrora, antes do aprisionamento, tinha sido minha ex-namorada, ou, na época, meu ex-namorado. No momento em que foi capturada pela polícia, mesmo que à época se reconhecesse enquanto homem CIS gay, ela foi aconselhada a se autodeclarar travesti e, durante o período de cárcere, foi se reconhecendo pertencente àquela identidade de gênero. Ela disse que o objetivo ao se autodeclarar travesti era “ter melhores condições” na cadeia. Ao longo do período de aprisionamento, portanto, ela foi se identificando enquanto mulher transexual e se afirmando cada vez mais enquanto Maria Luiza⁶, o que permanece mesmo posteriormente ao cárcere.

Além do caso em questão, no grupo realizado na PSME II, duas mulheres disseram que também se reconheceram enquanto travestis durante o período de aprisionamento. Certa vez, durante uma oficina, projetando-se para o período após o aprisionamento, uma se desenhou com uma vagina e disse da intenção de

⁶ Maria Luíza solicitou que seu nome não fosse excluído nas publicações. A respeito do anonimato nas pesquisas científicas e nas práticas psicológica, Despret (2011) diz que, muitas vezes, ele objetiva proteger mais o pesquisador do que o sujeito da pesquisa. Ao se fazer presente um sujeito “sem nome”, cria-se uma relação assimétrica respectiva ao poder, inviabilizando o surgimento de um sujeito desejante face a um mero participante da pesquisa. Ao nomeá-los, os tiramos de um “não-lugar” e os convidamos a interrogar uma pesquisa que também ajudaram a construir.

tê-la o quanto antes. Ela disse que naquela penitenciária encontrou espaço para assumir sua transexualidade e que, entretanto, em outra cadeia, era um homem gay. Outra integrante do grupo também disse que ali houve espaço para que ela fosse quem gostaria de ser, e que, anteriormente ao seu aprisionamento, já sabia da existência de sua transexualidade, mas por viver em Linhares, uma cidade muito conservadora no interior do estado do Espírito Santo, ela não se assumia enquanto travesti, mas como um homem CIS gay. Ela disse estar sofrendo preconceito de sua família, mas feliz com a sua escolha. Nesse sentido, podemos nos perguntar quais tecnologias existem na PSME II que permitem o reconhecimento das pessoas enquanto travestis ou até homens gays.

Posso estar enganado, mas me parece que, por mais contraditório que seja, foi uma instituição total, com todos seus aparatos tecnológicos violentos e duros de segurança e mortificação do desejo (GOFFMAN, 2001), que possibilitou encontrar uma linguagem que faça sentido para essas vidas. Seria então a PSME II um lugar que prende, mas, ao mesmo tempo, deixa ser livre? Percebo que lá, por exemplo, foi possível a Maria Luiza ser realmente quem ela queria. Foi a partir de uma diferente conjuntura de tratamentos e expectativas sociais sobre ela, num movimento desterritorializante, que novas performatividades foram se tornando possíveis.

Desse modo, sobretudo para a instituição prisional, suponho que o que vai determinar o gênero do sujeito é a sua apresentação visual, digo, é seu cabelo grande e seus trejeitos afeminados que ditarão, ou não, sua travestilidade. Assim, trabalhando com identidades fixas, as vidas que escapam de uma performatividade de gênero, que não são homem, nem mulher, que têm seus corpos em desconstrução dentro da cadeia, podem ser, por vezes, subjugadas e percorrem lugares que lhes cabem.

A prisão, como instituição “total”, é dura, não permite meios-termos, coisas que não são, ou são apenas às vezes, busca e produz aparatos fixos, inclusive as identidades, de modo a controlar de maneira mais eficaz tudo que é de sua responsabilidade. Mesmo a identidade se apresentando como devir, como aquilo que está em vias de ser, como nos apontou Butler, a instituição prisional se empenha na busca do “verdadeiro sexo”. A identidade, na sua forma mais dura e estática, ainda que em alguns momentos seja importante na luta social, é capturada, despotencializa e limita uma vida. A história de Xica Manicongo e Hercúline Barbin nos ensinam sobre isso!

Da vulnerabilidade e precariedade para luta

Durante o meu percurso na PSME II, de certo modo estava interessado em saber se havia condições para a existência daquelas pessoas no interior da prisão; caso houvesse, queria perseguir quais eram. Apoiado nos autores supracitados, considero que, para sermos considerados humanos, não basta estarmos vivos, mas precisamos de uma série de tecnologias que propiciem condições dignas para a vida social. Para além do contexto prisional, Butler (2020) desenvolve um trabalho a qual se questiona quais condições são necessárias para a existência humana, ao passo que muitas pessoas não chegam nem a morrer por não serem nem consideradas “vivas”.

Com Butler (2020), podemos pensar que todas as vidas estão na condição de uma certa “vulnerabilidade primária”, sendo todos nós seres interdependentes e entrelaçados uns aos outros. Em nossa constituição enquanto humanos, necessitamos de uma certa estrutura social variavelmente pública e democrática, crucial

na nossa constituição. Assim, dizemos que somos vulneráveis às estruturas ambientais e sociais que tornam nossas vivências possíveis; em outras palavras, nossa existência depende do endereçamento ao outro. Desde que nascemos, precisamos de alguém, de algo e de condições para a nossa sobrevivência, até mesmo para nossa existência. Mas, quando não temos o outro ou condições estruturais sociais mínimas, ficamos vulneráveis à exploração, expostos de tal maneira que a vida pode ser inteiramente cerceada.

A condição de vulnerabilidade pode ser explorada, explorável, negada ou suprida. Quando explorada, faz com que esses corpos sejam postos à margem e violados, gerando a condição de precariedade. Ou seja, quando sob certas condições sociais e políticas não é garantido o mínimo de sobrevivência, essa rede de cuidado falha e exacerba essa vulnerabilidade, tornando esses corpos desamparados e expostos à morte. Falamos então de vidas desamparadas: quando estruturas sociais falham ou inexistem, a vida se torna precária. Assim, podemos pensar que nossa condição de interdependência pode nos possibilitar a vida, como pode ser justamente o que nos condiciona para a exploração e a violência.

Ao longo deste texto, a partir das vivências das pessoas em privação de liberdade na PSMEII, pudemos pensar como as identidades de gênero e as orientações sexuais são elementos que podem ser explorados, a partir do momento em que sujeitos não correspondem a uma norma de performatividade. Assim como somos constituídos em relações, ao mesmo modo que somos destituídos pelas suas fragilidades, e muitas dessas vidas já estavam na situação de precariedade antes do aprisionamento em razão das suas sexualidades; mais que isso, o cárcere aparece como continuidade de suas situações de subalternidade.

Como um componente indispensável do endereçamento para o Outro, para a humanização ou para a desumanização, temos o reconhecimento deste Outro. Quando não há o reconhecimento, não há existência, e quando há falha no reconhecimento, há precariedade. Em um país como o Brasil, um componente da sexualidade lido como anormal muitas vezes faz com que não haja o reconhecimento da existência da pessoa enquanto humano. Como consequência, o circuito de humanidades é interrompido e a pessoa, extremamente dependente dessa relação, é deixada em uma situação precária. Não bastasse, somado a esse quadro, muitas vezes ela ainda é explorada pelos componentes econômicos e raciais, colocando-o/a na condição de não-humano.

Butler (2020) diz que a primeira forma como somos endereçados pelo Outro não conseguimos prever ou evitar, que esse primeiro endereçamento pelo Outro nos constitui primeiramente sem a nossa própria vontade. Assim, muitas vezes, os “viadinhos” e as travestis, por exemplo, primeiro são lidos pelo Outro como seres abjetos e inescrupulosos, independente se queiramos isso ou não. A autora fala de um reconhecimento de si próprio e afirmação do desejo que renega esses lugares e que defenda a nossa própria vontade. Todavia, esse é um trabalho que depende de inúmeros fatores, não de nós mesmos somente, mas sobretudo das tecnologias disponíveis no meio.

Durante o meu percurso no PSMEII percebi que houve entre os sujeitos aprisionados o reconhecimento das suas performances de gênero, o que, muitas vezes de modo mais ou menos conturbado, deu condições para a construção de uma humanidade. Para essas vidas, foi oferecido reconhecimento do nome social e a possibilidade de se expressarem. Não foi propiciado hormonoterapia, tratamentos psicológicos e médicos adequados, mas, ainda assim, pelo reconhecimento do Outro, alguma parte de suas vidas foi expandida. Contudo, isso não apaga todas as mazelas de uma existência em cárcere, que passa por violências institucionais

e simbólicas. Ao discorrer estas linhas, me esforço em não relativizar a vida aprisionada, em não romantizar ou eleger uma prisão exclusiva da população LGBTQIA+ como um lugar ideal, mas reconhecer que o acolhimento de toda e qualquer performance de gênero não cisheteronormativa é um fator de reconhecimento e fortalecimento de vidas.

Recebido em 25 de maio de 2023.

Aprovado em 1 de agosto de 2023.

Referências

AGAMBEN, G. *Profanações*. São Paulo: Boitempo, 2007.

BENJAMIN, W. “O narrador: considerações sobre a obra de Nicolai Leskov”. In: *Magia e técnica, arte e política*. São Paulo: Brasiliense, 1994.

CONSELHO NACIONAL DE JUSTIÇA – CNJ. *Resolução n.348, de 13 de outubro de 2020*. Estabelece diretrizes e procedimentos a serem observados pelo Poder Judiciário, no âmbito criminal, com relação ao tratamento da população lésbica, gay, bissexual, transexual, travesti ou intersexo que seja custodiada, acusada, ré, condenada, privada de liberdade, em cumprimento de alternativas penais ou monitorada eletronicamente. Brasília, 2020.

BUTLER, J. *Problemas de gênero: feminismo e subversão de identidade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.

BUTLER, J. *Vida precária: os poderes do luto e da violência*. Belo Horizonte: Autêntica, 2020.

DEFENSORIA PÚBLICA DO ESTADO DO ESPÍRITO SANTO – DPES. *Relatório de Monitoramento*. Núcleo de Vitória/ES, 2019.

DEFENSORIA PÚBLICA DO ESTADO DO ESPÍRITO SANTO – DPES. *Relatório de Monitoramento*. Núcleo de Vitória/ES, 2020.

DELEUZE, G. *O mistério de Ariana: cinco textos e uma entrevista de Gilles Deleuze*. Lisboa: Passagens, 1996.

DESPRET, V. Leitura etnopsicológica do segredo. *Fractal Revista de Psicologia*, 23 (1), 2011.

- FOUCAULT, M. *Ditos & Escritos IX: genealogia da ética, subjetividade e sexualidade*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014.
- FOUCAULT, M. *Em defesa da sociedade*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- FOUCAULT, M. *Vigiar e punir*. Petrópolis: Vozes, 2013.
- FOUCAULT, M. *Segurança, território e população São Paulo*: Martins Fontes, 2009.
- GOFFMAN, E. *Manicômios, prisões e conventos*. São Paulo: Perspectiva, 2001.
- JESUS, J. G. de. Xica Manicongo: a transgeneridade toma a palavra. *Revista Docência e Cibercultura*, 3 (1), 2019.
- LEITE JR, J. *Nossos corpos também mudam: a invenção das categorias “travesti” e “transexual” no discurso científico*. São Paulo: Annablume, 2011.
- LOURAU, R. *Análise institucional e práticas de pesquisa*. Rio de Janeiro: UERJ, 1993.

Medicalização e violação de direitos: uma cartografia sobre as diferenças nas infâncias

*Simone Vieira de Souza*¹

Universidade Federal de Santa Catarina

*Lygia de Sousa Viégas*²

Universidade Federal da Bahia

Resumo: Nesse artigo, partilhamos reflexões suscitadas a partir do exercício prévio de cartografia de experiências teórico-metodológicas que compreendessem a criança como um sujeito de direitos, e, na contramão disso, do mapeamento da produção de um território que tem violado direitos por meio de práticas medicalizantes da infância. Para isso, realizamos um estudo cartográfico – orientado pela Psicologia Escolar e Educacional em uma perspectiva crítica –, com base no levantamento de bibliografia acadêmica publicadas na Scientific Electronic Library Online – SciELO Brasil, com os descritores medicalização e educação, no período compreendido entre 2010 e 2020; e a leitura de três dossiês sobre a medicalização no Brasil, publicados nas revistas *Entreideias*, *Nuances* e *Práxis Educacional*. Por meio de leituras e registros, longe de tecer um estado da arte, nos limitamos a construir pistas para compor linhas de conexão e inteligibilidade do fenômeno estudado. Nesse processo, como pistas cartográficas, delineamos: Pista 1: A medicalização nega as desigualdades sociais; Pista 2: A medicalização viola direitos e restringe a liberdade da criança; Pista 3: A medicalização produz sofrimento e exclusão da criança; e Pista 4: Em defesa da vida e por uma racionalidade não medicalizante. Esperamos, com a análise proposta, contribuir para a compreensão crítica da medicalização da educação, somando com as lutas pela garantia dos direitos das infâncias.

Palavras-chave: Medicalização; infância; direitos humanos.

SOUZA, Simone Vieira de. **Medicalização e violação de direitos: uma cartografia sobre as diferenças nas infâncias.** *Aceno – Revista de Antropologia do Centro-Oeste*, 10 (24): 381-398, setembro a dezembro de 2023. ISSN: 2358-5587

¹ Possui graduação em Psicologia pela Universidade do Sul de Santa Catarina (UNESC, 1995); especialização em Psicologia e Saúde Coletiva (UNESC, 1996); formação Clínica em Gestalt-Terapia (1998) pelo Centro de Estudos e Formação em Gestalt-Terapia do Paraná; mestrado em Psicologia pela Universidade Federal do Paraná (2003) e doutorado em Educação pela UFSC (2013). Professora na área Educação e Infância: Anos Iniciais do Ensino Fundamental, do Departamento de Metodologia do Ensino, do Centro de Ciências da Educação da UFSC.

² Possui Graduação em Psicologia pela Universidade de São Paulo (1999), Mestrado em Psicologia Escolar e do Desenvolvimento Humano pela Universidade de São Paulo (2002) e Doutorado em Psicologia Escolar e do Desenvolvimento Humano pela Universidade de São Paulo (2007). É Professora Adjunta da Faculdade de Educação da Universidade Federal da Bahia (Faced/UFBA).

Medicalization and violation of rights: a cartography about differences in children

Abstract: In this article, we share reflections arising from the previous exercise of cartography of theoretical and methodological experiences that understood the child as a subject of rights, and, in contrast, the mapping of the production of a territory that has violated rights through the medicalizing practices of childhood. To this end, we conducted a cartographic study - guided by Educational and School Psychology in a critical perspective - based on the survey of academic bibliography published in the Scientific Electronic Library Online - SciELO Brazil, with the descriptors medicalization and education, in the period between 2010 and 2020; and the reading of three dossiers on medicalization in Brazil, published in the magazines *Entreideias*, *Nuances* and *Práxis Educacional*. Through readings and records, far from weaving a state of the art, we limit ourselves to build tracks to compose lines of connection and intelligibility of the phenomenon studied. In this process, as mapping tracks, we delineate Track 1: Medicalization denies social inequalities; Track 2: Medicalization violates rights and restricts the freedom of the child; Track 3: Medicalization produces suffering and exclusion of the child; Track 4: In defense of life and for non-medicalizing rationality. We hope, with the proposed analysis, to contribute to the critical understanding of the medicalization of education, adding to the struggles to guarantee the rights of childhood.

Keywords: Medicalization, childhood, human rights

Medicalización y violación de derechos: una cartografía sobre las diferencias en la infancia

Resumen: En este artículo, compartimos reflexiones suscitadas a partir del ejercicio previo de caligrafías de las experiencias teóricas-metodológicas que entendiesen lo niño como sujeto de derechos, y, en el contramano de eso, de lo mapeamiento de la producción de un territorio que has violado derechos por medio de prácticas medicalizante de infancia. Para eso, realizamos un estudio cartográficos- orientado por la psicología escolar y educacional en una perspectiva critica- basado en lo levantamiento de biografías académicas publicadas en el Scientific eletronic library online- SciELO Brasil, con los descriptores, medicalización y educación, en el periodo comprendido entre 2010 y 2020; y la lectura de tres dosieres sobre la medicalización en el Brazil, publicadas en las revistas *Entreideias*, *Nuances* y *Praxis educacional*. Por medio de lecturas y registros, lejos de tejer un estado de arte, solo construimos pistas para componer líneas de conexión y inteligibilidad del fenómeno estudiado. En este proceso, como pistas cartográficas, delineamos; Pista 1: la medicalización niega las desigualdades sociales. Pista 2: la medicalización viola los derechos y restringe la libertad del niño. Pista 3 la medicalización produce sufrimiento y exclusión del niño y Pista 4: en defensa de la vida y por una racionalidad no medicalizante esperamos con los análisis propuestos, agregar en la compresión crítica de la medicalización de la educación. Sumando con las luchas por la garantía de los derechos de las infancias.

Palabras-clave: medicalización, infancia, derechos humanos.

Do caminho inicial

Na atualidade, século XXI, sabemos que segue dominando, no Brasil e no mundo, o aumento de supostos transtornos relacionados à vida e ao viver (2013). Dentro dessa discussão ampla e diversa, nos aproximamos dos estudos na sociedade brasileira que versam sobre a temática na sua relação com à infância e à educação, pontualmente, o que se refere à medicalização da infância (PATTO, 2015; COLLARES e MOYSÉS, 1996, 2010; SOUZA, 2010; MEIRA, 2012; VIÉGAS, 2015a, 2016). O que significa dizer que, na categoria infância, a partir do Estatuto da Criança e do Adolescente (ECA) – compreendida como o período de vida que vai de zero até 12 anos de idade incompletos –, há uma tentativa de captura da criança, por meio de uma racionalidade medicalizante, e em muitas situações, ela é alvo de uma intervenção medicamentosa (SOUZA, 2007; SOUZA, 2013; VIÉGAS, 2014, 2016, 2020; BELTRAME, GESSER e SOUZA, 2019). Ou seja, para tratar comportamentos considerados desviantes do que se espera no desempenho escolar, ou por questões de ordem emocional, ou ainda comportamental, precocemente, a criança e sua família iniciam uma peregrinação a especialistas e equipamentos, rumo à sentença que será proferida por uma autoridade.

Colocar em suspeição e suspensão essa tendência que se reatualiza a cada tempo é urgente. Assim, poderemos disputar outra racionalidade no campo da Educação e da Psicologia, que seja afirmadora da vida e dos diversos modos de ser, existir, aprender e se desenvolver. Para nós, a construção teórico-prática, numa perspectiva crítica da educação e da psicologia escolar e educacional, são indicadores desse possível. Daí decorre nossa filiação aos constructos produzidos pelo Fórum sobre Medicalização da Educação e da Sociedade³ (FMES). O Fórum se caracteriza como movimento social. Junta e se soma a outros movimentos sociais, entidades, instituições, pessoas implicadas com a perspectiva não medicalizante e desmedicalizante, tanto no exercício de sua profissão, como no cotidiano de suas vidas. Esse coletivo é constituído por núcleos, e se encontra espalhado em diferentes cidades e regiões do Brasil (VIÉGAS, 2020; MARCONDES, 2014). E os núcleos, ao assumirem os princípios do Fórum como balizadores de um modo de pensar e agir, adotam “a criação de vida como critério ao criticar a redução de processos de diferenciação nas formas de viver a quantidades normativas” (MARCONDES, 2014: 113).

Destacamos que algumas especificidades de tal coletivo, como por exemplo, princípios fundantes, documentos produzidos e o compromisso ético-político, personificam “a potência criativa da luta coletiva contra a medicalização da educação” (VIÉGAS, 2020: 24). É gérmen de micropolíticas! Convocam ao desloca-

³ Para maiores informações, acessar: <http://medicalizacao.org.br/>

mento de olhar, ao anúncio de novas perspectivas de atuação profissional e à continuidade na luta contra o processo de medicalização. Para Marcondes, a luta contra a medicalização é, também, uma luta “contra a produção de verdades sobre o outro que mantém um ponto de vista criado por relações de poder e saber em que as experiências são totalizadas” (2014: 120). Aqui, a autora indica um ponto de miragem da lança. Uma pista para construção de um jeito de se tecer conexões entre os núcleos, uma ética para cuidar de si, do Outro, do coletivo e da luta.

Embaladas no temário do V Seminário Internacional A Educação Medicalizada: “Existirmos a que será que se destina?”, que foi sediado na Universidade Federal da Bahia, em Salvador, BA, entre os dias 8 e 11 de agosto de 2018, é percebido que desde o seu nascedouro – no I Seminário Internacional A Educação Medicalizada: Dislexia, TDAH e Outros Supostos Transtornos – o Fórum (que completou neste ano de 2020, 10 anos de existência), tem ampliado as ligações entre os Brasis e outros países latino-americanos. E, de forma robusta, contribuído para o desdobramento de ações relevantes, combativas, críticas, sensíveis, brincantes, políticas, entre outras, nos diversos pontos de encontro e (des)encontro com a infância e a educação. Além disso, como destacado por Viégas (2020), observamos a partir de 2010, um aumento de publicações nos periódicos no portal SciELO, relacionados à temática, dentro de uma perspectiva crítica; e a produção primorosa de documentos-referências no enfrentamento aos processos de medicalização no Brasil, produzidos pelo FMES e democraticamente socializados⁴. Tais expressões evidenciam o legado e afirmam a importância deste coletivo no campo do ensino, da pesquisa, extensão, militância e na sociedade.

Neste ponto, considerando a polissemia que abarca o conceito de medicalização – que é estudado desde a década de 1970 em diferentes pesquisas (GUARRIDO, 2010; GAUDENZI e ORTEGA, 2012; VIÉGAS, HARAYAMA e SOUZA, 2015b; OLIVEIRA, HARAYAMA e VIÉGAS, 2016) –, apresentamos a compreensão mais recente preconizada pelo Fórum e que adotamos como operador conceitual nos nossos estudos e exercício da profissão, qual seja:

medicalização envolve uma racionalidade que naturaliza a vida humana, e, no mesmo giro reducionista e determinista, formata quais são os tipos “naturalmente” valorizados ou desvalorizados, desejáveis ou indesejáveis. Sua penetração na vida cotidiana se dá a partir de diversos dispositivos estratégicos e práticos, instalados em todos os espaços e instituições (escolas, postos de saúde, igrejas, templos, banheiros, ônibus, ruas, mídias...), que operam em torno de matrizes normativas e ideais regulatórios, prescrevendo padrões (de desenvolvimento, comportamento, aprendizagem, inteligência, afetividade, linguagem, gênero, sexualidade, eficiência, estética...) que devem ser seguidos à risca por todos, invisibilizando a complexidade da existência e camuflando o fato de que as condições de vida são absurdamente desiguais. (FMES, 2019: 12)

Ao partirmos desse conhecimento, é possível afirmar que para um tipo de vida é reservado o melhor acesso e lugar, enquanto para outro, se opera com uma lógica de passageiros de segunda classe. Isto é, no segundo agrupamento, a vida é passível de morte, silenciada, medicalizável, invisível, proscrita, de menor valor. E, assim, do princípio ao fim, o olhar desqualificador, que normatiza, classifica e disciplina, no âmbito educacional, segue justificando com seus contornos, violências brutais – produtoras de sofrimento, humilhação social e expulsão –, aos estudantes, famílias e/ou responsáveis, e também aos professores, todos marcados

⁴ Como as Recomendações de práticas não medicalizantes para profissionais e serviços de saúde e educação (FMES, 2012); a Nota Técnica O Consumo de Psicofármacos no Brasil: dados do Sistema Nacional de Gerenciamento de Produtos Controlados Anvisa (2007-2014) (FMES, 2015); e o Manifesto Desmedicalizante e Interseccional (FMES, 2018), disponíveis no site citado anteriormente.

por sua pertença de classe social, raça, gênero, sexualidade, orientação sexual, só para citar algumas que têm se anunciado como relevantes⁵.

Com isso, nos interessa pensar sobre a racionalidade medicalizante da infância e a violação de direitos da criança, tema central desta pesquisa. Antes, se faz importante nos interrogar sobre quais são as crianças com que a sociedade se importa e protege. E que criança/vida se produz dentro de um contexto de desigualdade social agigantado? Qual o lugar que a infância ocupa na política do Estado, e qual a concepção de infância orienta essas políticas? Responder essas questões evidenciará como o Brasil tem olhado e cuidado da infância, e explicitará dados objetivos de que a pátria amada, nada gentil com os filhos seus, tem roubado futuros de uma parcela significativa das novas gerações. Vidas que não interessam a quase ninguém.

Sobre essa última afirmação, é inquestionável que a presença dos marcadores sociais da diferença e da desigualdade retiram o estatuto de humanidade do sujeito. E quando nos aproximamos da criança pobre, vemos o apagamento do estatuto da infância operando no seu modo de ser criança. O que queremos dizer com isso? Estamos seguras de que a condição de pobreza tenta produzir uma existência esfoliada, lesar o futuro, interromper a vida de um tipo de infância e adolescência. A condição de pobreza interdita a criança já nos primeiros anos de escolarização, não porque a pobreza em si seja impedimento para o aprendizado, mas porque a estrutura dominante (em um encontro amistoso entre “ciência” e “política”) prescreve um tipo de futuro, entrega um script e afirma que o final feliz depende essencialmente do nível de esforço e “estrutura familiar”. Se valendo dessa lógica perversa, o Estado legitima uma prerrogativa desleal e sequestra um dos princípios fundamentais que dispõe o Artigo 205 da Constituição (BRASIL, 1988), qual seja, sobre a educação pública e de qualidade como um direito de todas, todes e todos, “porque não é novidade que o estado brasileiro ainda recorre ao extermínio como estratégia” (VIÉGAS, 2014: 127). Perguntar-se sobre essas questões, produzir fissuras, ainda que miúdas, tão bem executadas pelos movimentos sociais, que protagonizam a luta por direitos e desafiam a política dominante, tal como as universidades públicas, que se organizam nos seus grupos de estudos, pesquisas e projetos de extensão, construindo uma agenda com pauta fincada em discussões dissidentes e marginais, é dever de toda a sociedade civil.

Ressaltamos que para a perpetuação desse modelo e manutenção do emolduramento, que é histórico e geracional, têm sido premente a ação de alguns, mas também a omissão de tantos outros. Daí decorre um chamamento do Fórum de se ir mais além da denúncia, de se cavar as brechas e sair do olhar agoniado da constatação para o desejo de um mundo mais largo e inclusivo. Em face disso, deixemos a vida vazar, subvertamos a ordem, coloquemos reparo no descontrole da vida, e sigamos desvendo postulados que amordaçam e aprisionam. A aposta e o convite estão na criação de novos sentidos para acessar e dar amparo à vida, agora, encarnada no extraordinário do que se faz diferente (FMES, 2012).

Por fim, nossa pesquisa consistiu em uma cartografia a partir de experiências teórico-metodológicas que compreendessem a criança como um sujeito de direitos, analisando indicadores da violação de seus direitos por meio de práticas medicalizantes da infância. Tomamos como referência o diálogo com o arcabouço teórico da educação e da psicologia escolar e educacional crítica. As pistas, produto de leitura atenta, objetivaram a construção do mapa narrativo para análise

⁵ Agradecemos a inspiração teórico-política, tecida no âmbito do feminismo negro, que chama atenção e nos diz que é preciso olhar para todos esses atravessamentos que produzem formas de existir, de oprimir, mas também de resistir. Dentre as inspirações, destacamos bell hooks (2017).

e produção de sínteses, inconclusas... mas, ainda assim, um modo possível de dizer, e, talvez, criar futuros. Porque nos importa o inacabado e a vida que está entre. Que não é uma coisa e nem outra. Assim, quem sabe... possamos produzir condições para que as crianças consigam se construir, aprender e se desenvolver de outro modo. Dizendo de outra maneira, e inspiradas na escritora e jornalista Eliane Brum, precisamos construir desacontencimentos para afirmar a vida!

Do percurso metodológico, dos achados e discussões

Essa pesquisa desenvolveu um estudo teórico-bibliográfico de inspiração cartográfica. Articulou elementos da vida, da trajetividade e devires que os encontros com os enunciados proporcionaram às pesquisadoras. Assim, uma pesquisa com esse contorno epistemológico pretende, como uma estratégia de produção de conhecimento, ao cartografar o “mundo”, inventar a partir do que os corpos das pesquisadoras deram conta de ver, sentir, viver. E é esta sempre uma tarefa singular: “Eis, então, o sentido da cartografia: acompanhamento de percursos, implicação em processos de produção, conexão de redes ou rizomas” (PASSOS, KASTRUP e ESCÓSSIA, 2015: 10).

Não se trata, então, de desvelar, traduzir ou descobrir um tema, mas de compor uma perspectiva sobre ele. Daí a necessidade de se mergulhar num plano de imanência (campo da pesquisa) e contar, refletir sobre o que foi acontecendo (com o foco no processo), e desde aí, compor o texto, a experiência cartográfica, com ênfase no que e no como se foi fazendo essa composição. Ao afirmarmos isso, reconhecemos que uma cartografia é sempre feita de afetos. Quem faz cartografia, cartografa afetos. Por quê? Porque, enquanto a ciência moderna instrumental tem a razão/pensamento como princípio e guia, na cartografia o foco é deslocado para o corpo. Para os saberes do corpo. Então, o que pode um corpo? Como afeta e como é afetado? Que afetos aumentam sua potência de agir e pensar? Que afetos diminuem essa mesma potência? E isso não significa excluir o pensamento, uma vez que ele faz parte do corpo. Contudo, há uma aposta no conhecimento advindo da afecção. Pelo que tocou, afetou. Pelo que nos fez sonhar, sofrer, enternecer, vibrar, chorar, amar, pensar, enraivecer... A cartógrafa acompanha processos. E, “A processualidade se faz presente nos avanços e nas paradas, em campo, em letras e linhas, em nós. [...] o tempo todo, estamos em processos, em obra” (BARROS e KASTRUP, 2015: 73). Há uma experimentação no campo de imanência da pesquisa: a vida nua!

Logo, o texto, resultado da cartografia, é sempre o registro afetivo do vivido e do criado no fluxo da experiência cartográfica. E pressupõe uma ética, uma “[...] aposta ético-política em um modo de dizer que expresse processos de mudança de si e do mundo” (PASSOS, BARROS, 2015: 170). Aliás, a escrita cartográfica é, fundamentalmente, um depoimento encarnado dos deslocamentos, saltos, piroetas, desvios, escolhas, paralisias, proposições, (des)encontros, tensões, tesões que as pesquisadoras foram capazes de viver, suportar, criar no ziguezaguear da aventura cartográfica. Por isto, o texto não é a verdade de uma experiência de investigação de um dado fenômeno, mas é uma versão, uma perspectiva situada, uma co-construção com leituras, imagens e sujeitos. Um corajoso gesto de afirmar (im)possibilidades.

Dito isso, a pesquisa e análise seguiu três momentos. De início, realizamos o levantamento de bibliografia acadêmica publicadas na Scientific Electronic Library Online (SciELO) Brasil, com as palavras-chave medicalização e educação,

no período compreendido entre 2010 e 2020, e em três dossiês sobre a medicalização no Brasil, publicados nas revistas *Entreideias* e *Nuances*, em 2014, e *Práxis Educacional*, no ano de 2019, totalizando 45 artigos e cinco resenhas, lidos integralmente. Nossa escolha metodológica não tem a pretensão de referenciar esta pesquisa como um estudo do estado da arte, se trata de reflexões produzidas a partir de um estudo teórico-bibliográfico, apoiado numa inspiração cartográfica. Assim, nos dispensamos de listar todos os textos lidos, apresentar tabelas ou desenhar estatísticas. Nosso objetivo, ao contrário, é buscar nesse conjunto de leituras pistas e inspirações teóricas para compreender o fenômeno em tela. O recorte temporal da pesquisa se justifica por marcar os 10 anos de criação e de organização do FMES. No ano de 2010 foi realizado o I Seminário Internacional, reunindo pesquisadores e ativistas na área. Como já destacamos, desde a criação do Fórum, houve um aumento quantitativo nas publicações, informação já reconhecida por outras publicações e autores (VIÉGAS, 2020). No presente, nos interessou conhecer também e mais de perto, o que tem sido publicado e qual o acento impresso nas referidas matérias.

No segundo momento, com as leituras e registros, construímos as pistas que compõem linhas de conexão para compreender o mapa narrativo que atravessa o fenômeno estudado; e por último, munidas de caderno de apontamentos, destaques e vontade de seguir, colocamos reparo, relemos, nos distanciamos, reencontramos os achados, e construímos uma perspectiva de análise, uma proposição de leitura para a questão, mote deste estudo. Nesse processo, como pistas cartográficas, delineamos: Pista 1: A medicalização nega as desigualdades sociais; Pista 2: A medicalização viola direitos e restringe a liberdade da criança; Pista 3: A medicalização produz sofrimento e exclusão da criança; e Pista 4: Na contramão, em defesa da vida e por uma racionalidade não medicalizante.

Isto posto, a partir do levantamento que realizamos, e dentro de um escopo mais geral, é possível sustentar que além da ampliação de estudos que versam sobre a medicalização da educação (como já afirmamos), todos, sem exceção, problematizam o tema medicalização e educação ou medicalização no diálogo com a educação de surdos, com a precarização do trabalho docente, timidez, prevenção ao suicídio, nutrição, de maneira crítica. Dos 43 artigos lidos, 32 citam as produções do FMES. A prevalência maior ocorreu na obra *Medicalização de crianças e adolescentes: conflitos silenciados pela redução de questões sociais a doenças de indivíduos*, de 2010, organizada pelo Conselho Regional de São Paulo e pelo Grupo Interinstitucional Queixa Escolar, sendo 21 vezes citada; seguida de *Novas capturas, antigos diagnósticos na era dos transtornos*, publicada em 2013, e organizada por Cecília A. Lima Collares, Maria A. Affonso Moysés e Mônica C. França Ribeiro, citada sete vezes; e na sequência, o livro *Medicalização da educação e da sociedade: ciência ou mito?* de 2014, que teve Lygia de Sousa Viégas, Maria Izabel de Souza Ribeiro, Elaine Cristina de Oliveira e Liliane Alves da Luz Teles como organizadores, que foi citado quatro vezes.

Ressaltamos que as referidas obras se articulam com os eventos internacionais organizados pelo Fórum, sendo que o primeiro livro foi lançado no I Seminário Internacional A Educação Medicalizada: Dislexia TDAH e Outros Supostos Transtornos; o segundo livro reúne as palestras do II Seminário Internacional, de mesmo nome do livro; e o terceiro livro reúne palestras do I Simpósio Internacional e I Simpósio Baiano, de mesmo nome do livro. Em alguns artigos, uma mesma obra foi mencionada mais de uma vez, e possivelmente, a presença mais constante do primeiro livro se relacione com o tempo de sua publicação e a circulação do exemplar. Além do mais, encontramos referenciados nos artigos alguns

documentos produzidos pelo FMES, quais sejam: as *Recomendações de práticas não medicalizantes para profissionais e serviços de saúde e educação* (2012); a *Carta do IV Seminário Internacional A Educação Medicalizada: desver o mundo, perturbar os sentidos* (2015); a *Nota Técnica: O consumo de psicofármacos no Brasil – dados do Sistema Nacional de Gerenciamento de Produtos Controlados ANVISA (2007-2014)*, de 2015; e o *Manifesto Desmedicalizante e Interseccional: “existirmos, a que será que se destina?”* (2018).

Em síntese, com base nas referências encontradas, incidência, tipo de reflexão nas pesquisas e produção de conhecimento, prevalece uma análise crítica nos referidos estudos. E, como, consequência, deduzimos o alcance cada vez maior do Fórum sobre Medicalização da Educação e da Sociedade no que tange à contribuição na formação de estudantes, profissionais e ativistas, que coincide com o que também interessa ao Fórum: a produção de um caminho que leva ao fortalecimento do coletivo e ao engajamento que faz das urgências e denúncias, motivo para a luta política. Uma luta implicada com as vidas que quando nos olham e se misturam com as nossas vidas, causam tormento, uma vez que é insuportável, do nosso lugar de privilégio, ser testemunha ocular de existências que berram histórias de fraturas, e são empurradas para o abismo de profundas disparidades sociais. Como nos recorda Carolina Maria de Jesus, num dia oito de agosto... “A favela é o quarto de despejo. E as autoridades ignoram que tem o quarto de despejo” (2014: 107). Não precisamos viver no quarto de despejo ou viver a dor de uma fome que se faz amarela, faz tremer e não deixa dormir, como também descreve a autora, para sermos tocados e interpelados pelas dores e efeitos da injustiça social.

A seguir, detalharemos o fazer e o dizer, na tessitura de linhas que encontramos, mas, também, reconhecendo que outras nos escaparam. O que, talvez, para alguns, seria uma limitação deste estudo. Aqui, não! Para nós, ao assumirmos esse modo de “verdade”, compartilhamos com o leitor o anúncio de que essa é uma narrativa não universal. É a expressão de um enunciado que se assenta em uma possibilidade capaz de produzir inteligibilidades e outros começos.

Pista 1: a medicalização nega as desigualdades sociais

Ao afirmarmos essa questão, destacamos que a desigualdade social é parte-todo de uma história antiga que assola o país. Mas também registramos que nessa história, existiram e (r)existem diferentes movimentos reivindicatórios. Segmentos da sociedade que foram e são responsáveis pela produção de tensionamentos, que tornam visível na agenda do Estado a condição de pobreza de grande parte da sociedade brasileira, e reafirmam o direito à educação pública e sua ampliação. O que indica que se, de um lado, há uma tentativa de culpabilizar a pobreza ou de efetivar o seu apagamento por meio de políticas higienistas e de extermínio, do outro, segue um movimento de resistência, os ingovernáveis⁶, que buscam dentro do não lugar ou do lugar do subalternizado, desnaturalizar a pobreza, a fome, a violência e a falta de “sucesso” na vida escolar, objetivada, inclusive, pela falta de acesso, permanência e conclusão de uma escola pública de qualidade para todas, todes e todos.

⁶ Para aprofundar a ideia, sugerimos a escuta de Débora Maria da Silva (Movimento Independente Mães de Maio), na Mesa-redonda “Existências impedidas: extermínio de vidas e subjetividades e formas de resistência” do V Seminário Internacional a Educação Medicalizada. Acesso em: https://www.youtube.com/watch?v=_GiFYQ5AgFg

Quando relacionamos o tema da desigualdade social com a situação da escola pública brasileira, equipamento que está em diálogo com a sociedade, logo, tensiona no seu interior disputas que estão fora dos seus muros e grades, cria insurgências, encontramos uma escola geralmente de cotidiano difícil. Uma escola que ainda tem, de maneira dominante, justificado as desigualdades na escolarização de estudantes, oriundos das classes populares e os da classe dominante, por meio de explicações racistas, estereotipadas e preconceituosas, como aponta a importante e atual obra de Maria Helena Souza Patto (2015). Em *A produção do fracasso escolar: histórias de submissão e rebeldia*, que teve a primeira edição publicada em 1990, a autora evidencia por meio de uma pesquisa realizada em uma escola pública, situada na periferia de São Paulo, o sofrimento vivido por estudantes e professores do ensino fundamental, e engendra uma versão crítica sobre essas constatações produzidas dentro de uma sociedade de classes.

Passados 30 anos da primeira edição, o enunciado e a forma de compreender as queixas escolares, comparece nos artigos que foram lidos, nos quais é publicizado o descompasso entre o acúmulo já produzido e a lacuna na superação. Chama-nos atenção, sobretudo, de que apesar de fantasiado de outras nomenclaturas, como expressam diferentes autores, os estudos seguem denunciando explicações que já foram detidamente desenvolvidas por Patto desde 1980, que já expunha o desalinho: “No período de quase um século, portanto, mudam as palavras, permanece uma explicação: as crianças pobres não conseguem aprender na escola por conta de suas deficiências, sejam elas de natureza biológica, psíquica ou cultural” (2015: 146).

Dito de outro modo, a leitura e análise dos artigos nos permitem mencionar que o fracasso escolar ganhou nova roupagem, a medicalização da educação. Se complexificou na construção dos critérios diagnósticos e na arquitetura de sua intervenção, tratamento(?), mas de tal modo, seu contorno nega as desigualdades sociais dos estudantes, busca interditar os porta(dores) de supostos problemas, e o faz por meio de narrativas individualizantes e incapacitantes. Tais reflexões são tão bem expostas em *Medicalização dos Modos de Ser e de Aprender*, de Ana Carolina Christofari, Claudia Rodrigues de Freitas e Claudio Roberto Baptista, e também em *Crianças agitadas/desatentas: modelos de explicação*, de Izabel Penteado Dias da Silva e Cecilia Guarnieri Batista.

Os discursos medicalizantes, ao serem subjetivados pelas crianças, pais e responsáveis, professoras, produzem sentido, aplacam angústias, encapsulam e restringem modos de vida; mas também, desse mesmo lugar, se depreende a rebeldia, ainda que lida de maneira desqualificadora ou com o invólucro do suposto transtorno e seus efeitos colaterais. Retornaremos à ideia da rebeldia como resistência, ao descrevermos a pista de número quatro.

Pista 2: a medicalização viola direitos e restringe a liberdade da criança

A segunda pista que se soma ao pressuposto da medicalização como negação das desigualdades sociais é a de que no processo de medicalização ocorre violação de direitos e restrição da liberdade da criança. Do que estamos falando? Algumas perguntas balizadoras para essa conversa nos auxiliam na construção do argumento. A primeira que nos ocorre pensar é: Quem é a criança medicalizada? Rapidamente surgem outras tantas... O que tem sido medicalizado na criança? Qual a história que se conta sobre as crianças medicalizadas? A partir de um olhar e de um enunciado que aponta para uma incapacidade e imprime a doença que precisa

ser corrigida, curada, como a criança se produz? Ou que tipo de subjetividade o discurso medicalizante produz na criança? O que se faz com o diagnóstico uma vez sentenciado? Por que a família e a escola são seduzidas tão rapidamente por esse discurso reducionista e de efeitos danosos? Qual é a nossa responsabilidade frente ao fenômeno da medicalização da infância?

As perguntas compartilhadas já foram encaradas. Seja nos artigos, ensaios, capítulos de livros e livros que se debruçaram no tema. Dos que nos inspiram, e há um volume importante deles, todos comungam de uma vertente crítica. Todos se implicam com a defesa dos direitos humanos para todas, todes e todos os humanos, em todos os momentos da vida e tempos de aprendizagem. Destes, sugerimos a leitura dos seguintes: *A medicalização da educação e da resistência no presente: disciplina, biopolítica e segurança*, de Flávia Cristina Silveira Lemos, e *Medicalização e educação: análise de processos de atendimento em queixa escolar*, de Mariana Dias Benedetti, Danielle Mirian Marques de Moura Bezerra, Maria Carolina Guimarães Telles e Luís Antônio Gomes de Lima.

Nessa tentativa de enxergar o avesso que há no dano produzido, e diante do espanto inexplicável do avanço da medicalização da educação e da sociedade, parecem brotar pontos luminosos nos traçados das linhas, no caminho das pesquisas, nas antessalas e salas de alguns serviços, na construção de novos encontros com a criança, e com aquilo que a faz diferente. Ufa! Um convite a outro (re)começo, num ritmo outro, mais repleto de sentido e de vida sentida. Mas ainda precisamos dizer algo para o que é olhado de soslaio e as consequências do olhar que deixa o Outro escapar ou o apequena – no momento em que falamos de medicalização e de violação de direitos da criança.

Quando nos deparamos com uma lista cada vez maior de supostos transtornos, e a lista também crescente de crianças laudadas, e uma lista de vários diagnósticos sobre o corpo de uma mesma criança, falamos, sobretudo, do que somos impedidos de ver ao acessar a criança, estudante pela lente limitadora da medicalização. Uma lente que pinça e descontextualiza comportamentos, que desdiz coisas e eventos sobre as crianças, e institui uma narrativa opressora. No ensaio *Educações e Direitos Humanos: reflexões transviadas e desmedicalizantes*, Tito Loiola Carvalhal e Ligia de Sousa Viegas apontam que “tais discursos se desdobram em práticas que, disfarçadas de cuidado, seguem violentando sistematicamente os já historicamente violentados, seja na inclusão de políticas perversas, seja na exclusão perversa de alguns direitos” (2019: 634). Ao tensionarem essa lógica, descortinam as justificativas ancoradas numa perspectiva racista, classista, cisheterossexista, meritocrática e medicalizante – estruturas de opressão que vão se amalgamando e recaem sempre sobre o “destino” da mesma criança. Aquela que acessa o mundo pela porta de trás, e que na sala de aula é colocada sentada nas cadeiras do fundo da sala. Que sente a fome que dói acrescida de outras necessidades básicas, negadas no cotidiano de um concreto duro.

Ao escrever sobre a tarefa da Psicologia na luta pelos direitos de crianças e adolescentes, Patto diz que os procedimentos que suspendem seus direitos serão tanto mais dramáticos “quanto mais os examinandos carecerem de poder econômico ou poder que advém da consciência de seus direitos para oporem-se ao poder dos especialistas. Nessas circunstâncias, o poder de dizer dos psicólogos será absoluto” (2010: 92). O alerta se faz aos dispositivos que apesar do notório e legitimado saber científico, colocam no mercado prescrições violadoras de direitos,

e que restringem a liberdade da criança de ser o que é – contrariando o que versam alguns artigos do Estatuto da Criança e do Adolescente (ECA)⁷.

Com o ECA, a criança e o adolescente ganharam o estatuto de sujeitos de direitos. Lembramos que o ECA completou no dia 13 de julho de 2020, 30 anos de sua aprovação. Apesar de expressar uma conquista importante no que se refere à proteção integral e garantia dos direitos humanos a crianças e adolescentes, sua implementação ainda é uma feita; especialmente no momento atual, marcado por retrocessos que suprimem direitos e colocam em risco sua consolidação, sempre em processo.

Pista 3: a medicalização produz sofrimento e exclusão da criança

Nossa terceira pista se apoia nos artigos que chamam atenção ao sofrimento dos estudantes, e o efeito da medicalização no ordinário de suas vidas. Dentre os textos lidos, sugerimos a leitura de: *A medicalização da educação: implicações para a constituição do sujeito/aprendiz*, de Rita de Cassia Fernandes Signor, Ana Paula Berberian e Ana Paula Santana, e *O diagnóstico de TDAH na perspectiva de estudantes com queixa escolar*, de Maria Izabel Souza Ribeiro, Ligia de Sousa Viégas e Elaine Cristina de Oliveira.

Alguns desses efeitos são desencadeados pela exposição e humilhação das crianças com laudo, das crianças que aguardam o laudo e aquelas em que simplesmente alguém decidiu que algo precisa ser tratado, numa ausência de sutileza e exercício de uma ética do cuidado. Um dos derradeiros resultados disso é a banalização dos encontros que oprimem, encarceram e excluem a diferença. Logo, segue também atual o que Patto já trazia como apontamento: “É preciso falar da escola humilhada, dos professores humilhados, dos alunos constantemente humilhados e das famílias que carregam o peso cotidiano de muitas formas de humilhação” (2015: 10).

Isso significa que, quando nos aproximamos de algumas escolas e da vida no seu entorno, um tanto de cenas denuncia a violação de direitos de crianças já estigmatizadas pela máxima de pertencer ao grupo de estudantes errantes, pobres, negros, que falam demais ou que são silenciosos, que só(?) querem brincar, que vivem no mundo da lua, passeiam o tempo todo pela sala, não aguardam sua vez para falar, são fraquinhos, preguiçosos, tímidos, desafiam os adultos, etc. E nesse percurso de escolarização, desde lá, o motivo do pouco “sucesso” escolar tem recaído sobre quem se busca amordaçar. A criança mais periférica. “Difícil”. Excluída.

Ao considerarmos os aspectos descritos, encontramos na leitura de Patto indicadores fundamentais para ampliar a compreensão do tema. Com base em alguns dos episódios descritos na sua obra, artimanhas como o uso de cordas para conter a criança indisciplinada na sua carteira (até o momento que a professora arbitrar ser suficiente), a mentira como estratégia para compor critérios na distribuição de uniformes escolares, o *modus operandi* no sistema de classificação, remanejamento, recuperação, o grito, o constrangimento público diante de atividades rasuradas ou respostas erradas, ataques à imagem da criança, à sua família ou responsáveis, o hábito de falar mal das crianças na sua presença, expressões

⁷ Destacamos aqui o Art. 3º, 4º - Título I das Disposições Preliminares; e o Inciso I, II e III do Art. 53 – Do capítulo IV que trata do Direito à Educação, à Cultura, ao Esporte e ao Lazer. Acesso em: <https://www.jusbrasil.com.br/topicos/10619725/lei-n-8069-de-13-de-julho-de-1990>

agressivas, constrangimento, agressões verbais, cutucões, reguadas, condensam o que a autora denomina de “pequenos assassinatos” da vida no cotidiano escolar, os quais seguem sendo postos em prática nas escolas brasileiras. E desse jeito, a escola vai se tornando cada vez mais, um espaço e um tempo rude para se pretender que a criança encontre sentido e queira voltar no outro dia, na outra semana, no outro mês e no ano seguinte.

A nós, a recusa de querer voltar para (essa) escola, de escolher a rua, a praça, a bifurcação, é o comportamento de uma rebeldia genuína de quem se depara com um ambiente hostil, que com o dedo em riste, lhe diz todos os dias “o que é que você está fazendo aqui”? É evidente que a pergunta e o tom não indagam o interlocutor com amorosidade e intenção para que se possam abrir clareiras. O grito é alto e insistente “aqui não é o seu lugar”!

Dentro desse cenário, no qual os rótulos atingem cada vez mais cedo o estudante, o nosso olhar é esperançoso. Acreditamos que é possível criar fissuras para escapar do aprisionamento de um diagnóstico. Perguntamos, como? Quais crianças têm produzido brechas para viver outra coisa na escola? E, então, por que não todas? Como o exercício da criação de linhas de fuga tem sido lido pelos adultos do seu entorno? Como podemos mediar para que outras leituras sejam possíveis? Como, por exemplo, a que narra sobre o caminho de defesa da vida e construção de práticas não medicalizantes.

Pista 4: na contramão, em defesa da vida e por uma racionalidade não medicalizante

Por fim, compreendemos a rebeldia como um ato de defesa da vida. A vida (r)existindo. E é desse lugar e forma que nos aproximamos da criança, e de leituras⁸ que dão sustento para a vida que escapa das pretensas convenções. Com isso entendemos que há no aparente desvio, um processo de criação que desdiz o problema, e que insiste em nos dizer que há muitos jeitos de poder ser o que se é. De posse dessa narrativa, defendemos outra travessia. Porque a vida pede passagem! Dos textos lidos que inspiram esta quarta pista, indicamos a leitura de: *A arte pede passagem: em busca da desmedicalização da educação*, de Camila Silva Marques Serrati e Anabela Almeida Costa e Santos Peretta, e *Vamos brincar de (des)medicalização*, de Hélio da Silva Messeder Neto.

Nesse caminho onde a vida subverte a ordem, principalmente, a vida mais desautorizada, injustiçada e invisibilizada, a insurgência é o ato de rebeldia que orchestra e garante a sua manutenção. Carolina Maria de Jesus (2014: 29) nos diz: “o povo não tolera a fome”. E num dia de 1958, lutando contra a escravatura reatualizada (a fome), começava a se revoltar, dizia que a revolta surgia das agruras. Por isso, justa! Seguindo pelo mundo mais à margem, Conceição Evaristo, num dos 15 contos que compõem a sua obra *Olhos D’Água*, traz o verso: “Escrever é uma maneira de sangrar” (2016: 109). E de costurar a vida com fios de ferro, completa. Desse modo, escreve histórias de violência e sofrimento de mulheres e homens negros que nos levam para um nível de sentir que encontra a brutal desigualdade social inscrita na pele e na alma negra, numa medida maior, talvez,

⁸ Consideramos o já citado documento *Recomendações de práticas não medicalizantes para profissionais e serviços de educação e saúde*, produzido pelo Grupo de Trabalho Educação & Saúde do Fórum sobre a Medicalização da Educação e da Sociedade, um importante documento que organiza e inspira possibilidades e princípios de práticas não medicalizantes; destacamos que o material foi produzido em 2012, e de lá para cá, o FMES acumulou outras discussões.

traz ao leitor o acalento da vida agarrada que esperneia para se manter de pé... porque “A gente combinamos de não morrer” (*idem*: 99).

Qual o ponto de encontro entre esses episódios de insurgências com a rebeldia das crianças insurgentes na escola – cujos corpos se revitalizam na briga grande para não sucumbir ao silenciamento? Com bell hooks, nossa interrogação e desassossegos são aninhados. Encontramos uma inspiração para seguir defendendo a vida, na sua total particularidade. Cavando trincheiras. Olhando para a resistência como um direito do sujeito de criar a sua realidade, de encontrar a sua voz, de que “Ensinar de um jeito que respeite e proteja as almas de nossos alunos é essencial para criar condições necessárias para que o aprendizado possa começar do modo mais profundo e mais íntimo” (2017: 25). Eis, aí, as pistas no cotidiano da escola. Matéria prima para outro possível, para podermos falar a língua do Outro, olhar com pausa o importante e o banal (com a mesma consideração), e olhar de perspectivas diferentes. Para só assim e mais depois, criar novas condições e seguir a travessia. Pois “a vida significa muitas coisas: a casa sozinha, o desterro de cada um, o abismo no qual surgimos, a voz que é o fio mais débil para dar nó e, sobretudo, os olhos que se abrem e começam a desejar o que nunca viram” (SKLIAR, 2014: 98).

Precisamos de mais olhos desejosos de uma vida não medicalizante. Precisamos de gentes apostando, colocando relevo às presenças objetivadas nas respostas, e não às ausências do que o estudante deixou em branco. Em síntese, de sermos capazes de reparar e tocar o cheio contido no vazio. Acreditamos que nessa disputa por narrativas, na urgência da vida que necessita ser salva do aprisionamento dos rótulos, a luta é também uma luta política, na medida em que disputamos por outro modo de contar a história do estudante marcado pela queixa escolar. Disputamos por uma narrativa não medicalizante. Narrativa-travessia que pode vincular a criança a outro tipo de pertencimento, dentro e fora da escola. Porque “O mundo é salvo todos os dias por pequenos gestos. [...] O mundo é salvo por um olhar. Que envolve e afaga. Abarca. Resgata. Reconhece. Salva. Inclui” (BRUM, 2006: 22).

Sínteses [in]conclusas

Com essa pesquisa, acessamos um volume importante de estudos, numa perspectiva crítica – em que a criança é compreendida como um sujeito de direitos. E de encontro, disso, evidenciamos artigos que chamam atenção para a expansão e manutenção de uma racionalidade medicalizante; responsável por práticas e territórios que violam direitos da criança. Nessa linha, delineamos quatro pistas que se conectam e indicam uma compreensão possível sobre o que as pesquisas revelam: a medicalização nega as desigualdade sociais; a medicalização viola direitos e restringe a liberdade da criança; a medicalização produz sofrimento e exclusão da criança; e, na contramão, o debate crítico põe potência na defesa da vida e por uma racionalidade não medicalizante.

Em oposição à prática da medicalização, o cultivo de intervenções e espaços não medicalizantes, que abrigam o encontro, preconizam a intencionalidade no olhar para enxergar, a escuta atenta para ouvir as diferenças, a defesa de que há potência na aparente falta, a garantia da pausa e do respiro como princípio fundante da vida, os fragmentos, as descontinuidades, os rascunhos, as impermanências como dimensões constitutivas da existência – são alguns rastros que nos ocorre registrar –, para reparar práticas produtoras de tormentos, que incidem e tentam apagar vidas de grupos historicamente excluídos, e invisibilizados pela

medicalização. Sabemos que se trata de gestos mínimos de defesa e proteção da vida. Mas também sabemos que pode ser grande e revolucionário quando transposto para o espaço mais cotidiano, onde e como a vida se faz.

Com base nessas reflexões, esperamos contribuir criticamente com o debate sobre a medicalização da infância e da educação; com derivas que possam subsidiar estratégias públicas, de formação inicial e continuada aos profissionais da educação, de áreas afins, familiares, responsáveis e ativistas. Entendemos que as questões explicitadas seguem necessárias para garantir a efetivação de um projeto de sociedade, que apesar de amplamente estudado, se materializa em práticas tímidas e isoladas, e que insistem em nos dizer do desafio ainda a ser enfrentado contra a produção de verdades despotencializadoras sobre os sujeitos e seus corpos. Daí a importância de novas pesquisas que dialoguem com os temas e desafios compartilhados no decorrer deste estudo, uma vez que não superamos os equívocos apresentados por Maria Helena Souza Patto. Precisamos seguir nos interrogando sobre essa lacuna histórica! Interessa-nos as desleituradas para garantir outros modos de habitar a vida. Para isso, apostamos no caminho que se faz na luta e no aprimoramento coletivo. Com toda radicalidade e honestidade que o intento nos pede. Avante!

*Recebido em 30 de novembro de 2023.
Aprovado em 30 de dezembro de 2023.*

Referências

- BARROS, L.; KASTRUP, V. “Cartografar é acompanhar processos”. In: PASSOS, E.; KASTRUP, V.; ESCÓSSIA, L. (orgs.). *Pistas do método da cartografia: pesquisa-intervenção e produção de subjetividade*. Porto Alegre: Sulina, 2015. pp. 52-75.
- BELTRAME, R. L.; GESSER, M.; SOUZA, S. V. de. Diálogos sobre medicalização da infância e educação: uma revisão de literatura. *Psicologia em Estudo*, 24: 1-15, 2019.
- BENEDETTI, M. D. *et al.* Medicalização e educação: análise de processos de atendimento em queixa escolar. *Psicologia Escolar e Educacional*, 22 (1): 73-81, 2018.
- BRASIL. *Constituição da República Federativa do Brasil de 1988*. Brasil, 1988.
- BRASIL. *Estatuto da Criança e do Adolescente*. Brasil, [s.d.]. Brasília, 2019.
- BRUM, E. *A vida que ninguém vê*. Porto Alegre: Arquipélago Editorial, 2006.

CARVALHAL, T. L.; VIÉGAS, S. L. Educações e Direitos Humanos: reflexões transviadas e desmedicalizantes. *Anais Seminário Internacional A Educação Medicalizada*, 2019. pp. 634-44.

CHRISTOFARI, A. C.; FREITAS, C. R.; BAPTISTA, C. R. Medicalização dos Modos de Ser e de Aprender. *Educação & Realidade*, 40 (4): 1079-102, 2015.

COLLARES, C. A. L.; MOYSÉS, M. A. A. *Preconceitos no cotidiano escolar: ensino e medicalização*. São Paulo: Cortez, 1996.

COLLARES, C. A. L.; MOYSÉS, M. A. A. “Dislexia e TDAH: uma análise a partir da ciência médica”. In: PAULO, C. R.; ESCOLAR, G. I. Q. (orgs.). *Medicalização de crianças e adolescentes: conflitos silenciados pela redução de questões sociais a doença de indivíduos*. São Paulo: Casa do Psicólogo, 2010. p. 71–110.

CONSELHO REGIONAL DE PSICOLOGIA DE SÃO PAULO; GRUPO INTERINSTITUCIONAL QUEIXA ESCOLAR. *Medicalização de crianças e adolescentes: conflitos silenciados pela redução de questões sociais a doenças de indivíduos*. São Paulo: Casa do Psicólogo, 2010.

EVARISTO, C. *Olhos D’Água*. 1. ed. Rio de Janeiro: Pallas, 2016.

FÓRUM SOBRE MEDICALIZAÇÃO DA EDUCAÇÃO E DA SOCIEDADE. GRUPO DE TRABALHO EDUCAÇÃO & SAÚDE. *Recomendações de práticas não medicalizantes para profissionais e serviços de saúde e educação*. 2012.

FÓRUM SOBRE A MEDICALIZAÇÃO DA EDUCAÇÃO E DA SOCIEDADE. “Carta do IV Seminário Internacional A Educação Medicalizada: desver o mundo, perturbar os sentidos”. In: SEMINÁRIO SOBRE A EDUCAÇÃO MEDICALIZADA, 4, 2015, Salvador. *Anais... Fórum Sobre Medicalização da Educação e da Sociedade*, 2016.

FÓRUM SOBRE A MEDICALIZAÇÃO DA EDUCAÇÃO E DA SOCIEDADE. Manifesto Desmedicalizante e Interseccional: “existirmos, a que será que se destina?”. SEMINÁRIO SOBRE A EDUCAÇÃO MEDICALIZADA, 5, 2018, Salvador-BA. *Anais... Fórum Sobre Medicalização da Educação e da Sociedade*, 2019.

GAUDENZI, P.; ORTEGA, F. O estatuto da medicalização e as interpretações de Ivan Illich e Michel Foucault como ferramentas conceituais para o estudo da desmedicalização. *Interface: Comunicação, Saúde, Educação*, 16 (40): 21-34, 2012.

GUARIDO, R. “A biologização da vida e algumas implicações do discurso médico sobre a educação”. In: CONSELHO REGIONAL DE PSICOLOGIA DE SÃO PAULO; GRUPO INTERINSTITUCIONAL QUEIXA ESCOLAR (orgs.). *Medicalização de crianças e adolescentes: conflitos silenciados pela redução de questões sociais a doenças de indivíduos*. São Paulo: Casa do Psicólogo, 2010. pp. 27-39.

HOOKS, b. *Ensinando a transgredir: a educação como prática da liberdade*. 2. ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2017.

JESUS, C. M. *Quarto de despejo: diário de uma favelada*. 10. ed. São Paulo: Ática, 2014.

LEMONS, F. C. S. A medicalização da educação e da resistência no presente: Disciplina, biopolítica e segurança. *Psicologia Escolar e Educacional*, 18 (3): 485-492, 2014.

- MACHADO, A. M. Perdas e apostas na luta contra o silenciamento presente no processo de medicalização. *Revista Entreideias: educação, cultura e sociedade*, 3 (1): 111-123, 2014.
- MEIRA, M. E. M. Para uma crítica da medicalização na educação. *Psicologia Escolar e Educacional*, 16 (1): 135-42, 2012.
- MESSEDER NETO, H. S. Vamos brincar de (des)medicalização. *Práxis Educacional*, 15 (36): 224-244, 2019.
- OLIVEIRA, Elaine Cristina de; HARAYAMA, Rui Massato; VIÉGAS, Lygia de Sousa. Drogas e medicalização na escola: reflexões sobre um debate necessário. *Revista Teias*, 17 (45): 99-118, 2016.
- PASSOS, E.; BARROS, R. B. “Por uma política da narratividade”. In: PASSOS, E.; KASTRUP, V.; ESCOSSIA, L. (orgs.). *Pistas do método da cartografia: pesquisa-intervenção e produção de subjetividade*. Porto Alegre: Sulina, 2015. pp. 150-171.
- PASSOS, E.; KASTRUP, V.; ESCÓSSIA, L. “Apresentação”. In: PASSOS, E.; KASTRUP, V.; ESCÓSSIA, L. (orgs.). *Pistas do método da cartografia: pesquisa-intervenção e produção de subjetividade*. Porto Alegre: Sulina, 2015. pp. 7-16.
- PATTO, M. H. S. “O Estatuto da Criança e do Adolescente e o Compromisso do Psicólogo”. In: PATTO, M. H. S. (org.). *Exercícios de Indignação: escritos de educação e psicologia*. São Paulo: Casa do Psicólogo, 2010. pp. 88-94.
- PATTO, M. H. S. *A Produção do Fracasso Escolar: histórias de submissão e rebeldia*. 4. ed. São Paulo: Intermeios, 2015.
- RIBEIRO, M. I.; VIÉGAS, L. DE S.; OLIVEIRA, E. C. DE. O diagnóstico de TDAH na perspectiva de estudantes com queixa escolar. *Práxis Educacional*, 15 (36): 178-201, 2019.
- ROSE, N. *A política da própria vida: biomedicina, poder e subjetividade no século XXI*. São Paulo: Paulus, 2013.
- SERRATI, C. S. M.; PERETTA, A. A. C. S. A arte pede passagem: em busca da desmedicalização da educação. *Práxis Educacional*, 15 (36): 202-23, 2019.
- SIGNOR, R. C. F.; BERBERIAN, A. P.; SANTANA, A. P. A medicalização da educação : implicações para a constituição do sujeito/aprendiz. *Educação e Pesquisa*, 43 (3): 743-63, 2017.
- SILVA, I. P. D.; BATISTA, C. G. Crianças agitadas/desatentas: modelos de explicação. *Pro-posições*, 31: 1-26, 2020.
- SILVA, Débora Maria da. *Existências impedidas: extermínio de vidas e subjetividades e formas de resistência* (Mesa-redonda). Salvador: V Seminário Internacional A educação Medicalizada, 2018. 1 vídeo (28h43min).
- SKLIAR, C. *O ensinar enquanto travessia: linguagens, leituras, escritas e alteridades para uma poética da educação*. Salvador: EDUFBA, 2014.
- SOUZA, B. P. *Orientação à queixa escolar*. São Paulo: Casa do Psicólogo, 2007.
- SOUZA, M. P. R. “Retornando à patologia para justificar a não aprendizagem escolar: a medicalização e o diagnóstico de transtorno de aprendizagem em tempos de neoliberalismo”. In: CONSELHO REGIONAL DE PSICOLOGIA DE SÃO PAULO; GRUPO INTERINSTITUCIONAL QUEIXA ESCOLAR (orgs.). *Medica-*

lização de crianças e adolescentes: conflitos silenciados pela redução de questões sociais a doenças de indivíduos. São Paulo: Casa do Psicólogo, 2010. p. 57–67.

SOUZA, Simone Vieira de. *O estudante (in)visível na queixa escolar visível: um estudo sobre a constituição do sujeito na trajetória escolar*. Tese (Doutorado) – Programa de Pós-graduação em Educação – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2013.

VIÉGAS, L. S. Direitos Humanos e políticas públicas medicalizantes de educação e saúde: uma análise crítica a partir da psicologia escolar e educacional. In: VIÉGAS, L. S. et al. (orgs.). *Medicalização da Educação e da Sociedade: Ciência ou Mito?* Salvador: EDUFBA, 2014, 121-140.

VIÉGAS, L. S.; FREIRE, E. S. “O debate sobre a medicalização na psicologia escolar e educacional em uma perspectiva crítica: aspectos históricos”. In: DANTAS, J. (org.). *A infância medicalizada: discursos, práticas e saberes para o enfrentamento da medicalização da vida*. São Paulo: Editora CRV, 2015a. pp. 103-122.

VIÉGAS, L. S.; HARAYAMA, R. M.; SOUZA, M. P. R. Apontamentos críticos sobre estigma e medicalização à luz da psicologia e da antropologia. *Ciência e Saúde Coletiva*, 20 (9): 2683-92, 2015b.

VIÉGAS, L. S. O atendimento à queixa escolar na educação pública baiana. *Revista Entreideias: educação, cultura e sociedade*, 5 (1): 57-75, 2016.

VIÉGAS, L. S. “Psicologia escolar e educacional no Brasil: a importância da auto-crítica”. In: OLTRAMARI, L. C.; FEITOSA, L. R. C.; GESSER, M. (orgs.). *Psicologia Escolar e educacional: processos educacionais e debates contemporâneos*. Florianópolis: Edições do Bosque, UFSC/CFH, 2020. pp. 14-32.

ACENO

REVISTA DE ANTROPOLOGIA DO CENTRO-OESTE
ISSN: 2358-5587

A Aceno recebe em
FLUXO CONTÍNUO,
artigos livres,
resenhas,
ensaios fotográficos,
dossiês (propostas).
Interessados em atuar como
pareceristas
podem realizar seus cadastros no site

Por uma corporalidade da escrita e do fazer etnográfico: a construção da subjetividade em terapias holísticas

Cristina Dias da Silva¹
Universidade Federal de Juiz de Fora

Resumo: A proposta do texto é discutir um conjunto de experiências terapêuticas e compreender as terapias holísticas como espaços sociais privilegiados para analisar percepções e narrativas sobre o sujeito como corporalidades *per se*. Ao correlacionar estados emocionais-intelectuais a estados físicos enquanto uma forma de linguagem articulada, busquei elaborar em termos etnográficos este processo de construção do sujeito. Assim, a noção de sujeito ou subjetividade se apresenta antes como um conjunto de habilidades e sensações a serem apreendidas, experimentadas e exercitadas do que como mera predisposição de sensibilidades inatas.

Palavras-chave: corporalidade; etnografia; práticas terapêuticas.

¹ Antropóloga e Professora Associada do Departamento de Ciências Sociais da Universidade Federal de Juiz de Fora (MG).

For a corporality of writing and ethnographic doing: the construction of subjectivity in holistic therapies

Abstract: The purpose of the text is to discuss a set of therapeutic experiences and understand holistic therapies as privileged social spaces to analyze perceptions and narratives about the subject as corporality itself. By correlating emotional-intellectual states to physical states as a form of articulated language, I sought to elaborate this process of construction of the subject in ethnographic terms. Thus, the notion of subject or subjectivity presents itself rather as a set of skills and sensations to be apprehended, experienced and exercised than as a mere predisposition of innate sensibilities.

Keywords: corporeality; ethnography; therapeutic practices.

Por una corporalidad de la escritura y el hacer etnográfico: la construcción de la subjetividad en las terapias holísticas

Resumen: El texto tiene como objetivo discutir un conjunto de experiencias terapéuticas y comprender las terapias holísticas como espacios sociales privilegiados para analizar percepciones y narrativas sobre el sujeto como corporalidades *per se*. Al correlacionar estados emocionales-intelectuales con estados físicos como una forma de lenguaje articulado, busqué elaborar este proceso de construcción del sujeto en términos etnográficos. Así, la noción de sujeto o subjetividad se presenta más como un conjunto de habilidades y sensaciones a ser aprehendidas, experimentadas y ejercitadas que como una mera predisposición de sensibilidades innatas.

Palabras clave: corporalidad; etnografía; prácticas terapéuticas.

A proposta deste artigo é discutir alguns aspectos de uma experiência terapêutica holística, a partir de uma antropologia do corpo e do sujeito, problematizando a categoria do sensorial e a produção de corporalidade(s) como subjetividade. Através deste percurso, no qual a experiência terapêutica se apresenta como etnografia, são discutidas possíveis elaborações culturais, históricas e filosóficas sobre a fabricação do corpo (corpo-sujeito) nas atuais terapias holísticas ocidentais.

Considerando que a experiência terapêutica necessariamente envolve uma primeira pessoa, o que não é algo estranho à tradição antropológica, mas se apresenta como uma interação face a face específica, proponho compreender os presentes dados etnográficos como parte do universo das terapias corporais e somáticas, cujos conteúdos são, até certo ponto, individualidades coletivamente compartilhadas e, logo, produzem sentidos que não são estritamente pessoais. Importa-nos aqui certa noção antropológica de subjetividade enquanto crítica cultural, isto é, enquanto “consciência cultural e historicamente específica” (ORTNER, 2007:380):

Por que é importante restaurar a questão da subjetividade à teoria social? Em parte, é claro que é importante porque é uma das dimensões principais da existência humana, e ignorá-la teoricamente é empobrecer o sentido de humano nas chamadas ciências humanas. (...) Vou começar com uma definição preliminar. Por subjetividade eu sempre vou me referir a uma consciência cultural e historicamente específica. Ao usar a palavra consciência eu não tenho a intenção de excluir várias dinâmicas inconscientes, como visto, por exemplo, no inconsciente freudiano ou no habitus bourdiano. Mas o que quero dizer é que subjetividade é sempre maior que estas coisas, e de duas maneiras. No nível individual, vou supor, com Giddens, que os atores sempre são no mínimo parcialmente “sujeitos cognoscentes”, que eles possuem algum grau de reflexividade sobre eles mesmos e seus desejos, e que eles possuem alguma “penetração” nos meios nos quais são formados por suas circunstâncias. Eles são, em resumo, conscientes no sentido psicológico convencional, algo que tem de ser enfatizado como um complemento, e não em substituição, à insistência de Bourdieu na inacessibilidade, para os atores, da lógica subjacente de suas práticas. No nível coletivo, uso a palavra consciência tal como é usada tanto por Marx como por Durkheim: como a sensibilidade coletiva de um conjunto de atores socialmente inter-relacionados. Consciência é, nesse sentido, sempre ambigualmente parte das subjetividades pessoais das pessoas e parte da cultura pública. (ORTNER, 2007: 380)

Para a autora, a questão da subjetividade nos remete a da consciência e esta, por sua vez, tem sempre algo de individual e de coletivo ao mesmo tempo. O olhar antropológico dirigido às terapias holísticas neste trabalho se aproxima deste referencial teórico. Por um lado, a experiência só pode ser vivida individualmente, mas por outro, a experiência só adquire sentido quando atinge uma sensibilidade coletiva, socialmente produzida e experimentada. Não há que se desfazer desta ambiguidade, mas há uma tentativa de capturá-la no processo da descrição etnográfica.

A título de exemplo desta questão, podemos citar alguns números recentes que emergem como indicadores das atuais condições de trabalho de pesquisadores e da explosão dos números destes profissionais que se automedicam, consumindo analgésicos e anti-inflamatórios cotidianamente. Em uma pesquisa recente realizada entre docentes da Universidade Federal de Mato Grosso, 95% dos docentes pesquisados afirmaram se automedicar com analgésicos, seguidos por 74% que afirmaram fazer uso de anti-inflamatórios por automedicação. Mais de 80% reclamam de frequentes dores de cabeça e as queixas por dores musculares somam quase metade (49%) dos respondentes (BATAIER *et al.*, 2017). Embora não tenha encontrado um estudo com amostragem nacional entre docentes do ensino superior, há um interessante estudo entre estudantes de pós-graduação no Brasil, baseado em um questionário com 2.907 pós-graduandos de todas as regiões brasileiras, que mostra índices significativos de transtornos mentais, sobretudo, ansiedade, percepção que abarca 74 % dos respondentes (COSTA e NEBEL, 2018), seguido por insônia (31%), depressão (25%) e crise nervosa (24%). Esses dados podem ajudar a compreender se e como as terapias holísticas têm potencial de agregar valor ao debate sobre a produção de corpos e subjetividades, considerando a realidade dos pesquisadores brasileiros na qual me incluo. Sem pretender balizar as reflexões deste artigo a partir de tais índices, creio que estes trabalhos permitem reforçar a pergunta que compõe o universo investigado: as terapias holísticas seriam possibilidades de construir novas percepções e narrativas sobre o sujeito, interagindo de maneira criativa com o já habitual e intenso consumo de medicamentos? Assim, a perspectiva seria menos a de julgar o consumo de medicamentos em si ou de torná-lo o problema de pesquisa (pois ele não é), e mais o de buscar compreender percursos que vão da alopatia às terapias holísticas e vice-versa, compondo repertórios para compreender a produção de corporalidades-subjetividades contemporâneas.

O trabalho de campo que será analisado neste artigo diz respeito a cinco meses, entre outubro de 2019 e fevereiro de 2020, no qual tive contato semanal com um método alternativo de terapia holística em Portugal (conhecido como Método Feldenkrais), por ocasião de um pós-doutorado que realizei em Lisboa². A consonância possível entre estes dois contextos nacionais será brevemente analisada a seguir. Contudo, o objetivo não foi comparar os dois países, mas identificar um ou dois pontos similares que me fizeram refletir sobre a fluidez deste universo como uma linguagem compartilhada na qual a noção de rede informal ou institucional se mostrou mais frequente e importante do que a de nacionalidade.

Breve contexto das terapias alternativas: observando redes em movimento

Algumas palavras são necessárias sobre o contexto contemporâneo das terapias alternativas, no qual os próprios terapeutas se colocam em perspectiva e aderem a uma prática autorreflexiva, nos fazendo pensar se não seriam os modos de subjetivação nas culturas da ‘nova era’ (MALUF, 2005, 2007). No caso apresentado os terapeutas consultados ou que fizeram parte do processo terapêutico da autora não estavam relacionados a nenhuma religiosidade específica no exercício de suas habilidades terapêuticas, mas usavam a noção de um sujeito espiritual ou

² O tema de meu pós-doutorado tinha como foco os estudos em antropologia do corpo e estava em busca de profissionais de saúde que pudessem me ajudar a participar do circuito de terapias alternativas na cidade. Após o início da pandemia de Covid-19, fiz sessões online com o Marcio, através das quais focamos nas narrativas oníricas e longas conversas sobre conceitos como corpo e subjetividade que faziam parte da sua experiência cotidiana como terapeuta.

espiritualizado de maneira ampla. Assim, se o sujeito é o centro do problema e de sua própria cura na “nova era”, nota-se que tal discurso se tornou evidente na minha experiência de campo: o próprio terapeuta adere a uma postura mais experimental e autorreflexiva, pondo-se em perspectiva através de suas próprias ambiguidades e dificuldades, recriando os limites da linguagem terapêutica. É assim que me proponho, neste texto, a compreender terapias holísticas. Nesse sentido, podemos ressaltar o relato que aparece na página do Instituto Feldenkrais Brasil³, no qual um dos fatores cruciais para o desenvolvimento do método foi o fato de seu autor ter sofrido uma lesão em um dos joelhos quando jovem. A ênfase reside em um evento comum da vida, e não em um acontecimento extraordinário individual. Ao contrário, privilegia-se o jogo de linguagem entre corpo, mente e alteridade, isto é, o foco seria o processo de interação como processo de criação, ou em termos usados pelos próprios terapeutas, na educação somática e na consciência pelo movimento. A concepção que aproxima este método das medicinas alternativas e complementares é a de que a relação terapêutica é capaz de recriar os limites do sujeito junto à (e, por vezes, apesar da) epistemologia biomédica.

Além da consulta ao site dedicado ao autor do método, participei de eventos virtuais, como palestras e entrevistas disponíveis nas redes sociais que uniam os profissionais falantes de português – sobretudo o *Facebook* e o *Instagram* possuem essa característica de permitir um espaço ao mesmo tempo interativo, educativo e de divulgação e se mostrou bastante relevante para complementar as informações oriundas das sessões terapêuticas semanais que serão o foco da análise mais adiante. Frequentei tanto no Brasil como em Portugal feiras de produtos e palestras sobre yoga, massagens terapêuticas, ayurveda, reich e outros métodos menos conhecidos, mas que faziam parte deste universo mais amplo associado às terapias holísticas em contextos ocidentais urbanos. Este processo de ambientação foi muito importante para compreender o que chamei ainda há pouco de fluidez: tratar-se-ia de um mercado/universo informal, onde as pessoas de distintas formações na área da saúde e das humanidades se encontram para trocar ideias, reforçar sentimentos de pertença e continuamente reivindicar um espaço para suas práticas (re)inventadas. Nesse sentido, não há um grupo específico a ser analisado, mas uma variedade de redes que se cruzam, através da qual podemos visualizar distintos níveis de envolvimento dos sujeitos (MAGNANI, 1999).

Há que se levar em consideração o sucesso das terapias corporais, a partir dos anos de 1980, no ocidente, enquanto crítica cultural à hegemonia psicanalítica nos anos de 1960 e 1970 (RUSSO, 1993). Por tais razões, a noção antropológica de sujeito/subjetividade conforma uma gama de recursos importantes para o argumento deste artigo, pois permite inserir a experiência terapêutica aqui analisada dentro de um universo de experiências e percepções acumuladas, e que apareceu muitas vezes no trabalho de campo sob o nome de consciência corporal, corpo sutil, corpo sensível, entre outros. Esta noção de corporalidade, inspirada nos movimentos intelectuais e terapêuticos anteriores, pode ser pensada como um conjunto de valores atrelados a corporalidades em permanente processo de criação, sendo esse mesmo o privilégio de um jogo de linguagem entre corpo e

³ Moshé Pinchas Feldenkrais (1904-1984) era de origem Ucrâniana-israelense, formado em engenharia e física, mas se tornou conhecido pela sua dedicação à área da reabilitação e consciência corporal. Na página do Instituto, temos uma breve apreciação de sua obra: “Feldenkrais escreveu cinco livros sobre o método. (...) Dirigiu, em vida, três formações de Educadores Somáticos Feldenkrais: uma em Tel Aviv, Israel (1969-1971), uma em São Francisco, Califórnia, EUA (1975-1978) e a última em Amherst, Massachusetts, EUA (1980-1983), na qual formou aproximadamente 300 novos educadores. A comunidade Feldenkrais conta com mais de 10.000 educadores em todo o mundo que utilizam o Método em diversas áreas do aprendizado humano e não humano”. Fonte: <https://feldenkraisbrasil.com.br/moshe-feldenkrais/>

sujeito. Cada ingestão de alimento, cada pequena dor de cabeça, torção de tornozelo ou incômodo estomacal tem potencial de ser re(criado) como experiência da pessoa, de natureza estrutural ou circunstancial. Tal (des)equilíbrio nem sempre é um mal em si mesmo, mas um processo de criação do corpo e da vida. O sistema de relevância (SCHUTZ, 1973) dos sujeitos passa a ser mais importante do que a classificação das dores e dos problemas.

No contexto português, os pesquisadores apontam uma situação na qual as terapias alternativas, lá conhecidas pela sigla MAC (Medicinas Alternativas e Complementares), vem passando por um processo de expansão ou de reemergência nos últimos anos, como sugerem Pegado (2017) e Pusseti (2016). Em particular, Pegado discorre longamente sobre as possibilidades e formas de reconstrução de práticas que nunca deixaram de existir, mas que teriam experimentado um processo de retração ao longo da institucionalização da biomedicina, também chamada de modernização das práticas médicas. A reemergência das terapias alternativas na contemporaneidade não ocorre de maneira uniforme e as tentativas para que sua validação se amplie são marcadas por várias frentes: em um nível basilar, estaria a própria rede de sociabilidade dos sujeitos. Em níveis mais reconhecidos, estariam aquelas práticas que oferecem cursos de formação e também aquelas que realizam atendimentos complementares em instituições de saúde públicas ou privadas. A autora alerta para o fato de que quanto maior a legitimidade social alcançada por certo método ou terapia maior a tendência de que esta dependa menos de redes de sociabilidade e possa ser acessada através das instituições de saúde. Este seria o caso citado da acupuntura e da medicina Ayurvédica na tese de doutoramento de Pegado (2017). Os terapeutas e suas redes associadas ao método de educação somática de Feldenkrais poderiam ser descritas com referência ao nível intermediário deste processo de legitimação. Existe um curso de formação em Portugal, com professores de origem não portuguesa, com duração de quatro anos, que fornece habilitação para atendimentos grupais, chamados de consciência através do movimento, ou atendimentos individuais, chamados de integração funcional. Nota-se que o método sobre o qual se debruça a experiência etnográfica do presente artigo não poderia ser descrito como consolidado no contexto de Portugal, sendo conhecido mais através de redes de sociabilidade específicas, em que circulam terapias alternativas oferecidas por diferentes profissionais da área da saúde. Em minha experiência, conheci uma médica que ministrava cursos e atendimentos com florais de Bach e, através desta, um fisioterapeuta que oferecia atendimentos individuais de integração funcional. Ambos participavam de redes em que se destacava a hibridização de suas formações em biomedicina, conjugada com formações na área de Humanas, complementares no exercício de suas profissões. Seguindo a autora:

O fenômeno da hibridização tem relevo especialmente nos casos de transposição para o ocidente de tradições terapêuticas oriundas de outros contextos – como a medicina ayurvédica da Índia, a medicina tradicional chinesa ou o shiatsu do Japão. Estudos sobre as mesmas terapias nos seus contextos de origem e em contextos para onde foram transpostas mostram como essa transposição gera adaptações aos valores vigentes nas sociedades receptoras. (PEGADO, 2017: 57)

Os terapeutas associados ao método de Feldenkrais parecem indexar a ideia de hibridização e a aplicam de forma similar à descrita acima, devido talvez a sua proximidade com as epistemologias holistas, já resultante de processos de hibridização anteriores, como o foi a própria invenção do método de RPG (Reeducação Postural Global) na fisioterapia, criado por Françoise Mezières entre os anos 1940 e 1950 do século XX na França (SILVA, 2016).

Mais do que o estabelecimento de diagnósticos, são as *consciências corporais* que adquirem estatuto de linguagem: deixam de ser meros eventos de um estado físico/mental e se transformam em categorias de análise dos próprios sujeitos em relação. Importante destacar que a noção de sensível/sensibilidade muito presente nos discursos dos terapeutas holistas será analisada tendo como referência o debate que Michelle Rosaldo (1984) faz em torno do conceito de emoções, sobretudo ao referi-lo especificamente à cultura e à produção de subjetividades que são circunstancialmente criadas e recriadas, nada tendo a ver com a exortação de verdades imanentes e/ou universais. O ato de estranhar os gestos, ações e experiências durante as sessões terapêuticas, portanto, remete ao compromisso antropológico basilar de levar o outro a sério, sem querer explicar ou exemplificar, mas enquanto um diálogo possível.

A noção de corporalidade, sabemos há muito, é um termo que abrange um debate específico na Antropologia, nascida de textos clássicos como os de Marcel Mauss (1968) e Hertz (1960), e atualizada nas teorias da prática dos anos de 1980, na qual a questão do corpo e da subjetividade se aprofundam no plano de um conjunto indissociável de práticas, valores e disposições corporais, podendo ser narradas como estruturas histórico-sociais (ELIAS, 1990; BOURDIEU, 2009; FOUCAULT, 1994) e, também, como um debate centrado na relação entre corpo e conhecimento (JACKSON, 1981; LOCK, 1993). Assim, a noção de corporalidade se orienta pela proposta antropológica de compreender que o corpo não é veículo, nem recipiente, nem mecanismo ou engrenagem, ele é um jogo de linguagem que possibilita experimentar a alteridade como processo de autocriação. Em outras palavras, se o corpo é uma construção social, cognitiva, física e cultural a um só tempo, então, a noção de corporalidade se torna mais adequada para nos remeter a este complexo de percepções e ações que os autores investigam: práticas, técnicas, símbolos e formas do corpo. O corpo deixa de ser um veículo de comunicação (verbal X não-verbal) para se tornar o próprio sujeito da cultura. Por isso, é tão comum que nos textos antropológicos seja quase impossível dissociar a noção de corpo da noção de pessoa, como já descrevera Leenhardt (1997).

No presente artigo, o uso de um diário de campo centrado na relação entre a pesquisadora e o terapeuta transformou-se em uma etnografia cujo sentido poderia avançar na direção de reflexões sobre um estilo de vida, de pertença à grupos sociais específicos, de gênero, geracionais (MALUF, 2005). Contudo, buscou-se dar ênfase em entender como algumas filosofias ocidentais (terapias holísticas, neste caso) tem atualizado o manejo da relação entre corpo e mente – para além da afirmação de sua indissociabilidade (CSORDAS, 1990). Estaríamos diante de uma linguagem que privilegia a articulação entre o dito e o sentido, evitando, contudo, o cunho universalista ou transcendente. O sensível aqui teria a característica da imanência do contexto, do cotidiano, daquilo que é negociável e que se desenvolve como jogo de linguagem.

Do ponto de vista teórico-metodológico, este artigo buscou conjugar autoria e interlocução, pensando que este recurso, de alguma maneira, já estava sendo gerido tanto nos debates sobre a relação de coautoria nos trabalhos antropológicos contemporâneos, como por exemplo a publicação conjunta entre Davi Kopenawa e Bruce Albert (2015) quanto no próprio trabalho de campo mais clássico, ao estilo da moderna antropologia de Malinowski (1976), em que o ato de se colocar em perspectiva íntegra o experimento teórico-etnográfico em distintas frentes de análise. Estaríamos, portanto, elaborando um aprofundamento desta conhecida relação entre autoria e interlocução. Não escapamos ao ponto essencial

destas reflexões antropológicas conhecidas ao alinhar uma narrativa em primeira pessoa a uma narrativa coletiva, na qual corporalidades e subjetividades são conceitos tributários da historicidade, da produção social e da crítica cultural.

Assim, a proposta do artigo é investir em certa expansão da observação participante: para além do olhar do antropólogo sobre algo ou alguém, buscar-se-ia uma participação sinestésica na qual a escuta participa (FORSEY, 2010), na qual o corpo da pesquisadora participa (PUSSETTI, 2016; SILVA, 2020), ou pelo menos esse é o caminho narrativo a ser construído: uma escrita etnográfica entendida como somatização (STOLLER, 1989). É sabido que as estratégias de trabalho de campo são variadas, e se mesclam de acordo com o tipo de trabalho a ser realizado. Se estamos diante de um grupo de cientistas, procuramos acompanhá-los em suas rotinas de laboratório cujas sensibilidades são peculiares àquele meio (como enxergar a cor de certos fluídos ou como detectar cheiros específicos, por exemplo). Se estamos diante de uma análise sobre um sistema de saúde, acompanhamos a rotina de profissionais de saúde em diferentes instituições em um caminhar constante por entre pessoas e documentos. Mas, se estamos diante de experiências cujo mote é a subjetividade, sendo constitutiva da experiência que se quer analisar, creio que podemos usar a narrativa pessoal como estratégia duplamente significativa para a produção social de sentidos e conceitos aqui discutidos. Até porque, as escolhas narrativas continuam acontecendo. Assim, a opção foi narrar a experiência de alguns meses tendo como referência o corpo, as sensações corporais, as conversas cotidianas, as leituras, a imaginação onírica, em vez de coletar dados através de entrevistas gravadas e/ou registro de conversas informais.

Durante a experiência terapêutica busquei abordar vários sintomas distintos, desde dores persistentes na coluna, passando por eventuais crises na região lombar e cervical, dores de cabeça, que evoluíam para enxaquecas pelo menos uma vez ao mês, além de dificuldades para dormir. Embora a experiência terapêutica pudesse ser descrita a partir de uma contextualização histórico-institucional, a opção foi por deixar a prática da terapia produzir os sentidos possíveis sobre este método, investindo na centralidade da etnografia para a descrição e análise da experiência. A análise não teve, ao longo do texto, nenhum caráter prescritivo, a não ser o de compor um conjunto maior de terapias holísticas. As terapias holísticas trabalham com a perspectiva de somatização dos problemas da vida cotidiana e traumas em doenças e males internos-externos. É o sujeito psicológico de que nos fala Favret-Saada (1977), aliada a uma perspectiva de que os males do sujeito sempre se manifestam corporalmente em algum nível. Tal corporalidade, entendida como linguagem, envolve tanto sintomas benéficos quanto maléficos: perceber a si mesmo é perceber seu corpo e aprender a imaginá-lo como o elemento constitutivo da própria subjetividade. O corpo possuiria, nesta perspectiva própria às terapias holísticas, uma inteligibilidade que pode ser enunciada pelo próprio sujeito sem produzir uma dissociação entre fenômenos mentais e fenômenos físicos.

Tratar-se-ia, também, de refletir sobre práticas terapêuticas ocidentais que colocam em perspectiva a integralidade ou a unidade da díade corpo-mente (DUARTE, 2003). São movimentos culturais que possuem em comum certa crítica ao sujeito cartesiano, uma vez que o pensamento não está localizado na mente e não é uma simples representação mental⁴, ao menos, não o tempo todo. O pensamento se constitui em ações significativas, algo que os profissionais chamam de

⁴ Para uma crítica consistente ao conjunto de filosofias ocidentais que inspiraram a noção de neutralidade científica ver especialmente o artigo de Paul Rabinow (2016).

“consciência pelo movimento”, mas também algo que os praticantes de Yoga poderiam chamar de “ásanas”, posições corporais com profundo significado e potencial de transformação, ou o que os praticantes de meditação chamariam de “nirvana”, a aquisição de uma consciência superior, alcançada através da manutenção de posturas corporais e exercícios respiratórios. Considera-se, assim, que a emergência de um sujeito nas culturas da “nova era”, como discorre Maluf (2005 e 2007), só faz sentido em um movimento teórico de contestação das estruturas do corpo como estruturas que nos individualizam.

Deste modo, podemos equacionar as experiências individuais de maneira abrangente, pois o seu entendimento pleno depende do estabelecimento da produção de sentidos compartilhados, que se vão construindo na medida de um diálogo. Tal diálogo pode se expandir indefinidamente por meio de algumas convenções socialmente dadas, como, por exemplo, uma noção geral de corpo somático (aquele na qual a mente e o corpo são indissociáveis) e, certa noção de diálogo terapêutico (no qual há um eu e um outro em relação). Mas sempre há um interstício no qual as convenções sociais se esgotam e são continuamente desafiadas a se expandir. É um exercício de imaginação antropológica, portanto, que conduz também tais experiências terapêuticas.

As terapias do tipo holísticas jamais estiveram atreladas a um processo intelectual *stricto sensu*. Assim, a percepção do outro passa por uma equiparação de coexistências com a qual nos identificamos e cuja corporalidade expressa seu caráter paradoxalmente universal e particular. O corpo, na educação somática, seria pensado a partir da sua condição paradoxal, de ser universal e particular, de ser verbal e não-verbal, absorvendo as dicotomias do individualismo ocidental moderno em uma nova síntese possível. É nesse ínterim que os sentidos da cura se produzem, e é por esse caminho que procurarei descrever tal universo. Tratar-se-ia de um tipo de holismo que surge no ocidente como crítica histórica à noção de corpo-indivíduo, conforme os autores citados acima pontuaram em seus trabalhos de pesquisa.

A seguir, apresento uma análise baseada nas observações realizadas antes e depois de sessões de terapia holística. Os diários de campo produzidos neste período estão repletos de descrições que buscam lançar luz sobre a experiência terapêutica e a construção da corporalidade como um conjunto de movimentos físico-mentais.

O trabalho de campo como experiência terapêutica: corporalidades e linguagem

A experiência com a proposta de terapia baseada em Feldenkrais começou com uma conversa em uma cafeteria de Lisboa, local conhecido pelo sugestivo nome *The Therapist*. O objetivo do estabelecimento era unir oferta de comidas saudáveis, como sucos, chás e alimentos artesanais, com terapias holísticas como Reiki, aulas de yoga, e, assim como viria a descobrir, o método de educação somática, entre outros. O terapeuta Marcio⁵, além de fisioterapeuta e mestre em Antropologia, também era um doutorando em Filosofia, que estava a se especializar no método através de sua tese, além de possuir formação pelo método através de seu Instituto. Fazia atendimentos em uma das lojas *The Therapist* – em um consultório nos fundos. Nesta primeira conversa apresentei meus interesses como pesquisadora em experimentar o método.

⁵ Nome fictício.

Dialogando inicialmente com a RPG (Reeducação Postural Global), o método parece propor uma expansão da ideia mais tradicional de fisioterapia e mesmo de RPG, e opera de forma parecida com outros métodos próximos das terapias mente-corpo (RUSSO, 1993; SILVA, 2016). O método pode ser mais bem entendido se usarmos a noção da educação somática: aquela que se incorpora, que questiona os modos e as formas do *embodiment* (CSORDAS, 1990), e pretende usar tal perspectiva a fim de produzir mudanças em seus interlocutores de maneira “sutil e contínua”. A tomada de consciência proposta não é verbal, mas vivida através de movimentos e toques.

As consultas valorizavam a experiência pessoal por meio da contemplação das sensações corporais e das percepções sobre o corpo do próprio Marcio em relação ao corpo do outro, performando uma interlocução nestes termos. Assim, fui chamada a olhar o ambiente, fixar o olhar, observar ao redor, fazer movimentos ínfimos. Sem palavras ou análises verbais, a sugestão de que ali se viviam emoções importantes bastava para que o processo terapêutico se iniciasse, ou seja, a desestabilização em torno de algo novo.

Tive alguns pesadelos na primeira semana de terapia. Sonhei com uma tia, médica homeopata. Ela havia perdido uma de suas mãos. A bizarrice da situação me fez acordar angustiada. A sensação de estranhamento foi usada na sessão de terapia para pensar em movimentos com as minhas próprias mãos. Movimentei a mão de um lado para o outro, ora olhando para ela, ora olhando em volta, enquanto a movimentava. O objetivo era simplesmente colocar as mãos em perspectiva. Este é um exemplo de como os sonhos começaram a ser incorporados nas sessões. Não apenas como um simbolismo a ser verbalizado, mas como uma relação direta com o corpo.

Nos dias seguintes, sofri um pequeno corte na boca, algo inesperado. Isto me deu uma sensação de desconforto e incômodo. Sentia o olhar das pessoas para a minha boca, o que novamente teve efeitos na terapia recém iniciada. Na sessão seguinte, os olhos e o olhar se tornaram a referência e para mim este era um tema bastante provocativo: quais seriam os possíveis efeitos de remanejar o meu próprio olhar? Isso me lembrava que uma das máximas antropológicas é justamente o olhar, e que por mais que falemos de ouvir e escrever, como o faz Cardoso de Oliveira (2000), descrevemos a Antropologia como um olhar, o olhar antropológico. Marcio, neste dia, chamou atenção para uma variação linguística em torno da palavra perceber: no Brasil significa olhar ou notar e em Portugal significa escutar ou entender. Achei interessante esta diferença como um caso de variação linguística do tipo sinestésica, pois enuncia uma troca de sensações em que olhar e ouvir poderiam ser um mesmo e único sentido, sendo difícil pontuar grandes distinções entre os dois. Afinal, eu te vejo, eu te escuto ou eu me vejo, eu me escuto, seriam – para o reino das terapias somáticas – elementos conjugados e indissociáveis.

Nesse sentido, a contribuição da antropologia produzida por Paul Stoller (1989, 1997), deve ser destacada. O autor rememora o contexto histórico europeu através do qual o olhar ganhou destaque na forma de descrever a apreensão do mundo nas filosofias ocidentais a partir do século XVIII. Em sua experiência de campo entre os Songhay da Nigéria é nítida a dificuldade de manter um diálogo meramente baseado nesta representação mental do olhar. A corporalidade de cheiros e sensibilidades corporais se interpunha aos processos de construção da vida cotidiana em seu trabalho de campo. Assim, em vez de pensar nos sonhos como material de uma linguagem do inconsciente psicológico, gostaria de tomar emprestada a perspectiva de Stoller para sugerir que a narrativa onírica esteve

integrada a uma experiência social mais ampla, típica de formas coletivas de percepção da relação entre mente e corpo no Ocidente, e que tem nas terapias holísticas um espaço histórico e socialmente produzido para exortação da produção de sons, cheiros e memórias. Tais sensações corporais podem ser lidas na chave de movimentos como os que Jane Russo começou a investigar nos anos 1980, uma forma de crítica aos ímpetus psicanalíticos, uma nova forma de construir as já tão conhecidas oposições entre mente e corpo, como disse na introdução deste artigo, mas cuja ênfase tá em fazer o corpo se projetar contra a palavra.

Com efeito, após as sessões iniciais, comecei a produzir lembranças de meus sonhos com frequência quase diária. Alguns transmitiam sentimentos específicos como angústia, apreensão e remetiam à sensação de incômodo que as terapias costumam provocar: uma lontra me mordida em alto-mar, e embora eu não pudesse vê-la, podia ver os furos que ela deixava no meu braço. Depois, sonhei com fios enormes de bigode, esparsos, que eu tentava retirar ao mesmo tempo em que me causava estranhamento e abjeção. Estes sonhos se desenvolviam como um método de conversação durante as sessões. Além destes, sonhava frequentemente com caminhadas e andanças, com visitas a lugares distantes, encontrava pessoas com quem me comunicava silenciosamente e que me acompanhavam sem nenhum motivo aparente. Aprendi, neste processo de lembrar diariamente dos sonhos, que era possível mudar a direção dos pensamentos, isto é, interromper pesadelos desagradáveis mudando a posição do corpo, assim como era possível alongar sonhos agradáveis permanecendo imóvel por mais algum tempo. Este estado de semiconsciência parecia ser o objetivo das terapias somáticas como a que eu me propunha vivenciar na pesquisa de campo.

Os sonhos, em suma, iam e voltavam em nossas conversas como lembranças de uma experiência sensorial, de uma memória vivida – borrando as fronteiras entre real e simbólico e da própria percepção entre racional e não racional, corpo físico e corpo sensível. Marcio, por exemplo, retornou ao meu sonho com a mão da minha tia médica e o reinterpreto como um pedido de ajuda, como quem pede, no dito popular, uma mãozinha. Achei particularmente interessante enfatizar o deslocamento interpretativo em relação às mãos de quem se falava ou se sonhava. Em um primeiro momento, o trabalho esteve focado nas minhas próprias mãos, mas então, Marcio interpretou que a mão sonhada podia ser a dele, a mão do terapeuta, de alguém que presta cuidados. Assim, a confusão em torno da autoria das mãos ou de quem era o sujeito sobre o qual se falava teve impacto significativo na configuração da ideia de uma corporalidade que se orienta pela alteridade, e não pelo aspecto de um sujeito psicológico centrado em si mesmo.

Em outra sessão, comentei que meu ombro direito doía. O ombro, segundo conversamos, revelaria uma possível dificuldade de se expressar ou de expressar algum incômodo pessoal. Relatei, neste dia, dois sonhos do tipo que se repetem: um se resume a tentar gritar e não conseguir e o outro seria o de tentar correr e sentir as pernas pesadas, algo que se assemelha à agonia de sentir o ombro doer a cada movimento incauto do braço, enfim, um sentimento de angústia. Em consonância a isto, relacionei o ombro com a dificuldade para receber críticas ou elogios – algo que se conectava diretamente aos acontecimentos daquela semana. Durante a sessão, Marcio fez um trabalho com meu ombro, em que apenas balançava meu corpo suavemente. Depois girou minha mão de um lado para o outro, mostrando a posição do ombro conectado ao movimento de giro da mão. Assim, em vez de buscar abordar o ombro em si, o movimento de balanço no meu corpo e, depois, o giro da mão produziu uma abordagem na qual os movimentos em torno do ombro eram mais importantes do que o ombro em si.

A consciência pelo movimento, como diziam os terapeutas baseados em Feldenkrais, implicava perceber o ombro não como um arremedo de músculos e ossos, mas como uma conexão, um meio de comunicação a ser restabelecido com o restante do corpo, com os acontecimentos da vida cotidiana e sua “ressonância físico-mental” e com as alteridades que nos constituem. A terapia parecia performar o caminho do holismo conforme a síntese mencionada na introdução deste artigo: o corpo seria uma instância inteligível em si, e não apenas um receptáculo ou veículo das emoções.

Tal digressão sobre dores e movimentos me parecia como um jogo de linguagem que cria e recria o próprio mundo do sujeito (WITTGENSTEIN, 2005). Este ponto das sessões terapêuticas foi particularmente produtivo para pensar questões mais amplas, cujo teor remete ao problema teórico-metodológico do trabalho de campo: jamais conseguimos dissociar o pensamento (conteúdo racionalizado) das emoções (percepções e sensações) no processo interativo (ROSALDO, 1984; LUTZ e WHITE, 1986; LUTZ e ABU-LUGHOD, 1990), pois ao produzirmos linguagem, criamos os próprios limites do mundo do sujeito. Tais autores, quando associados, no levam a sugerir que a relação terapêutica dos tipos a que me dedicar estudar para a pesquisa de pós-doutorado reencena o jogo de linguagem, da criação e dos limites do mundo do sujeito, permitindo visualizar os pensamentos como emoções e vice-versa. Nesse sentido, consideramos que todo processo interativo seria um processo criativo, que reinaugura os limites do mundo de cada sujeito e daí resulta sua eficácia, no próprio jogo de linguagem que se estabelece.

Em uma das minhas últimas experiências oníricas ao final do trabalho de campo, sonhei que estava em um labirinto de ruas. Havia alguém que saía comigo de um restaurante, levando uma bandeja com um prato de comida. Depois de percorrermos muitas ruas, dei-me conta de que eu havia esquecido a minha bandeja. Dei meia volta e comecei a procurar pelo restaurante. Era noite. Havia gente circulando, luzes piscando. Barulho de conversa. Eu fui intuitivamente buscando a rua certa. Nunca havia passado ali antes. Em certo momento vi uma ruela e intuí que era um atalho. Deparei-me do outro lado com a rua do restaurante. Entrei e rapidamente sorri para o atendente, que sabia porque eu havia retornado. Peguei minha bandeja e saí. O sonho acabou. Embora parecesse um sonho banal, eu lembrou dele de maneira insistente. Imaginei que ele poderia oferecer uma síntese da minha experiência de campo. Era um sonho sobre a possibilidade de resolver enigmas de maneira intuitiva, nos limites da comunicação verbal e não verbal, um labirinto que simboliza o jogo de linguagem na qual a semelhança e a diferença se encontram. O caminho que eu faço ao sair do restaurante pela primeira vez é acompanhada por alguém, mas o retorno, na fase ‘labirinto’, é solitário. Em certo sentido, este trabalho de campo focado em sessões terapêuticas era como estar em um labirinto cujo desafio não era sair, mas percebê-lo como a metáfora do processo criativo individual e coletivo ao mesmo tempo.

Considerações finais

O desafio de narrar certo conjunto de experiências terapêuticas esteve centrada na construção de uma linguagem permeável às sensações e ao corpo. A noção de corporalidade partiu de uma compreensão teórica (MAUSS, 2003; JACKSON, 1981; LOCK, 1993; MALUF, 2002), na qual o processo de construção dos sentidos e sentimentos contrastam com a perspectiva universalista, (virtual-

mente) impermeável aos contextos. Se o corpo deve ser entendido como linguagem (e conhecimento), logo, a noção de “corporalidade(s)” foi uma tentativa de incorporar a este debate teórico um fazer etnográfico, mantendo o foco no desenrolar da própria interlocução. Por isso, busquei dar sentido a um conjunto de pensamentos e emoções a que denominei experiência terapêutica, vinculando o contexto sociocultural crítico às noções de corpo e pessoa na contemporaneidade (as terapias alternativas ou holísticas) às percepções e transformações vividas durante o trabalho de campo. Tal experiência, ao articular as dimensões do inteligível e do sensível, permitiu apontar para uma faceta das filosofias terapêuticas holísticas como vividas no ocidente: a comunicação não verbal, a linguagem onírica, a centralidade do corpo como linguagem e o processo criativo.

Assim, o objetivo que se procurou cumprir ao longo do texto foi o de relacionar estados emocionais-intelectuais a estados físicos, enquanto uma forma de linguagem articulada e explicitada por valores associados ao universo das terapias alternativas/holísticas. A noção de corporalidade foi apresentada, em detrimento da noção biomédica de corpo, como um conjunto de habilidades passíveis de serem apreendidas, experimentadas e rememoradas.

Em vez de pensar tais terapias a partir da predisposição de sujeitos “sensíveis”, o percurso etnográfico permitiu reconhecer o corpo como um conjunto de movimentos que apontam para um duplo significado. Por um lado, esta noção nos remete ao fato de que haveria uma linguagem para, sobre e com o corpo sendo agenciada pelos sujeitos participantes, essa linguagem se aproximaria das noções de gramática corporal, em detrimento a um eixo mental na qual o corpo não criaria, apenas reproduziria. Não estaríamos, entretanto, diante de um enredo universalista de corpo transcendental e espiritualizado, como apontado pelos sujeitos da chamada “nova era”?

Por outro lado, é preciso reconhecer que o tipo de sensibilidade articulada por essa linguagem não era percebido ou descrito pelos meus interlocutores como algo inato, mas pensado como parte de um processo de aprendizado e troca, com ênfase na troca como processo criativo. Por tais razões, as noções universalistas de corpo estariam sendo questionadas por tais terapias, pois nem o corpo admitiria uma abordagem descontextualizada e a-histórica e nem a sensibilidade era concebida como instinto/ou transcendência. As sensibilidades eram treinadas em jogos de sociabilidade específicos.

Como se notou ao longo do texto, a experiência de campo não se deteve a qualquer diagnóstico, mas se tornou elucidativa enquanto um conjunto de relações terapêuticas. Para além da presença *versus* ausência de doenças; é possível, nesse contexto, estar doente e são ao mesmo tempo. O sentimento de cura ou de curar-se se desprende de um aspecto diagnosticável e se torna um processo negociável, no qual a dimensão do fazer cotidiano é o que define suas margens, seus limites e possibilidades.

As mudanças percebidas e vividas foram relatadas em uma produção escrita cotidiana sobre as sessões terapêuticas, através das quais certa noção de corporalidade ganhou sentido como categoria nativa. Assim, ao mesmo tempo em que se pôs em evidência a forma de coleta de dados, produziu-se uma análise de certa prática terapêutica, a um só tempo experiência individual, por sua referência autoral, e coletiva, por sua dinâmica compartilhada e reconhecida, própria das terapias holísticas contemporâneas. A metodologia terapêutica que foi parcialmente apresentada não ocorreu por uma narrativa sobre a história de vida de seu inventor ou do terapeuta que conduziu o processo, mas se desvelou no cotidiano das situações vividas durante a experiência terapêutica.

Por fim, espera-se ter contribuído para enriquecer o debate teórico-metodológico sobre o processo de produção de dados na antropologia para além da dicotomia pesquisador x pesquisados (observação participante X participação observante). Ao retomar a observação participante nos termos aqui delineados, a proposta buscou compreender o pesquisador como um sujeito que se observa através da participação, e não apenas aquele que observa os outros ou participa da vida dos outros e cuja perspectiva, portanto, tenderia sempre a colocar em oposição um eu, pesquisador, e um outro, pesquisado.

*Recebido em 8 de março de 2023.
Aprovado em 30 de agosto de 2023.*

Referências

- BATAIER, Vanessa S.; PEGORETE, Thayla R.; LAWALL, Paula Z. M.; CAVALCANTI, Pacífica P. Automedicação entre docentes de nível superior. *Revista Enfermagem Atual*, 81 (19): 11-18, 2017.
- BOURDIEU, Pierre. *O senso prático*. Petrópolis: Editora Vozes, 2009.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. “O trabalho do antropólogo: olhar, ouvir, escrever”. In: *O trabalho do antropólogo*. São Paulo: Unesp/paralelo 15, 2000. pp. 17-36.
- COSTA, Everton; NEBEL, Letícia. O quanto vale a dor? Estudo sobre a saúde mental de estudantes de pós-graduação no Brasil. *Polis*, 17 (50): 207-227, 2018.
- CSORDAS, Thomas. Embodiment as a Paradigm for Anthropology. *Ethos*, 18 (1): 5-47, 1990.
- DUARTE, Luiz. F. D. Indivíduo e pessoa na experiência da saúde e da doença. *Ciência & Saúde Coletiva* (8): 173-183, 2003.
- ELIAS, Norbert. *O Processo Civilizador I*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1990.
- FAVRET-SAADA, Jeanne. *Les mots, la mort, les sorts*. Paris: Gallimard, 1977.
- FORSEY, Martin. G. Ethnography as participant listening. *Ethnography*, 11 (4): 558-72, 2010.
- HERTZ, Robert. La prééminence de la main droite: étude sur la polarité religieuse. *Revue Philosophique*, 1 (LXVIII): 553-580, 1960.

- JACKSON, Michael. Knowledge of the Body. *Man*, 1 (18): 327-45, 1981.
- KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. *A queda do céu: Palavras de um xamã yanomami*. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.
- LEENHARDT, Maurice. *Do Kamo. La Persona Y El Mito En El Mundo Melanesio*. Barcelona: Ediciones Paidós, 1997.
- LOCK, Margaret. Cultivating the Body: Anthropology and Epistemologies of Bodily Practice and Knowledge. *Annual Review of Anthropology*, 22: 133-155, 1993.
- LUTZ, Catherine A.; ABU-LUGHOD, Lila (orgs.). *Language and the politics of emotion*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
- LUTZ, Catherine.; WHITE, George. M. The anthropology of emotions. *Annual Review of Anthropology*, 15 (1): 405-436, 1986.
- MAGNANI, José G. C. *Mystica urbe. Um estudo antropológico sobre o circuito neo-esotérico na metrópole*. São Paulo: Studio Nobel, 1999.
- MARTINS, Paulo H. As terapias alternativas e a libertação dos corpos. In: Carozzi, M.J. (org.). *A Nova Era no Mercosul*. Petrópolis: Vozes, 1999. pp. 80-105.
- MALUF, Sonia W. Corpo e corporalidade nas culturas contemporâneas: abordagens antropológicas. *Esboços*, 9 (9): 87-101, 2002.
- MALUF, Sonia W. Mitos coletivos, narrativas pessoais: cura ritual, trabalho terapêutico e emergência do sujeito nas culturas da "Nova Era". *Mana*, 11 (2): 499-528, 2005.
- MALUF, Sonia W. Da mente ao corpo: a centralidade do corpo nas culturas da nova era. *Ilha, Revista de Antropologia*, 7 (1-2): 147-161, 2007.
- MAUSS, Marcel. *Les techniques du corps. Sociologie et anthropologie*. Paris: Les Presses universitaires de France, 1968.
- MAUSS, Marcel. *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: CosacNaify, 2003.
- MALINOWSKI, Bronislaw. *Argonautas do Pacífico Ocidental*. São Paulo: Abril Cultural, 1976.
- ORTNER, Sherry B. Subjetividade e crítica cultural. *Horizontes Antropológicos*, 13 (28): 375-405, 2007.
- PEGADO, Elsa. *O Recurso às Medicinas Complementares e Alternativas: padrões sociais e trajetórias terapêuticas*. 323 f. Tese (Doutorado em Sociologia). Escola de Sociologia e Políticas Públicas, Instituto Universitário de Lisboa, Lisboa, 2017.
- PUSSETTI, Kiara. Quando o campo são emoções e sentidos. Apontamentos de etnografia sensorial. In: Martins H.; Mendes, P. (Orgs.), *Trabalho de campo: envolvimento e experiências em Antropologia*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2016. pp 39-56.
- RABINOW, Paul. As representações são fatos sociais: modernidade e pós-modernidade na Antropologia. In: CLIFFORD, J. e MARCUS, G. *A Escrita da Cultura. Poética e política da etnografia*. Rio de Janeiro: EdUERJ/Papéis Selvagens, 2016. pp. 323-358.

ROSALDO, Michelle Z. *Toward an anthropology of self and feeling*. In: SCHWEDER, R.; LEVINE, R. (orgs.). *Culture Theory: Essays in Mind, Self, and Emotion*. Cambridge: Cambridge University Press, 1984. pp. 137-157.

RUSSO, Jane. *O corpo contra a palavra: as terapias corporais no campo psicológico dos anos 80*. Rio de Janeiro: EdUFRJ, 1993.

SCHUTZ, Alfred. *Fenomenologia e relações sociais*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1979.

SILVA, Cristina Dias. A escuta participante e a noção de imponderável revisitada. *Teoria e Cultura*, 15 (1): 11-23, 2020.

SILVA, Cristina Dias. *Viver em primeira pessoa: uma etnografia sobre humanização e técnicas do corpo*. Curitiba: CRV editora, 2016.

STOLLER, Paul. *The Taste of Ethnographic Things: The Senses in Anthropology*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1989.

STOLLER, Paul. *Sensuous Scholarship*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1997.

WITTGENSTEIN, Ludwig. *Investigações filosóficas*. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora universitária São Francisco, 2005.

No auditório com Georges Canguilhem: o que é a Psicologia?

*Janáina Madeira Brito*¹
*Maria Elizabeth Barros de Barros*²
Universidade Federal do Espírito Santo

Resumo: o artigo apresenta um debate feito por Georges Canguilhem no ensaio *O que é a Psicologia?* quando indica a (im) possibilidade de uma unificação entre psicologias que carregam diferentes ideias de homem, de formação, de cognição, desenvolvimento, saúde, socialização... Dirige-se para um debate sobre as particularidades da Psicologia como um campo epistêmico autônomo. O argumento foi encontrar no autor uma oportunidade para uma política da lembrança, que já se sabe perene. Traz essa clássica obra de Georges Canguilhem reconhecendo que a lembrança de um texto e o labor que imprime é ato de resistência numa sociedade que subtrai, sob o efeito da educação de massa, as chances de arriscar, fracassar, experimentar projetos onde a imaginação comparece em força. O artigo exercita ressonâncias imprevisíveis do evento passado, no hoje, marcado de aberturas.

Palavras-chave: Psicologia; Georges Canguilhem; gesto rememorativo.

¹ Psicóloga, psicanalista, pós-doutoranda no Programa de Pós-graduação em Psicologia Institucional (PPGPSI-UFES) com apoio da Fundação de Amparo à Pesquisa do Espírito Santo (FAPES).

² Psicóloga, professora titular do Departamento de Psicologia e dos Programas de Psicologia Institucional e de Educação da Universidade Federal do Espírito Santo.

In the auditorium with Georges Canguilhem: what is Psychology?

Abstract: the article presents a debate made by Georges Canguilhem in the essay What is Psychology? when he indicates the (im) possibility of a unification among psychologies that carry different ideas of man, formation, cognition, development, health, socialization... It addresses a debate about the particularities of Psychology as an autonomous epistemic field. The argument was to find in the author an opportunity for a politics of remembrance, which is already known to be perennial. It brings back this classic work by Georges Canguilhem, recognizing that the remembrance of a text and the labor it imprints is an act of resistance in a society that subtracts, under the effect of mass education, the chances to risk, to fail, to experiment projects where imagination appears in force. The article exercises unpredictable resonances of the past event in today, marked by openings.

Keywords: Psychology; Georges Canguilhem; remembrance gesture.

En el auditorio con Georges Canguilhem: ¿qué es la Psicología?

Resumen: el artículo presenta un debate realizado por Georges Canguilhem en el ensayo ¿Qué es la Psicología? cuando indica la (im) posibilidad de una unificación entre psicologías que portan diferentes ideas de hombre, formación, cognición, desarrollo, salud, socialización... Avanza hacia un debate sobre las particularidades de la Psicología como campo epistémico autónomo. El argumento fue encontrar en el autor una oportunidad para una política del recuerdo, que ya se sabe perenne. Recupera este trabajo clásico de Georges Canguilhem, reconociendo que el recuerdo de un texto y de la obra que imprime es un acto de resistencia en una sociedad que sustrae, bajo el efecto de la educación de masas, las oportunidades de arriesgar, de fracasar, de experimentar proyectos donde la imaginación aparece con fuerza. El artículo ejerce resonancias imprevisibles del acontecimiento pasado en el hoy, marcado por aperturas.

Palabras clave: Psicología; Georges Canguilhem; gesto del recuerdo.

Há não muito tempo foi publicado um conjunto de estudos de história e filosofia das ciências trazendo um ensaio denominado O que é a Psicologia? – O texto resulta de uma fala realizada em 1956 onde Georges Canguilhem (1904-1995) trabalha o campo psicológico e tipifica as linhas estruturantes da ciência no debate acadêmico à época. A conferência do autor francês traz questões não saturadas para essa jovem disciplina das ciências humanas, nos coloca diante da sua fundação enquanto ciência autônoma e possibilita uma aproximação para repensar os eixos de saber-poder da tradição europeia moderna (GAGUILHEM, 2012).

O leitor na atualidade pode percorrer as vicissitudes históricas dos discursos psicológicos, ampliar este inacabado campo problemático, se valendo da diversidade de políticas de produção de conhecimento que constituem a Psicologia. Através do presente artigo, exercitamos construir uma política de memória no encontro com a Conferência de Canguilhem por meio da prática narrativa. Metodologicamente, trabalhamos o gesto rememorativo e a escrita-fragmento a fim de nuançar importantes questões teóricas invocadas pelo contemporâneo, com o apoio da filosofia, das cenas do cotidiano e de imagens capazes de interpelar politicamente a Psicologia de nosso tempo (BENJAMIN, 2004a, 2004a, 2004b; MATOS, 2010, 2007; AGAMBEN, 2007; GAGNEBIN, 2009, 2007; LARROSA, 2015; LOWY, 2005).

São complexas as problemáticas ético-políticas (e clínico-estéticas) na formação em Psicologia na atualidade brasileira. A presente política de escrita aposta que os encontros – inclusive o encontro com um texto clássico e histórico – podem indicar caminhos reflexivos na consolidação desta ciência e no fortalecimento da profissão. Considerando que, no contemporâneo, estamos diante de questões candentes, podendo pôr em análise (em plurais vias) as diferentes racionalidades coloniais que precisam ser abaladas junto aos lugares canônicos que as nutrem. Continuamos a construir uma Psicologia atenta, democrática, inclusiva... anti-totalitária e antifascista.

Espera-se que o presente artigo possa contribuir para a imaginação do leitor nesta direção, dar conta de que a vida quando não mantém sua promessa, dá-se mais. E neste veio, é que podemos nos inscrever, na fresta de luz cotidiana, criar as saídas singulares.

O Auditório (e outras distopias imaginadas)

A manhã estava ensolarada, e os corredores se insinuavam apertados na erótica dos encontros. Eles constituíam o espaço indiviso para a passagem dos corpos em movimento, o preparativo do trabalho desta escrita, neste caso, assumindo a Eingendeiken (GAGNEBIN, 2007) como urgência ética. A mesma que busca a dimensão coletiva e atuante da memória: ao rememorar, recompor, restaurar um trabalho feito na encruzilhada da atenção com a política de dizibilidade que se agita ali, nas imagens periféricas, com as topologias marginais e uma política de escrita nas pesquisas (BRITO e BARROS, 2021).

Este é o recurso discursivo de nossa imaginação de “fii de terra”, os filhos de terra como chamados na Umbanda brasileira. Imaginação tingida pelas forças do tempo e das existências. Um tipo de felicidade fugidia por termos podido entrar na conversa do passado, e nestes termos não configurará a idolatria do fato, não se trata de um passado essencial, tampouco precisa ser a história objetiva e progressiva. Talvez este texto se constitua em uma fábrica de imagens daquilo que já não é mais, no agora, no passado (AGAMBEN, 2007; MATOS, 2007).

Lembrar, repetir e elaborar são partições técnicas na atividade psicanalítica freudiana, também os tempos da experiência psíquica, pressupondo trabalho e travessias, processos capazes de perfazer uma ação, o que implica reconhecer bloqueios, sustentar as dificuldades passageiras e manejar, na paisagem, a inconstante ação involuntária do tempo (FREUD, 1914).

Naquele dia o anfiteatro repleto de interesses deu o início a um ano acadêmico qualquer. Era a experiência de formação em Psicologia. Um lastro prenhe de recordação no gesto rememorativo dos estudos. Os numerosos assentos se esgotavam já no primeiro quarto de hora. Entre os cadernos, os ruídos dos gravadores, o clique das canetas, escutamos as calorosas vozes que prefaciam o momento de encontro com aquele que acolhia a tese de Michel Foucault sobre a Loucura (ERIBON, 1990). Os olhos então passeiam e se fitam curiosos. Os corpos dançam, e dançam ainda mais a dança pública da Universidade desde que o tambor passou a bater alto. A conferência a ser proferida convida-nos a esta presença atenta e corpórea: era o ano de 1956 e Georges Canguilhem (1904-1995) intitula suas ideias, não em um sintagma de fácil assimilação, mas em uma espécie de Quaestio.

– Pois bem, Quaestio tem parentesco com um verbo latino, e denota o ato linguístico do querer, o gesto de procurar, implica o processo da busca.... No fim da Idade Média, com o nascimento das primeiras Universidades europeias, era também entendida como gênero retórico, uma prática pedagógica, um método, o procedimento com o pensamento e o exercício da razão. Hoje chamariam de lacração, um momento disparador que precisa funcionar tanto como trabalho pessoal, quanto como exposição partilhada por meio do qual se encontra os temas, as causas, razões, uma exposição, algumas sínteses. Ao se fazer a quaestio, o momento comporta a preparação para incendiar a produção de um saber, criar a possibilidade conjuntiva de comparecer os movimentos de diferença e de constituição de partilha. Espécie de encontro intensivo, e serve para dar passagem ao uso livre da palavra (DUNKER, 2021).

Isso, após reconhecermos “o destino determinante da transitoriedade”, a ‘caducidade de toda beleza e perfeição’, lutando contra o desejo exigente de eternidade presente na “duração absoluta do tempo” (FREUD, 2021b).

Canguilhem dispara uma quaestio naquele dezembro do Collège philosophique. Se utiliza do método histórico de filiação aos trabalhos de Gaston Bachelard (1884-1962) para lançar a provocação – O que é a Psicologia? – E assim conjectura:

[Seria a Psicologia uma] Filosofia sem rigor, porque eclética sob pretexto de objetividade; ética sem exigência, porque associando experiências etológicas, elas mesmas sem crítica, a do confessor, a do educador, a do chefe, a do juiz etc. (CANGUILHEM, 2012: 402)

Na paisagem moderna e desde o momento cartesiano (DUNKER, 2021; FOUCAULT, 2010; MATOS, 2010) conforme demarcam os paradigmas eurocêntricos, uma série de experiências entre o sujeito e a condição da verdade se dilui para que a ciência moderna impere. Discurso que se demonstra através da clareza do objeto que delinea; através da precisão do método de produção de conhecimento que empreende, logo, pela intenção implicada (e neutra) do sujeito que pesquisa. Pensar a Psicologia deste projeto de modernidade científica e colonial (MIGNOLO, 2017) constitui sempre um desafio. Assim, prossegue conjecturando o filósofo francês:

[Seria a Psicologia uma] Medicina sem controle, visto que das três espécies de doenças mais ininteligíveis e menos curáveis, doenças da pele, doença dos nervos e doenças mentais, o estudo e o tratamento das duas últimas fornecem sempre à psicologia observações e hipóteses. (CANGUILHEM, 2012: 402)

A Psicologia na Europa se funda nestas três direções (de uma filosofia, uma ética e a medicina), o que alimentará a história vindoura. Já na primeira seção do clássico, o leitor pode confirmar que a Psicologia prossegue vertiginosamente enquanto disciplina científica. Para Canguilhem (2012), resta um horizonte de preocupações, que advém da constituição da ciência psicológica resultando de um empirismo compósito, e neste caso, que serve à fins de ensino, mas gera importantes efeitos práticos no campo social, conforme se observa ainda hoje.

Era uma profusão de ideias, e um vigor europeu nascente. Os anos de 1950 francês circundam debates sobre o fundamento antropológico das ciências humanas; indagam o princípio lógico interno à Psicologia e uma possível unidade de entendimento para este campo epistêmico. Se problematizava ainda sobre as práticas que tanto podem confundir sobre o que faz um Psicólogo, caso se isente de um trabalho de implicação que aborde o que é a Psicologia, a cada tempo e em cada territorialidade político-cultural. Muitas questões são abertas: Tornaria factível responder o que é a Psicologia sem se perguntar sobre quem é, e o que faz o psicólogo? Ou ainda, existiria um único estatuto epistemológico para a Psicologia? (MIOTTO, 2019). Canguilhem prossegue:

A psicologia não pode, para se definir, prejudicar o que ela é chamada a julgar. Sem o que, é inevitável que, propondo-se ela própria como teoria geral da conduta, a psicologia faça sua alguma ideia de homem. É preciso, então, permitir a filosofia perguntar à psicologia de onde ela retira essa ideia, e se não seria, no fundo, de alguma filosofia. (2012: 403)

A Psicologia entendida como uma ciência que ousa pensar o ser vivo, o ser constituído mental e corporalmente a partir de projetos teóricos variados, na gênese encontra-se com a filosofia e suas bases hermenêuticas; pragmáticas e éticas, de modo que cada psicologia é convidada a demonstrar a antropologia que a funda (LAGACHE, 1978). Para nós, a possibilidade de caminhar em meio as matrizes do pensamento psicológico, perpassa os modos de subjetivação empreendidos em cada saber-fazer, e pergunta sobre as implicações dos projetos que a psicologia sustenta. Isso, considerando que “As matrizes são geradoras; elas são fontes, elas instauram os campos de teorização e de ação possíveis, elas inauguram as histórias das psicologias” e, portanto, estabelecem certos territórios por onde se pode movimentar a formação do Psicólogo (FIGUEIREDO, 2015: 24).

Um diálogo ruidoso feito com os autores anima a fala de Canguilhem naquele momento, era a presença discreta do professor Daniel Lagache (1978) no acalorado auditório de 1956. Tradição que funda a Psicologia francesa. Kurt Lewin,

Pierre Janet, René Spitz, Jean Paul Sartre são interlocutores deste que fora professor de Michel Foucault e orientador de Laplanche e Pontalis, no difundido Vocabulário de Psicanálise. Neste novo, Psicanálise, Psicologia Geral e Psicologia Social são fios que tecem momentos-chaves da Conferência de Canguilhem (ERIBON, 1990).

Fundamental na Psicologia desta linhagem está a obra *A Unidade da Psicologia*, que é publicada no ano de 1949 com estrondoso efeito. Quando a conduta humana é assumida e se concerne como o objeto privilegiado da Psicologia científica. Os problemas psicológicos são localizados num campo plural. As posições teóricas e metodológicas já eram reconhecidas em uma transdisciplinariedade intrínseca. Neste contexto, nasce a Psicologia articulada a partir de dois caminhos estruturais, o primeiro, deriva a Psicologia Experimental; o segundo, desdobra uma Psicologia Clínica. Nos termos da época, o caminho da psicologia naturalista realizada no laboratório e o outro de uma psicologia humanista praticada nas clínicas, hospitais e institutos. Uma linhagem da Psicologia é o lugar da métrica (CANGUILHEM, 2012), a outra do cuidado de si (FOUCAULT, 2010). Estas derivas, muito mais do que formas duais e concorrentes, são momentos na História das Ideias de um complexo movimento dialético. É neste jogo que pesquisas sobre o indivíduo/sujeito/organismo... e sua relação com o meio/condição exógena pensa as relações, o outro, a sociedade, a cidade, a política (LAGACHE, 1978). Esta é uma história meio a contrapelo (BENJAMIN, 1994c).

Naquele dia, uma sutil ironia canguilhemiana toca a ideia pacificada (CANGUILHEM, 2012) na proposição de Daniel Lagache. É pacificador pensar em termos de um saber natural e humano como saída da dicotomia estabelecida de uma Psicologia natural ou humana. Desdobrar do referido impasse inúmeras estratégias de composição interna ao campo psicológico; a factível ou não aliança entre os eixos disciplinares antagônicos; a desejável ou não interdisciplinaridade com a Medicina, a Filosofia, as Ciências Sociais. Passa a ser então fundamental, pensar quando e como se procede os arranjos interdisciplinares na Psicopatologia, na Neuropsicologia, na Psicopedagogia, na Psicossociologia. Sobretudo, passa a ser premente entender que tipo de finalidade uma Psicologia é capaz: emancipar, classificar, metrificar, cuidar.

São muitas questões não esgotadas, e disparadoras desde a conferência de 1956. No presente artigo, digamos que elas se configuram como reflexões inacabadas e, por isso mesmo, se emprestam à atividade da narração – *Erzählung*, como um processo capaz de escrever o fluxo da lembrança no refluxo inegociável do esquecimento (GAGNEBIN, 1994). Trazemos aqui uma prática de escrita acadêmica que opera com as forças das histórias, conferindo valor à dimensão restauradora que se processa na atenção às distintas realidades presentes no tempo (MATOS, 2007).

Para isso, exercitamos o procedimento de contar o presente, através do encontro com o passado no gesto rememorativo, percorrendo o ponto onde dormitam contribuições para a compreensão dos impasses de nossa época.

É uma aposta nos encontros. Um certo modo de passear lado-a-lado com os autores, obras, teorias – lembrando à maneira freudiana quando esteve no encontro com a estética e a amizade. O encontro lembrando aqui, é vivido pelo neurologista inventor da Psicanálise, Sigmund Freud (1956-1939). Momento que se tornou possível movimentar-se na “florescente paisagem de verão”. A cena lembrada foi vivida um ano antes da I Grande Guerra, transformada no supramencionado ensaio de 1916 e retrata a metodologia de um passeio que nos relança à transitoriedade da vida. As presenças faiscadas no relampejo das linhas do ensaio

era a de Rainer Maria Rilke (o poeta) e também de Lous Andreas Salomé (a amizade). Encontros e imagens que servem para produzir as perlaborações do pós-guerra europeu (FREUD, 1916).

Há pouco menos de duas décadas, os franceses retomaram o debate canguilhemiano. Não se lembra o horário, nem se conhece o clima do dia, ou da noite, mas era o ano de 2004. As vozes que estrondam ruidosas são de Jacqueline Carroy e Régine Plas (2008). O nosso passeio ocorre em mais um dia de auditório. É o movimentado terreiro educativo onde o trabalho acadêmico em torno do falar, escutar, conversar, ler, escrever, produz movimentos, reposicionamentos, ressonâncias imagéticas como prática narrativa (LAROSSA, 2015; BENJAMIM, 1994a).

Um tipo de acesso à história por meio da experiência em seu sentido forte e substancial. Experiência que aponta para tradição compartilhada em um campo de saberes e práticas. Experiência de história da Psicologia que, ao poder ser lembrada, já se faz transformada, atualizada, transmissível quando colocada em tentativa vertiginosa do ato de contar. É vertiginosa pois implica a aventura do impossível. Neste caso, não se retrata qualquer fato em sua pureza de objetividade (BENJAMIN, 1994b).

Com isso, o gesto rememorativo traz uma força intraduzível. Espaço da fecundidade, de oferta à vida, de olhar que se distancia da morte fitando-a. Lugar onde caminha a vida funâmbula quando o pessoal e o impessoal se roçam. Uma espécie de força hesitante que nos impulsiona a contar histórias de condições particulares que se transcendem. Sem identidades perenes, sem reconhecimento ilusório. Mais ainda assim, a reconstituição de rostos, corpos, presenças, e a reverberação mágica de nossas atacadas mitologias. No caso da filosofia benjaminiana “é desejo obstinado de não ser reconhecido”. No caso do poeta, é quando “celebra seu triunfo” de apagamento do eu. Enquanto a criança trepida em seu esconderijo lancinante, e protegido (AGAMBEN, 2007).

Acontece esta Jornada Científica no Centro Georges Canguilhem. Dizê-la como acontecimento na escrita de um artigo tempo depois só pode ser um trabalho da memória, uma maneira de articular passado e presente, exercitar a dimensão ficcional das ciências e o uso das palavras na recomposição dos fatos. Portanto, um trabalho indicativo, que não totaliza os signos. O ano 2004 e a Jornada Científica de Paris VII deixam rastros, e “o rastro inscreve a lembrança de uma presença que não existe mais e que sempre corre o risco de se apagar definitivamente. Sua fragilidade essencial e intrínseca contraria assim o desejo de plenitude” (GAGNEBIN, 2009: 44).

São as forças da transitoriedade (FREUD, 2021b) deixando suas marcas com os auditórios carregados de imagens instantâneas da realidade cotidiana. Marcas nas vicissitudes da memória preparada para fugir em seu apagamento, eis o trabalho que se desdobra como ação política sobre os textos, fazer de um detalhe a grandeza do momento que está prestes a desaparecer. E quando a Psicologia pode estar comprometida com um tipo de ação política amparada pelo tempo flechado em todas as direções. Tempo da oportunidade. Tempo presente simultâneo ao abre caminhos futuros (MATOS, 2007).

Neste caso, é possível estar atento aos nomes, lugares, processos, filiações... as composições e os encontros em torno da Psicologia, pois eles nos relançam ao futuro.

Jaqueline Carroy e Régine Plas (2008) abordavam os discursos da Psicologia frente às culturas científicas de uma época, e vitalizam o clássico de Canguilhem naquele encontro renovador de espíritos. A Universidade Paris-Diderot se perguntou o que é a Psicologia na primeira década dos anos 2000, as institucionalidades, as marcas na pesquisa e no ensino. O professor Daniel Lagache é novamente lembrado para falar da importância de ter tido o nascimento de uma Psicologia Clínica no amparo dos efeitos nefastos do pós-guerra europeu. Este fora mais um evento celebrativo em torno do nome de Georges Canguilhem e da lembrança do Laboratório francês de Psicologia Social, criado em 1951 Um espaço onde germinariam formações de clínica e da psicopatologia de forma associada às políticas sociais. Neste auditório, conversa-se com Pierre Janet, Alfred Binet, Henri Bergson, entre outras portas de entrada na conferência de 1956. Entre nós, o celebrado texto foi publicado em 1972, no periódico denominado Tempo Brasileiro (ALBERTI, 2004).

Se lembrar o passado (um texto, um autor, uma voz, um debate) remete à ética de uma ação presente, resguardando o trabalho necessário a partir da história, e diante do efeito ético-político das sociedades pós-autoritárias (GAGNEBIN, 2009), foi o professor da Universidade de São João del-Rei (Minas Gerais, Brasil) quem assim percebeu. Dener Luiz da Silva traduziu o trabalho exposto pelas francesas que atualizam a mensagem canguilhemiana e a crítica ao antipsicologismo tão presente na década de 1960 [com Jaques Lacan, Michel Foucault, Georges Canguilhem].

O texto de 1956 traz, portanto, um debate em aberto, “caminho para uma crítica da psicologia”, segundo as autoras, crítica escrita no punho “moralista e panfletário” do filósofo da ciência francês (CARROY e PLAS, 2008: 30). História do conceito-Psicologia. As trilhas canguilhemianas. A ciência como efeito das empirias psicológicas que movimenta ao longo de sua história. Neste caminho, cabe ainda um contínuo esforço de mostrar os efeitos distintos – epistêmicos, éticos e políticos que a Psicologia carrega em meio a diversidade de projetos teóricos que a configura. Menos, o domínio “exato”. Mais, a forma como cada “problema em psicologia” estabelece determinada consciência teórica interna à linhagem disciplinar que pertence. Linhagens e não a universalização de uma abstração chamada Psicologia europeia. Teorizações e práticas encarnadas em torno dos tradicionais objetos da ciência psicológica, lá ou aqui, isso significou a cognição, a linguagem, as relações, o comportamento, o desenvolvimento, as paixões... o homem (CANGUILHEM, 2012; PRADO FILHO e MARTINS, 2007; MANCEBO, 2003).

Em se tratando da Psicologia no Brasil, seu campo de pesquisa e sua diversidade como prática profissional, a memória fará seu trabalho singular, territorial, contingente. Em termos de formação, a memória fagulha um perigo ético-político quando, no nosso cenário atual, é preciso suspeitar do fascínio exercido pelas máquinhas e outras desumanidades. Processos formativos que se banalizam perturbando a formação crítica. É preciso não contribuir com a proliferação dos autômatos; não formar os conformistas; continuar acendendo as centelhas dialéticas de nossas lutas, as mais cotidianas, infames e atualmente ameaçadas (LOWY, 2005). A imagem do auditório insiste. Ele pergunta como cuidar de uma história com a Psicologia ao constituir suas culturas, ensejos intelectuais, institucionais e práticos (CARROY e PLAS, 2008), mas de modo que contribuam nos debates não adaptados ao nosso tempo de barbárie.

Jetztzeit – é o tempo-de-agora na filosofia benjaminiana. São instantes raros que possibilitariam dialeticamente a interrupção da história única, conformada,

indivisa. Interrompe o fluxo banalizado pelo tempo da violência das formas totalizadoras. O Brasil interpela a Psicologia frente às violências universalizadas: seja dos discursos, seja no encrostar dos corpos e espaços simbólicos (BENJAMIM, 1994c).

A conferência de 1956 se insere na discussão francesa daquela década, quando Canguilhem (2012) usa da história teleológica para tipificar as linhas estruturantes do movimento filosófico e epistemológico ocidental moderno, logo, sob égide eurocêntrica. Hoje, em meio à efervescência do debate sobre o fortalecimento do pensamento e da ação descoloniais, tais linhas possibilitam reconhecer os diferentes projetos de ciência internos à Psicologia, desenhando qual organização do espaço, qual linguagem, imaginário social e sistema de veredicação que empreendem (MIGNOLO, 2016).

Não esquecer que as lógicas renascentistas e modernas se engenharam no colonialismo. No tráfico de africanos como condição de sustentação da soberania dos Estados europeus. Enquanto a ideia de progresso se alimentava da livre ação legitimada na ocupação territorial das Américas e do Caribe. Esses são laços modernos do fetichismo científico com uma economia agressiva, reprodutores dos inúmeros epistemicídios conforme permitem pensar autores de tradição dialética (MIGNOLO, 2016; MATOS, 2010 e 2007; LOWY, 2005; BENJAMIN, 1994c).

Na formação de Psicólogos, reencontrar Canguilhem é a lembrança de um exercício e uma possível sistemática para o campo Psicológico, onde a Psicologia se vê confrontada: seu presente em (des)continuidade com seu passado; suas linhas disciplinares servindo como instrumental contra a perpetuação da barbárie; a crítica podendo se reencarnar no desenvolvimento técnico à serviço da sociedade – mas não do fascismo, tampouco da linguagem da opressão, da exploração e das inúmeras teorias instrumentais da dominação. Tão alienantes em relação à cultura, tão alienadoras nos processos de subjetivação.

Canguilhem pensou a Psicologia enquanto (I) Ciência Natural; (II) Ciência da Subjetividade e (III) Ciência das Reações e do Comportamento.

Como Ciência Natural, a Psicologia se constituiu como uma parafísica. Quer dizer aquela que foi herança da alma/corpo natural aristotélico; a alma como um objeto natural onde a metafísica, a física e a lógica realizariam a investigação. Na Modernidade, a alma se torna corpo material, vivo e organizado a partir da regência soberana da fisiologia. O saber psi neste caso se baseia na neurofisiologia, na psiconeurologia, na psicoendocrinologia e na psicopatologia. Com isso, o privilégio do cérebro como órgão dos sentidos interiores (fantasia, memória) e exteriores (tato, visão, audição) torna-se por excelência o lugar da sensação e do movimento, o cérebro como sede da alma.

O segundo projeto de Psicologia seria apresentado como uma Ciência da Subjetividade. Neste universo haverá grande espectro de referências, argumentos e debates. Aqui, o autor elucida três proposituras diferenciadas, que se darão em torno do sujeito pensante; o sujeito da experiência e do sujeito na relação com conhecimento. Nesta sistemática mais variada, e certamente mais complexa, a Psicologia se apresentaria como:

(I) Física do sentido externo, onde projetos de psicofísicas são imbuídos da analítica experimental e matemática. Teremos aqui toda uma influência das racionalidades mecânicas na Psicologia; na validação quantitativa enquanto método

privilegiado; a valorização do cálculo da experiência psicológica como modalidade de verdade e instrumental da realidade (as psicometrias).

(II) Ciência do sentido interno, incluiriam aquelas psicologias de dimensões também empíricas e racionais, que querem dar consistência substancializada a um si, a um espírito, a um sujeito pensante. Ver-se-á desdobrar nesta linha toda uma ciência do eu, que dá lugar para métodos ligados à introspecção e a percepção de si (as psicologias clínicas).

(III) Ciência do sentido íntimo, aquela que através das relações físico-morais tenta dar conta do que é mais abissal na vida humana, seu campo irracional, quer dizer os lugares intangíveis da condição humana. A exemplo dos campos teóricos que emergiram das psicanálises e dos saberes inconscientes (o pulsional; o coletivo; lógico; maquínico; institucional).

A tipificação é ilustrativa. Mais do que uma natureza do passado da Psicologia, ela nos traz aspectos dos contextos vindouros. Mostra-nos como certo efeito da racionalidade moderna mitigou uma História da Psicologia em tantas ramificações, dependentes dos debates e das biografias; das condições sociais e políticas de sua difusão. Diríamos que cada discurso/prática psi é maquinado nestas linhas argumentativas de Canguilhem, e nisso, mobilizam um jogo de transformações especificadas que se articulam no tempo e que produzem assimetrias que podem ser colocadas sob julgo reflexivo. São produtoras de relações multicêntricas e difusas. Destotalizam a tentativa de absolutizar o campo, e por isso mesmo, exige prudência nas nossas formulações críticas (FOUCAULT, 1979).

Canguilhem (2012) conclui sua tipificação abordando já em 1956 a promissora Ciência das Reações e do Comportamento. Com ela, a ausência de um projeto instaurador e, segundo o autor, a ausência de contrasensos filosóficos moderando os efeitos do poder epistêmico. O resultado consiste nas formas que se proliferaram no empirismo, no funcionalismo e no utilitarismo – acompanhando o desenrolar da economia global. Cresce o desenlace em relação às circunstâncias históricas e os meios sociais das experiências psicológicas, justificado na mecânica do objeto da investigação e da aplicação técnica.

É neste momento que constata Canguilhem: “O psicólogo quer ser somente um instrumento, sem procurar saber de quem ou de quê ele é instrumento” (2012: 414). Com esse apontamento, o autor desloca a pergunta epistemológica inicial O que é a Psicologia? para construir uma provocação ética ao final do texto. A inquietação filosófica que move todo o caminho do ensaio recoloca-se no momento derradeiro da sua argumentação. Questões ficam em aberto, traduzem o procedimento deste filósofo das ciências, convocam às inacabadas (re)leituras: “Aonde querem chegar os psicólogos fazendo o que fazem? Em nome de que eles se instruíram psicólogos?” E ainda insiste: “Se os psicólogos são orientadores, quem orienta os orientadores? É exatamente neste instante que entendemos a conferência renovando a dimensão implicacional das Psicologias; convoca os testemunhos de experiências de trabalho em seu nome; inquirir sobre quais alianças interdisciplinares e transculturais precisam se forjar em uma constante análise de implicação (LOURAU, 2004) para perspectivar uma construção vindoura que seja mais crítica e atualizada em sua tratativa descolonial da científica moderna. Georges Canguilhem tinha uma preocupação latente: não nos reduzir a uma “massa de sujeitos” movidos pela reprodução da “elite corporativa” determinando a direção do fazer do Psicólogo. Quer dizer, evidenciar a Psicologia sempre no ponto da encruzilhada ético-filosófica. Segundo o autor, com a Psicologia, ou se caminha em direção a grandes projetos ou na direção dos perigos que representam os xilindrós inventados pelos especialistas.

O valor da Conferência realizada por Georges Canguilhem no Collège philosophique em 18 de dezembro de 1956 se insere no caminho teleológico que apresenta, na tipificação das Psicologias que constrói e na sua dimensão de acontecimento para pensar uma formação. Neste caso, na prática narrativa. Como demonstramos, através do gesto rememorativo, e da aposta de trabalho com as palavras em seu efeito de nome (indeterminação, se na perspectiva da tradição Greco-Romana) e de verbo (determinado, conforme tradição Judaico-Cristã). De todo modo, a possibilidade de constituir práticas narrativas que dialetizem a ação, a disposição e nossas escolhas (DUNKER, 2021).

Esta é uma formulação para o nosso mal-estar na cultura (FREUD, 2021c). Com as suas saídas possíveis. Abrindo caminhos, como aquele que arranha o que enfatizou o filósofo da Educação espanhol, Jorge Larrosa (2015) – ao ter lido o clássico de Walter Benjamin: *Experiência e Pobreza*, de 1933.

Na ocasião, um filósofo interessado na formação de sujeitos críticos. Quando escreve as frases complexificadas pela banalidade que apresentam: “A cada dia se passam muitas coisas, mas quase nada nos acontece”; “a informação não é experiência”; “a obsessão pela opinião também anula nossas possibilidades de experiência, também faz com que nada nos aconteça” (BENJAMIN, 1993: 18-20). Larrosa (2015) argumenta: “E o fato de o periodismo destruir a experiência é algo mais profundo e mais geral do que aquilo que derivaria do efeito dos meios de comunicação de massas sobre a conformação de nossas consciências” (LAROSSA, 2015: 21). Ao longo dos fragmentos textuais trazidos, nos encontramos justamente com o valor das palavras e de uma experiência. O encontro com um acontecimento capaz de implodir a geografia, por isso as palavras de Larrosa (2015) tem a força suficiente para relançar os nossos corpos no tempo, no espaço, nas culturas e suas paisagens significativas.

Era uma tarde. Na semana que antecede os festejos do 23 de Abril para as tradições de religiões afro-brasileiras. Diremos do que se passaria entre nós como um ato de interrupção temporal, descontinuidade e uma oportunidade. O último dia de auditório presente neste artigo. Mais uma vez a voz ruidosa vinda de professoras. Uma conversa na micropolítica da formação pelos espaços universitários. A presença transmissível, repetindo o passeio lado-a-lado, os corredores, a amizade. Lembrança do momento caloroso da cantina, do café barato, um pão com ovo partilhado para dispor o desejo no pensamento e no discurso. Naquele momento, os preparativos da ação trepidavam o corpo e a experiência docente. Uma formação ético-política pensada e marcada pela presença de histórias. O encontro de gerações. A vivacidade de uma moribunda em seu processo de cura da brutal doença. Felicidades e ironias do destino. O efeito de formação, e certa disposição à reversão, disponibilidade de produzir desdobramentos outros para a relação que se estabelece com a verdade. Tomamos este, como um momento de retrabalho dos fascismos que rondam nossos espíritos e cotidianidades (FOUCAULT, 1996).

Neste dia, os atuais processos formativos ficam sob o regime da atenção, do alarde, do jogo terrorista. Na tarde, se passa uma espécie de perigosa agitação dispersiva. Uma Universidade. O auditório gritando vazio. O alarde que foi gerado mais uma vez pela notícia da violência territorial, propagada. Medo. Susto. Insegurança. Incertezas.

É outono no Brasil. Os professores: gritam, presente! A espera dos jovens para o rito de passagem à vida universitária. Na celebração, o momento se restaura na presença ativa das memórias coletivizadas de um curso e de sua Decana. Ela insiste. Resistências estão presente. É quando a lembrança (das lutas democráticas) passam por ali, e sopram o perigo de desaparecimento. Era o momento da Aula Inaugural na graduação de Psicologia de uma Universidade Federal de ensino que – apenas naquele dia, não pôde se experimentar aula.

Educar neste instante é atividade impossível – lembrança do Sigmund Freud (1925) aludida ao prefaciar o livro de Aichhorn sobre o trabalho institucional com jovens desamparados. Embora, saibamos, que no mesmo fragmento, o psicanalista aponte que a singularidade deste trabalho é continuar a “orientar”, a “assistir”, a “proteger” determinado caminho.

Do auditório esvaziado pelos calouros da formação em Psicologia, encontramos o mundo contemporâneo, e sua relação com os “ritos sem iniciação”. Encontros sem aderência. O afã das massas em se aderirem diante do insuportável. Satisfação a qualquer custo. Ausência de racionalidade codificável. Mundo que artificializa infinitamente a gramática valorativa das relações, instrumentaliza os corpos para deslizarem lisos pelo planner ou pelas telas de WhatsApp (MATOS, 2010). Menos comunicação, mais feitiço capitalista. Menos encontro, mais consumo de informação não perlaborada. Ali mesmo, Lorrosa insiste: “Ao sujeito do estímulo, da vivência pontual, tudo o atravessa, tudo o excita, tudo o agita, tudo o choca, mas nada lhe acontece” (LAROSSA, 2015: 22).

Age, a fascinante gestão do medo reentrante nos territórios brasileiros deste 2023.

Gerando uma mobilização por disjunção corrosiva. Esvaziamento dos espaços e encontros afetivos (trans)formadores. Em detrimento do auditório, dissipa-se as políticas de gestão do sofrimento através da propaganda de ameaça. Enquanto isso, agudiza-se os ataques miscíveis à Educação e aprimora-se a eficiência e o uso odioso das armas.

Barbárie noticiada como mais uma periódica notícia. Por isso o tempo-de- agora é das lutas dialéticas. Se apresentam para o trabalho dos Psicólogos (inclusive os graduandos) essas faces do Estado neoliberal que devora as ciências, os discursos e os modos de vida. Na promoção da anomia como força ostensiva. O permanente estado de crises. O cotidiano saqueado na produção incessante de instabilidade. Como estratégia deste poder de Estado, avança a despolitização da sociedade, e como tática amplia-se a criminalização de seus conflitos. Pelos corredores amplos e vazios, alardeiam-se as formas de sofrimento nomeadas, narrativizadas, esculpidas pela navalha fina do neoliberalismo, enquanto a propagação da insegurança evoca o desamparo humano. Esta atualidade nos apresentam os afetos e experiências psíquicas circulando como valiosos ativos comerciais (SAFATLE *et al.*, 2022).

A Psicanálise diria que os sujeitos conhecem sua desproteção, por isso se esforçam para preservar a sensação de eternidade. A busca do prazer incessante. Criam subterfúgios, produzem defesas, negacionismos, investem nas certas realizações. Uma Economia pulsional da felicidade. Neste caso, reconhecer o mal-estar não é um plano solipsista. É preciso proteger-se da moção inexorável e agressiva do humano. “A Psicologia individual é também, de início, simultaneamente psicologia social” (FREUD, 2021c: 137), já diria Freud, também no efeito do pós-Guerra. Apostar nos encontros é estratégia clínico-política. Por isso, este artigo conclui seu caminho reafirmando a Psicologia capaz de conversar com a

filosofia. Os autores conversando com os outros continentes. Os alunos se encontrando com seus professores. Uma possibilidade de reiterar a perspectiva de um problema que convoca cada vez mais no âmbito da formação: pensarmos os encontros secretos entre gerações passadas e as atuais, que só se reconhecerão através dos patuás mudos, neste caso, quando um acontecimento individual ganha extensão inimaginável, a ponto de reconhecermos suas vociferações gaguejantes (MATOS, 2007).

Produzir daí nossas reflexões sobre a vida. Seguindo apostando nessas histórias interrompidas, fragmentadas, inconclusas, porque abertas às composições de um por vir. Através das memórias, das mensagens transmitidas de boca a boca; construídas lado-a-lado, para nos fazer de instrumentos (respondendo à pergunta de Canguilhem). Neste caso instrumentos de uma experiência com a Psicologia. Instrumento que quebra as brutalidades cotidianas com a sabedoria que se quebra ondas no mar. Instrumento que procede a diagnóstica do contemporâneo (DUNKER, 2015) para nos auxiliar nessas travessias, e em tantas outras derivas do desconhecido. Defendendo, portanto, uma *psicologia-barco*, como inspira pensar o fragmento de Walter Benjamin, recém-publicado no periódico *Margem Esquerda* 35, em 2020, cujo dossiê tratou do tema Valor. O fragmento foi publicado junto com uma poesia de Eduardo Galeano.

Como o barco foi inventado e porque se chama Barco?

Antes de todos os outros homens, existia um que se chamava Barco. Era o primeiro homem, porque, antes dele, só havia o anjo que descera do céu e se metamorfoseara em homem, mas essa é uma outra história.

O homem barco queria navegar sobre a água – outrora, havia mais água de que hoje, é preciso que você saiba. Ele amarrou tábuas com cordas, uma tábua cumprida na sua barriga – era a quilha. E ele pegou uma tampa pontuda de tábua, que, quando colocada na água, ficava na frente – era a proa. E, atrás, esticou uma perna, e assim fazia o leme. Ele então entrou na água e remou com os braços, traçando seu curso com a tampa da tábua, que era pontiaguda e por isso quebrava as ondas com muita facilidade. Eis o que ocorrera: o homem Barco, o primeiro homem, havia construído ele mesmo um barco com o qual podia navegar as águas. E é por essa razão, não é, tudo isso é bem evidente, é pelo fato de que ele próprio era o barco, o que passou a chamar o que tinha construído de “barco”. Eis porque barco se chama “barco”. (BENJAMIM, 2020: 47)

Considerações finais: ou da Psicologia-Barco

O desafio que extraímos do debate feito por Georges Canguilhem no ensaio *O que é a Psicologia?* é a (im) possibilidade de uma unificação entre psicologias que carregam diferentes ideias de homem, de formação, de cognição, desenvolvimento, saúde, socialização... O que ressoa ainda hoje são temas conjunturais que o autor e seus comentadores sublinharam, a saber, as particularidades da Psicologia como um campo epistêmico autônomo; os supostos elementos de articulação nos debates teóricos que empreende, e o esforço de análise de implicação que cada trabalho do Psicólogo se ocupará ao problematizar os efeitos ético-políticos de suas práticas (MIOTTO, 2019; CANGUILHEM, 2012; CARROY e PLAS, 2008; ALBERTI, 2004; PRADO FILHO e MARTINS, 2007; MANCEBO, 2003).

No percurso do artigo, o argumento foi reencontrar no autor uma oportunidade para uma política da lembrança, que já se sabe perene. Lembrar deste clássico é reconhecer que a lembrança é alvo das cerimônias da destruição, dos ritos modernos de ode aos fatos, aos cálculos, certezas, manuais. Lembrar um texto e o labor que imprime é ato de resistência na sociedade de consumo que subtrai, sob o efeito da educação de massa, as chances arriscar, fracassar, experimentar

projetos onde a imaginação comparece em força. O que exercitamos foram as ressonâncias imprevisíveis do evento passado, no hoje, marcado de aberturas. A diversidade de imagens que trouxeram a formação em Psicologia para a cena. A valorização dos encontros, das presenças, leituras, composições.

Este artigo foi um exercício de pensamento frente às zonas do consumo irrisório de conteúdo, do frisson do sucesso, da vida acelerada, da experiência de produção de conhecimento engalfinhada nos imbróglis do cotidiano. Dito de outra forma, foi um trabalho com os terreiros psicológicos e suas forças latentes. Continua sendo um mote estético, a estratégia clínica de visibilizar como o desejo, a realidade e o capitalismo vêm encarnando nossas práticas e tecnologias profissionais. E, neste fio, criar saídas para os autoritarismos, terrorismos, racismos, especialismos (e outros ismos) que nos rondam, desde o uso das técnicas, métodos, teorias, discursos.

Recebido em 28 de maio de 2023.

Aprovado em 27 de setembro 2023.

Referências

- ALBERTI, S. História da Psicologia no Brasil: origens nacionais. *Mnemosine*, 1 (0): 149-155, 2004.
- AGAMBEN, G. *Profanações*. São Paulo: Boitempo, 2007.
- BENJAMIN, W. Três pequenas histórias. *Margem Esquerda*, 35: 146-148, 2020.
- BENJAMIN, W. “O narrador: considerações sobre a obra de Nikolai Leskov”. In: *Magia e técnica, arte e política*. São Paulo: Brasiliense, 1994a. pp. 197-221.
- BENJAMIN, W. “Experiência e pobreza”. In: *Magia e técnica, arte e política*. São Paulo: Brasiliense, 1994b. pp. 114-119.
- BENJAMIN, W. “Sobre o conceito da história”. In: *Magia e técnica, arte e política*. São Paulo: Brasiliense, 1994c. pp. 222-234.
- BRITO, J. M.; BARROS, M. E. B. “A desesperança?... Ou algo outro, a fresta, um nuançar”. In: BRITO, J. M.; MIZOGUCHI, D. H.; BARROS, M. E. B. (orgs.). *Políticas de Escrita em Pesquisas nas Ciências Humanas*. Niterói: Eduff, 2021. pp. 213-242.
- CANGUILHEM, G. “Psicologia”. In: *Estudos de História e de Filosofia das ciências: concernentes aos vivos e à vida*. Rio de Janeiro: Forense, 2012. pp. 401-418.

CARROY, J.; PLAS, R. Reflexões históricas sobre as Culturas da Psicologia. *Pesquisas e Práticas psicossociais*, 3 (1): 26-30, 2008.

DUNKER, C. I. L. *Estrutura e constituição da clínica psicanalítica: uma arqueologia das práticas de cura, psicoterapia e tratamento*. São Paulo: Zagadoni, 2021.

DUNKER, C. I. L. *Mal-estar, sofrimento e sintoma: uma psicopatologia do Brasil entre muros*. São Paulo: Boitempo, 2015.

ERIBON, D. *Michel Foucault*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

FIGUEIREDO, L.C. *Revisitando as psicologias: da epistemologia à ética das práticas e discursos psicológicos*. Rio de Janeiro: Vozes, 2015.

FOUCAULT, M. *A Hermenêutica do Sujeito: curso dado no Collège de France (1981-1982)*. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

FOUCAULT, M. O Anti-édipo: uma introdução à vida não fascista. *Cadernos de Subjetividade*, 1 (1): 197-200, 1996.

FREUD, S. “Recordar, repetir e perlaborar” [1914]. In: *Fundamentos da clínica psicanalítica* (Obras incompletas de Sigmund Freud). Belo Horizonte: Autêntica, 2021a. pp. 151-164.

FREUD, S. “Transitoriedade” [1916]. In: *Arte, literatura e os artistas* (Obras incompletas de Sigmund Freud). Belo Horizonte: Autêntica, 2021b. pp. 221-225.

FREUD, S. “O mal-estar na cultura” [1930]. In: *Cultura, sociedade e religião: O mal-estar na cultura e outros escritos* (Obras incompletas de Sigmund Freud). Belo Horizonte: Autêntica, 2021b, pp. 305-410.

FREUD, S. “Prefácio a Juventude Desorientada, de Aishhorn” [1925]. In: *Obras Psicológicas completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1996. pp. 305-310.

GAGNEBIN, J. M. *Lembrar escrever esquecer*. São Paulo: Editora 34, 2009.

GAGNEBIN, J. M. *História e narração em Walter Benjamin*. São Paulo: Perspectiva, 2007.

LAGACHE, D. *A unidade da Psicologia*. São Paulo: Martins Fontes, S/ano.

LAROSSA, J. “Notas sobre a experiência e o saber da experiência”. In: *Escritos sobre experiência*. Belo Horizonte: Ed. Autêntica, 2015. pp15-34.

LÖWY, M. Walter Benjamin: aviso de incêndio: uma leitura das teses “sobre o conceito de história”. São Paulo: Boitempo, 2005.

MATOS, O. C. F. “Cerimônias da destruição”. In: *Benjaminianas: cultura capitalista e fetichismo contemporâneo*. São Paulo: UNESP, 2010. pp. 85-104.

MATOS, O. C. F. “Walter Benjamin e os usos do tempo”. In: JINKINGS, I.; PESCHANSKI, A. (orgs.). *Michael Löwy: reflexões sobre um marxista insubordinado*. São Paulo: Boitempo, 2007. pp. 77-86.

MIGNOLO, W. D. Colonialidade: o lado escuro da modernidade. *Revista de Ciências Sociais*, 32 (94): 01-17, 2017.

MIOTTO, L. M. De Canguilhem a Foucault, em torno da Psicologia. *Caderno de Ética e Filosofia Política*, 2 (35): 112-142, 2019.

MANCEBO, D. Modernidade e subjetividade: breve percurso histórico. *Psicologia: ciência e profissão*, 22 (1): 100-11, 2002

PRADO FILHO, K.; MARTINS, S. A subjetividade como objeto da(s) psicologia(s). *Psicologia & Sociedade*, 19 (3): 14-9. 2007.

SAFATLE, W.; JÚNIOR, N. S; DUNKER, C. (orgs.). *Neoliberalismo: como gestão do sofrimento psíquico*. Belo Horizonte: Autêntica, 2022.

“Para nós foi feitiço, para vocês foi diabetes”: a feitiçaria no Guaporé contra a “feitiçaria capitalista”

Breno Duarte Castro¹
Universidade Federal do Espírito Santo

Resumo: o presente artigo tem como objetivo pensar a feitiçaria a partir de um trabalho etnográfico realizado no Guaporé com o povo Makurap, de língua Tupi-Tupari. A partir das formas como o tema da feitiçaria aparece nessa região, seja como acusação entre parentes, seja como um modo de predação da jiboia verdadeira, seja como o “roubo de alma” por espíritos invisíveis chamados *xopokot*, pretende-se um exercício comparativo com aquilo que Stengers e Pignarre chamam de “feitiçaria capitalista”, que operaria sem “feiticeiros” e que capturaria as capacidades de ação política das pessoas. Finalmente, é proposto um contraste de como opera a feitiçaria Makurap no Guaporé e o fetichismo da mercadoria tal como exposto por Marx.

Palavras-chave: Feitiçaria; Feitiçaria Capitalista; Fetichismo da Mercadoria.

CASTRO, Bruno Duarte. “ Para nós foi feitiço, para vocês foi diabetes” : a feitiçaria no Guaporé contra a “ feitiçaria capitalista” . *Aceno – Revista de Antropologia do Centro-Oeste*, 10 (24): 431-444, setembro a dezembro de 2023. ISSN: 2358-5587

¹ Graduado em Ciências Sociais pela Universidade Federal do Espírito Santo e mestrando pelo Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais pela mesma universidade. Faz pesquisa com os Makurap, povo de língua Tupi-Tupari no Guaporé desde 2022 e os principais temas são embriaguez, feitiçaria e parentesco.

“For us, it was a spell, for you, it was diabetes”: the sorcery in Guaporé against the “capitalist sorcery”

Abstract: this article aims to think about “sorcery” from an ethnographic point of view, based on a work carried out in Guaporé with the Makurap people, of Tupi-Tupari language. Based on the ways in which the theme of “sorcery” appears in this region, whether as an accusation between parents or as a form of predation of the jiboia, or even as the “soul theft” by invisible spirits called *xopokot*, it is intended a comparative exercise with what Stengers and Pignarre call “capitalist sorcery”, which operates without “sorcerers” and captures people’s capacities for political action. Finally, a contrast is proposed betwixt how the Makurap sorcery and the commodity fetichism of Marx.

Keywords: capitalist sorcery; commodity fetichism; sorcery.

Para nosotros era un hechizo, para ustedes era diabetes”: la hechicería en Guaporé contra la “brujería del capitalismo”

Resumen: este artículo tiene como objetivo pensar la brujería a partir de un trabajo etnográfico realizado en Guaporé con el pueblo Makurap, de lengua tupi-tupari. A partir de las formas en que se presenta el tema de la brujería en esta región, sea como acusación entre familiares o como forma de de predación de las “jiboias”, o como el “robo del alma” por parte de espíritus invisibles llamados *xopokot*, se pretende realizar un ejercicio comparativo con lo que Stengers y Pignarre denominan “brujería capitalista”, que operaría sin “brujos” y que captaría las capacidades de acción política de las personas. Finalmente se propone un contraste cómo opera la hechicería Makurap em Guaporé y el fetichismo de la mercancía expuesto por Marx.

Palabras clave: brujería; brujería capitalista; fetichismo de las mercancías.

No Ocidente, o termo feitiçaria está envolvido em toda sorte de equívocos e de preconceitos: um certo tipo de discurso que se propõe cientificista e defensor da chamada “realidade objetiva e exterior” o usa de modo que toda uma plethora de práticas radicalmente diferentes são equacionadas para serem igualmente rejeitadas como “falsas ilusões” que impediriam o avanço da ciência sobre o terreno da superstição (FEDERICI, 2017).

É claro que não devemos confundir aqui, como bem lembra Stengers (2015), as pessoas diretamente envolvidas num processo inventivo que pretende habitar o acontecimento científico em toda sua potência, como é o caso do surgimento-descoberta de uma nova partícula por exemplo, e a Ciência enquanto uma instituição que guarda certas prerrogativas em relação a outros saberes e que atua de modo a manter as relações de sujeição à lógica de mercado e ao Capital (uma ciência menor e outra maior, para usarmos termos deleuzianos). O discurso sobre o desenvolvimento técnico-científico é tomado como dado por nossas sociedades, afinal, o “bom-senso” exige que a escolha pelo progresso seja auto evidente, pois “qualquer pessoa” poderia reconhecer a benesse do “desenvolvimento das forças produtivas” em detrimento do imaginário “fetichista medievo” (idem).

Constrói-se assim, uma “alternativa infernal”² que impossibilita qualquer tipo de agência no presente ao capturar os modos alternativos de pensar e sentir: ou é preciso reconhecer de imediato de que, por mais negativo que sejam os efeitos desse avanço exigido pelas relações de produção vigentes, nosso modo de vida é, ainda assim, melhor que qualquer outro; ou se está no reino da utopia que jamais vingou em qualquer lugar que seja; ou, pior, se está diante de um misticismo que faria uma crítica descabida às dádivas fornecidas pelas ciências. Ainda assim, é interessante notar como nossa sociedade é marcada por uma “caça às bruxas” em nome do desenvolvimento técnico-científico ao mesmo tempo que opera como um sistema de “feitiçaria sem feiticeiros”, isto é, capturando nossa potência de ação sobre as condições materiais e concretas (STENGERS e PIGNARRE, 2005), ao produzir sujeitos que são ao mesmo tempo, produtivos e disciplinados para o trabalho e politicamente incapazes de agir (FOUCAULT, 1993).

Se o desenvolvimento do capitalismo exige a produção de sujeitos que não sejam capazes de atuar politicamente por meio de uma redução da potência do corpo, a perseguição de práticas que estariam voltadas para a produção de corpos específicos, tais aquelas de pajés que produzem um corpo voltado para o processo de cura e para a construção de relações trans-específicas com entes mais-que-humanos, devem ser postas sob controle ou dissipadas como crenças que não teriam acesso à “realidade”; como aponta Federici (2017), a constituição de um corpo proletário é o correlato também da constituição de um corpo feminino submisso, dominado pelo aparato da sexualidade, acusado e perseguido como “bruxas” quando rebeldes e insubmissas.

² De acordo com Stengers e Pignarre (2005: 45): “Les alternatives infernales ‘ne s’imposent donc pas immédiatement au niveau global, elles sont le fruit de fabrications patientes à toute petite échelle [...]. Elle cheminent et s’imposent, donnant l’impression d’être naturelles et de bon sens”.

Tudo se passa como se o discurso de “desencantamento do mundo” tivesse uma relação íntima com o discurso de que não há nenhuma alternativa viável para o mundo que vivemos e que deveríamos nos resignar ao fato inevitável do progresso técnico, apesar de seus efeitos catastróficos. É claro que tomar o avanço técnico como inerentemente negativo é apenas tomar o “discurso do desenvolvimento” como invertido, o que não alteraria de modo substancial a problemática em questão; seria absurdo dizer que tal ou qual invenção tecnológica é necessariamente “nociva” ou “capitalista”, é preciso pensar como essas máquinas técnicas ligam-se às máquinas sociais e às máquinas desejantes que as sustentam (STENGERS e PIGNARRE, 2005).

O ponto central é que a “feitiçaria capitalista”, como um processo de subjetivação que produz indivíduos de baixa potência política, condena qualquer menção do termo feitiço ao ostracismo político e filosófico. Nesse sentido, para podermos pensar a problemática política evocada pela feitiçaria, creio ser necessário evitar as nossas próprias categorizações, isto é, ocidentais e cientificistas, sobre o tema, em detrimento de outras formas de pensá-la. Buscarei na experiência que tive na margem direita do Guaporé com os povos Makurap, povo de língua Tupi-Tupari habitantes das terras indígenas Rio Guaporé e Rio Branco durante agosto e novembro de 2022, como o conceito de feitiçaria emerge e como sua problemática nos permite pensar problemas alternativos aos nossos modos de pensamento.

A partir disso, faremos um contraste entre como opera a feitiçaria nas paisagens amazônicas e como ela pode contribuir para desestabilizar nossas próprias concepções da relação entre sujeitos e objetos, humanos e não-humanos, como uma tarefa política de grande importância para nós.

A feitiçaria no Guaporé

Enquanto estive no posto indígena Ricardo Franco, na T.I. Rio Guaporé era comum o comentário de práticas feiteiras associadas a plantas específicas: as pessoas me informavam, quando andávamos na mata e elas conheciam tais ervas, que elas serviam para tal ou qual tratamento e que algumas delas eram também associadas a animais específicos. Contudo, eu só presenciei um caso de enfeitiçamento quando a neta de uma senhora Makurap e seu bebê, que moravam em Guajará-Mirim, subiram para a aldeia e se hospedaram em sua casa. O comportamento estranho da mulher com seu filho não passava despercebido dos moradores da aldeia e era um tópico largamente comentado: ela não cuidava bem da criança, acordava ela sem necessidade, batia na avó, ria à toa, conversava sozinha, por vezes, diziam que conversava com *xopokot* (espíritos invisíveis aos humanos com exceção do pajé).

Certo dia, enquanto conversava com uma tia da menina enfeitiçada e sua avó, elas me deram um diagnóstico sobre a condição da menina: “para nós ela está enfeitiçada, para os *ere*³ ela está com depressão pós-parto”. Curiosa análise que longe de dar uma resposta, parecia duplicar o problema. No entanto, ao menos momentaneamente, eu tive uma das minhas questões satisfeitas: elas estavam acusando a sogra da mulher enfeitiçada de ser a agressora. Mais tarde, durante uma festa não muito longe da casa da senhora cuja neta estava embruxada, presenciei uma cena bastante estranha. A sogra da menina chamava vivamente a avó

³ Palavra que designa os brancos em Makurap.

dela para beber: “*auké*⁴, vamos beber!”. A senhora então levantou-se e se juntou a nós na bebedeira, junto à mulher que ela, noutra momento, havia acusado, na privacidade da nossa conversa em sua casa, de feitiçaria.

Diferentemente da feitiçaria Azande, povo habitante do norte da África Central cuja monografia realizada por Evans-Pritchard (2005) foi determinante não apenas para o desenvolvimento da teoria antropológica, mas também para os debates posteriores sobre o tema que nos ocupa, em que a intencionalidade e a materialidade dos atos separam a bruxaria (*witchcraft*) e feitiçaria (*sorcery*) em dois campos distintos da ação mágica, o caso da ação feitiçaria no Guaporé é singularmente complexa.

A intenção de atacar outra pessoa para aquele povo centro-africano não está sempre presente nos atos de bruxaria, pois um bruxo pode agir inconscientemente em função de uma substância inata, *mange*, que fica no corpo das pessoas comumente acusadas de bruxaria e cuja alma sai dele para ir cometer atos maldosos durante a noite, podendo inclusive sair do corpo enquanto o bruxo dorme, ou seja, a alma do *mange* pode agir independente da vontade da pessoa (*idem*). A não-intenção do ato não exclui que ele é sempre provocado por um sentimento negativo em relação à vítima, de modo que sempre que se está enfeitado pergunta-se não quem o embruxou, mas sim com quem se manteve uma relação conflituosa recente (*idem*). A feitiçaria, por outro lado, ela seria sempre intencional, pois implica num substrato material que é o feitiço e num ato deliberado para com a vítima (*idem*).

Essa clássica separação entre bruxaria e feitiçaria, porém, podem ser tomadas como vetores da ação mágica mais que como formas tipológicas que delimitariam o campo de ação de cada uma. Vanzolini (2015) exprime isso de maneira singular ao tratar da feitiçaria Aweti, povo Tupi-Guarani do médio Xingu. Ela aponta que a feitiçaria é sempre um ato intencional do ponto de vista do acusador, pois exige uma ação direta sobre a vítima. Mas, da perspectiva do acusado, esse ato será lido como tendo a marca da intencionalidade de outra pessoa ou até mesmo que o acusador está o acusando injustamente (*idem*). Uma acusação é tomada, no contexto amazônico, como tão grave quanto o próprio ato da feitiçaria, o que advoga contra a separação entre intenção e ação involuntária, pois da perspectiva acusadora não é possível existir um ato inconsciente de feitiçaria. Isso pode ser um efeito da inexistência, como há no caso Azande, de oráculos que tem, se não a palavra final sobre bruxos, pelo menos são fortemente levados em conta nas acusações, não podendo um acusado facilmente evadir sua culpa (EVANS-PRITCHARD, 2005). No caso Aweti e Makurap, não é possível recorrer a instâncias diferentes daquelas entre os termos conflitantes para resolver as acusações.

Difícilmente poderíamos transpor essas noções de bruxaria para o caso dos Makurap, mas acho que o debate acerca da intencionalidade ou não dos atos podem ser produtivos para pensar nosso problema. Qualquer um pode ser, pelo menos potencialmente, um feitiçeiro no Guaporé basta, para isso, ter um vasto conhecimento sobre as plantas, especialmente aquelas que fazem mal às pessoas, como é comum no Guaporé, existe “planta para tudo” como me falava um dos pajés da Baía da Coca. Diferente dos Azande, a ação mágica nociva não implica na ação de alma ou substância que seria inata ao corpo do feitiçeiro.

A forma mais comum de feitiço, o amoroso, é realizado com a folha de galinha e exige um contato direto da planta com o corpo da pessoa. A partir daí, a vítima

⁴ Essa categoria designa a ideia de amizade/companheirismo no Guaporé. Essa é uma relação que exige certas atitudes como o respeito e a cortesia públicos, sendo que conflitos abertos devem ser evitados. Isso não quer dizer que não seja comum certa rivalidade velada.

perde completamente sua capacidade volitiva e, tal como um galináceo, passará a seguir e a pensar naquele que a enfeitiçou. Nesse sentido, parece que o ato feitiçeiro, no geral, é intencional, pois não pode ser realizado à distância das pessoas, precisa haver interação entre o corpo da vítima e o agente mágico. Além disso, era comum as pessoas me falarem que não tinham conhecimento sobre as “plantas ruins”, mas não raramente apontavam para mim, em passeios pela mata ou mesmo durante a embriaguez da chicha⁵, qual era o tipo de tal ou qual planta e enumeravam seus efeitos nas pessoas.

No caso do enfeitiçamento supracitado em que uma mulher acusava sua *auké* de ter enfeitiçado sua neta, único que consegui acompanhar em campo, não me foi dito se ela tinha ocorrido de fato com alguma planta específica ou se havia outros modos de enfeitiçar alguém. Outros entes, tais como os *xiaret* (donos da caça) ou os *xopokot* (espíritos), também parecem ser capazes de enfeitiçar as pessoas: há uma história famosa de um homem que gostava muito de caçar “na esportiva”, até que um dia ele “sonhou feio”⁶, mas foi caçar mesmo assim. Ele viu a traseira de uma anta e a seguiu, sem nunca conseguir ver sua cabeça. No fim das contas, não era um animal qualquer, era um *xopokot* anta fêmea que pegou seu espírito. Ele passou ainda um tempo na aldeia, conversava sozinho e falava com *xopokot*, mas acabou falecendo. Os Makurap não me contaram essa história como um caso de feitiçaria, mas é interessante notar como o efeito de um “roubo de alma” é bastante similar ao de um enfeitiçamento: as pessoas passam a ver e conversar com os espíritos ou mesmo sozinhas. Se essa história sobre os *xopokot* não era diretamente tomada como uma ação feitiçeira, um outro tipo de feitiço é bastante comum e narrado como tal, aquele realizado pela jiboia verdadeira, Awandá.

Durante uma festa, Rivaldo Makurap contou uma história de que uma vez, quando era bem mais jovem, ele tinha ido caçar com seu primo *Akaia* (era um apelido em Makurap que significa “cuia”) e eles acabaram ouvindo uma vara de queixadas que passou perto deles e decidiram segui-la. Contudo, cada vez que eles achavam ter se aproximado dos porcos-do-mato eles pareciam estar mais distantes, apesar disso, seguiram em sua caçada, até que atravessaram um pequeno igarapé que indicava o limite da aldeia e que era um conhecido lar de uma jiboia. A partir daí, perceberam que estavam perdidos, pois estavam andando em círculos. Então, tiraram as roupas que estavam vestindo e deixaram num lugar próximo ao curso d’água. Na aldeia, os parentes já estavam ficando preocupados e acabaram enviando um grupo de homens atrás dos dois. Por conta das roupas que haviam sido abandonadas foi possível encontrar os meninos que estavam perdidos. Quando foram encontrados eles falaram que tinham sido enfeitiçados pela jiboia verdadeira, Awandá, pois apenas ouviam os sons de suas presas sem nunca conseguir vê-las efetivamente.

A forma como essas duas histórias foram contadas guardam muitas semelhanças entre si, especialmente o fato de terem ocorrido durante situações de caça. Porém, à diferença dos *xopokot* que ninguém nunca me falou que enfeitiçavam as pessoas, a jiboia Awandá caça exclusivamente por meio do feitiço. Era comum me dizerem que os diferentes animais, inclusive os humanos, arremedavam para caçar, isto é, produziam sons para atrair ou localizar suas presas; a co-

⁵ Bebida fermentada de macaxeira largamente consumida no Guaporé

⁶ É muito comum as pessoas falarem que “sonharam feio”, mas isso não quer dizer que elas tiveram um pesadelo necessariamente. Certa vez, durante uma chuva intensa, eu queria ir tomar chicha na aldeia vizinha, mas o cacique Cujubim me dissuadiu da ideia dizendo que havia “sonhado feio”: ele sonhou com uma mulher bonita e, portanto, não poderia sair de perto de casa, senão encontraria uma cobra.

bra, porém, simplesmente enfeitiça suas presas que vão, num movimento espiralar, diretamente à sua boca. A feitiçaria, nesse sentido, não é um ato exclusivamente humano e, no caso de interação com entes não humanos, é necessário saber como não cair em seus feitiços. Seja ao obedecer às prescrições de quando se “sonha feio”, seja ao inverter as roupas quando perceber que se está enfeitiçado (no Guaporé as pessoas sabem que, para sair do feitiço da jiboia precisa inverter as roupas: na história de Rivaldo, há uma transformação desse tema que, ao invés de invertê-las, simplesmente as tiraram).

Voltando ao caso das *auké*, é surpreendente como a ausência de uma descrição da prática usada para enfeitiçar sua neta, mesmo por parte dos pajés, contrasta notavelmente com o vasto conhecimento indígena dessa arte que não se limita à forma como ela é praticada e de como se defender dela. Parece existir uma diferença entre a prática da feitiçaria, que todos tem mais ou menos algum conhecimento, e as acusações de enfeitiçamento que sempre recaem sobre pessoas específicas. As primeiras, ao que parece, nunca podem ser presenciadas, só se percebe os seus efeitos, afinal, um feiticeiro humano jamais admitiria sua culpa, a não ser que o ato mágico tenha sido direcionado a um inimigo como é o caso da feitiçaria de guerra Yanomami ou correlatos, mas, entre parentes, ser acusado de feitiçaria é praticamente uma ofensa (VANZOLINI, 2015). No caso da feitiçaria de Awandá, só é possível percebê-la quando já se está envolto por ela.

Por outro lado, a acusação de feitiçaria não parece precisar de um diagnóstico definido de como foi feita a prática, pois a acusação não tem como objetivo uma descrição simples do fato ocorrido. A única vez que um pajé rezou a moça enfeitiçada e seu bebê, seu diagnóstico parecia confirmar implicitamente as acusações da avó da menina (que era também sua irmã), ainda que não nomeasse diretamente a criminosa, não fornecia uma explicação detalhada de como tudo se passou. Desse modo, a forma de explorar a feitiçaria entre humanos só pode ser realizada a partir da modalidade discursiva dessas acusações e não a partir de um estudo direto da prática feiticeira tal como empreendida por Evans-Pritchard com os Azande. Retomando a questão da intencionalidade, tudo se passa como se a feitiçaria fosse sempre intencional no Guaporé de modo que uma ação mágica inconsciente é impossível. Isso não quer dizer que os acusados sejam sempre os causadores da doença, mas que a feitiçaria não pretende dar uma descrição precisa de um estado de coisas, o feiticeiro é a forma como a alteridade irreduzível e autodeterminada pode aparecer num discurso sobre um acontecimento.

Tomemos como exemplo o caso das *auké*. Antes da neta ter sido enfeitiçada, o pai dela também havia sido enfeitiçado pela mesma mulher, mas ele acabou falecendo. A forma como a mãe do homem, que era avó da menina, me contou esse fato é tão insólita quanto a forma que ela me deu o diagnóstico da moça: “para vocês ele morreu de diabetes, para nós ele foi enfeitiçado”. Ou seja, ela simplesmente se recusa, mesmo numa situação de luto dolorosa como aquela que é a perda de um filho, a produzir um fechamento definitivo da sua acusação. Ela ao mesmo tempo me dava um diagnóstico, se posicionava num conflito velado e era impelida à ação de ir ser rezada pelo pajé e de levar sua neta junto. Parece ser menos uma questão de justiça imparcial em que é possível fazer um julgamento neutro baseado nos “fatos” que de um problema de expressão e de sentido.

É evidente que uma narrativa completa dos fatos exigiria que eu soubesse da versão da sogra da menina enfeitiçada para saber qual seria talvez sua explicação para as mortes em questão, contudo, em função da característica mesmo da acusação de feitiçaria como um conflito velado, eu era incapaz de simplesmente perguntar o que ela pensava, pois isso implicaria em ter que cogitar que a acusada

havia realmente cometido alguma maldade, o que poderia ser tomado também como uma insinuação acusatória do ponto de vista dela, até porque já fazia meses que eu trabalhava com os Makurap e com a família dessa senhora. Isso, porém, não me impediu de ouvir uma outra versão dos acontecimentos que me foi narrada por um homem da Baía das Onças: soube que a relação da moça enfeitçada com o pai era bastante conturbada, pois o pai dela era “sangue ruim”, além de não ser a favor do casamento da filha, e por isso a maltratava.

A acusação da avó dela, por outro lado, estava baseada no fato de que a sogra da menina não gostava, nem do co-sogro dela, nem era a favor do casamento de seu filho com garota. Em todo caso, a acusação da mulher Makurap de que sua *auké* seria uma feiticeira não era completamente arbitrária, pois sua *auké* e o pai dela eram conhecidos feiticeiros que realmente faziam mal às pessoas nas aldeias por que passavam.

A questão da intencionalidade proposta por Evans-Pritchard (2005) para diferenciar a bruxaria Azande da feitiçaria e do bruxo consciente do inconsciente, se não é exatamente aplicável ao caso Makurap, certamente nos propõem uma reformulação interessante. Se “da forma como os azande os concebem, bruxos não podem evidentemente existir” (*idem*: 49), pois as acusações se multiplicam frente à escassez das práticas, eu diria que nas paisagens amazônicas, em especial àquelas do Guaporé, o feiticeiro é sempre a forma como outrem aparece numa acusação.

A intencionalidade, aqui, é atribuída a outrem, de modo que o outro sempre irá aparecer como sujeito intencional da ação e nunca como objeto, ainda que possa recusar esse tipo de imputação e afirmar, provavelmente, que de fato foram outras pessoas que agiram mal com o acusador. A intenção não é um atributo estático que pertence a um dos termos da relação, tal como a culpabilidade opera em nossos tribunais, ela é efeito de uma perspectiva sobre o evento: a afirmação de que outrem é sempre o sujeito da ação.

Sobre este ponto, a feitiçaria Makurap encontra a bruxaria Azande. “A bruxaria explica por que os acontecimentos são nocivos e não como eles acontecem” (*idem*: 54). Assim, o autor nos dá o exemplo de um celeiro que desaba sobre uma família. A bruxaria nada tem a ver com a lógica interna dos celeiros sendo roídos pelas térmitas ou de uma família que num dia muito quente escolhe um lugar sombreado para sentar-se, por isso ela não é uma explicação sobre um estado de coisas determinados; cada um dos elementos supracitados opera numa causalidade que lhe é própria (*idem*). A explicação de bruxaria intervém para dar conta do encontro que é: o celeiro particular que estava roído a muito tempo e pronto para cair desmorona em cima de uma família igualmente particular que estava embaixo dele na hora do ocorrido (*idem*).

A feitiçaria explica a singularidade de um acontecimento, porque ele ocorreu naquele celeiro específico com aquela família particular e não como ele ocorre. Mas aqui Amazônia e África Central novamente se distanciam, pois a intencionalidade na América Indígena é prerrogativa da posição de sujeito, ou seja, numa acusação de feitiçaria, sempre há um sujeito intencional e que será sempre o Outro. Nesse sentido, a possibilidade Azande da não-intenção de um ato feiticeiro pode ser remetida a uma instância diferente daquela das partes litigantes, algo impossível nessa ciência do acontecimento que é a feitiçaria indígena.

Isso não quer dizer, evidentemente, que tudo seja culpa dos outros e que não há uma relação de responsabilidade envolvida em cada caso, pelo contrário. O fato de uma acusação de feitiçaria ser um ato de guerra velado faz com que se tenha sempre muito cuidado com as insinuações que se fazem aos feiticeiros. As

mulheres não deixaram de atender às suas relações públicas como *auké* por conta de uma acusação tão séria a que, inclusive, é atribuída uma morte. A atenção e a responsabilidade são o correlato do fato dos outros serem sempre sujeitos nessas paisagens, sendo inclusive possível que outros não-humanos como os animais ou mesmo os espíritos-donos sejam os sujeitos da ação, algo completamente impensável para nós que vemos a natureza sempre como um objeto a ser apropriado.

Daí que a modalidade discursiva das acusações de feitiçaria é sempre muito próxima aquela da fofoca: esta é uma história cuja versão pode ser alterada em função de outros fatos ou outras narrativas que rearranjam constantemente os atores envolvidos (VANZOLINI, 2015). A fofoca está aberta para uma variação que é própria do acontecimento, tal como a feitiçaria. Além disso, nunca se faz uma fofoca de si próprio, a primeira pessoa só aparece numa fofoca, tal como numa acusação, como objeto da ação de outrem; da mesma forma, é estranho imaginar que alguém se acusaria de feitiçaria. Uma denúncia cujo diagnóstico implica numa dúvida, não pela ausência de fatos, mas pelo seu excesso, não pode nunca se estabilizar, sobre pena de perder seu dinamismo e, portanto, seu caráter explicativo.

Ao usarem a fórmula “para nós é ..., para vocês é ...” as pessoas evidenciam que junto a um julgamento subjetivo, que é, antes de tudo, uma acusação, um acontecimento como uma morte ou um enlouquecimento não podem ser reduzidos a uma explicação inequívoca. Tudo se passa como se o lugar do outro estivesse marcada em aberto na própria formulação de uma perspectiva sobre os fatos (LÉVI-STRAUSS, 1993). Nada nos garante que a mulher acusada concorde com sua *auké* sobre seu co-sogro ou sua nora, mas ao deixar explícito que para os ere, ele morreu de “diabetes” ela inclui, dentro de sua própria perspectiva uma diferença que pode ser ela também mobilizada pela acusadora.

Certa vez ouvi um homem Aruá dizer que hoje em dia todo mundo morre de diabetes, mas que antigamente as pessoas só morriam de câncer⁷. Esse comentário aponta que o saber médico, pelo menos tal como apropriado pelos indígenas, entra em jogo não para tornar a explicação unívoca, mas para ocupar o espaço vazio numa explicação que se recusa a fechar sobre si mesma. Assim, especulo que a mulher acusada poderia simplesmente afirmar que seu co-sogro morreu de diabetes, pois essa é, simplesmente, uma das formas como as pessoas podem morrer.

O que quero dizer é que a feitiçaria permite a conjugação de um discurso contraditório e por vezes paradoxal, em que o ponto de vista de quem enuncia é essencial para um exame apurado da situação de quem é afetado. O ponto central é que esse acontecimento que me foi narrado como feitiçaria é, necessariamente, duplo, pois seu ponto central é afirmar a posição de sujeito de outrem num litígio em que minha própria posição de sujeito é posta em dúvida. E é essa duplicidade que é buscada, pois uma acusação aberta entre parentes pode levar a situações absolutamente catastróficas, daí que não podem existir incriminações públicas, pois, querendo ou não, a feitiçaria é sempre realizada entre pessoas próximas (VANZOLINI, 2015): a necessidade de contato físico entre a vítima e a planta evidenciam que ela é uma hiperconjugação entre pessoas próximas. Ao mesmo tempo evidenciam que a proximidade não reduz nunca o potencial perigoso do

⁷ Soares-Pinto (comunicação pessoal) me disse que no Guaporé, as pessoas sempre falavam com ela que o câncer era “flecha de bicho”. Essa afirmação reforça meu argumento que a feitiçaria seria a forma como os acontecimentos aparecem em termos de intencionalidade e como é uma modalidade discursiva em que o outro aparece como sujeito. Nesse sentido, o “saber médico” é relevante menos em função de seu conteúdo, mas sim porque expõe, de maneira relacional, o lugar do Outro.

outro. A alteridade é sempre autodeterminada, segue suas próprias leis, não pode ser submetida a um Eu.

Isso tem efeitos ontológicos relevantes, pois implica numa certa ética não só com relação aos humanos, mas também para com os animais, espíritos e, em última instância, com o mundo, pois, como vimos, estes entes também são capazes de enfeitiçar as pessoas. Antes de responder uma questão epistemológica sobre as causas de determinado evento, como fazem nossas Ciências maiores, a feitiçaria propõe uma questão política sobre seus efeitos. A feitiçaria é um pensamento que emerge sempre de um acontecimento singular e implica em sempre levar em conta a perspectiva de outrem na própria ação, ela faz jus ao paradoxo e à relação a partir da qual emerge, ainda que essa relação seja de inimizade. Podemos dizer que, longe de estabelecer uma política da amizade, em que as diferenças são remetidas aos iguais, ela implica numa relação com a diferença irreduzível (COUTINHO, 2017). A pessoa, ao se tornar objeto da ação de outrem numa acusação, faz com que o outro, humano ou não, apareça como sujeito, pois, no fim das contas, nas paisagens ameríndias, em que o outro é sempre sujeito, coisas e pessoas tomam sempre a forma de pessoas (FAUSTO, 2008).

A feitiçaria capitalista

Chamamos atenção na introdução deste artigo para pensar o capitalismo como uma “feitiçaria sem feiticeiros”, seguindo o argumento da Stengers e de Pignarre (2005). Mas, como bem pode indagar o leitor, a “feitiçaria capitalista” teria alguma relação com aquela que vimos operar no Guaporé e que é tão comum em outras paisagens ameríndias (Cf. VANZOLINI, 2015)? A resposta para essa pergunta é bastante complexa, mas adiantando algumas conclusões, diria que definitivamente são relações diferentes, ainda que tenham alguns pontos similares. Analisemos o fetichismo da mercadoria tal como apresentado por Marx. Este, ao analisar a “sociedade da mercadoria”, nos mostra que o universo “fetichista” medieval, longe de ter desaparecido com o surgimento do discurso científico e supostamente desencantado no final do século XVII, impulsionado pela necessidade constante de revolução das forças produtivas, foi apenas realocado num outro ponto das relações de produção (MARX, 2011).

Se os Estados nacionais provocaram uma verdadeira caça às bruxas dos dois lados do Atlântico (e, talvez, além), visando eliminar qualquer saber que atentava contra o bom-senso ocidental ou que, simplesmente, era considerado subversivo em função da sua não-adequação à disciplina exigida pelo capitalismo nascente, a Ciência maior produziu um discurso e uma prática que desqualificavam de antemão qualquer tentativa de explicação que não tomasse os entes do mundo como objeto (FEDERICI, 2017). Ambas as ações têm um correlato com o fetichismo da mercadoria, o Estado no seu intuito de produzir corpos trabalhadores e a ciência ao justificar os princípios ontológicos que então surgiam com o florescimento do mercado capitalista (idem).

Voltando ao fetichismo da mercadoria, este opera por meio de duas séries de relações: a primeira delas humana, em que os trabalhadores se veem em relações reais de produção e a segunda uma relação entre mercadorias, entre trabalhos objetivados que aparecem então como relacionando-se nos termos de uma equivalência de seu valor, isto é, são identificados pois teriam a mesma substância, o trabalho abstrato (ALTHUSSER, 1995). Aqui, “real” e “imaginário” não designam “verdadeiro” e “falso”, pois não há uma relação falsa que deva ser superada no sentido de um entendimento da realidade que produziria, então, a libertação do

humano do universo da “ideologia”⁸ (*idem*); o esforço teórico de Marx não visa mostrar como superar o fetichismo, afinal, esse é o projeto da modernidade que ele está criticando, mas nos mostrar como não superamos o pensamento feiticeiro e que devemos saber nos proteger dele.

O fetichismo é uma relação de relações, uma relação imaginária com as relações de produção reais: as mercadorias aparecem como centrais nas relações de produção, quando de fato elas o são em função do trabalho humano objetivado nelas. Há um paradoxo do fetichismo, há duas perspectivas irreduzíveis e que não se confundem, a do trabalhador e a da mercadoria como trabalho objetivado (*idem*). Aqui, tal como vimos no caso da feitiçaria Makurap, a pessoa aparece como objeto ao mesmo tempo que a mercadoria aparece como sujeito, mas a diferença é que, para nós, essa coisa que aparece como agente das relações de produção (as mercadorias) só podem ser agentes imaginários, pois na verdade remetem ao sujeito como trabalho alienado.

Noutras palavras, se o mecanismo do fetichismo é similar ao da feitiçaria, pois ambos são paradoxos que envolvem perspectivas distintas coabitando o espaço de uma problemática, ele é diferente na medida em que temos pressupostos ontológicos⁹ distintos operando em cada caso. As mercadorias são agentes “metafóricos”, só podem agir por serem a objetivação do trabalho abstrato de um sujeito humano; elas continuam sendo objetos, mas o fato de relacionarem-se imaginariamente como sujeitos, fazem os trabalhadores aparecerem reificados. Para nós, coisas podem ser pessoas por extensão, pois as pessoas são, de fato, também coisas (FAUSTO, 2008). Contudo, para os Makurap a jiboia é uma feiticeira “literal” ou, pelo menos, “pragmática” pois seu feitiço sobre suas presas é real, pois ela é sujeito em função desse encontro cinegético em que a intencionalidade passa a ser um componente da subjetividade.

Essa diferença pode ser elaborada noutro sentido. Imaginamos que os indivíduos são o “dado” da natureza e que a sociedade é construída a partir da ação humana, estamos envolvidos num processo constante de coletivização dos significados: o homem é o dado, então nosso esforço é o de se fazer um bom marido ou um bom pai, de socializar o indivíduo, dada tal matéria-prima, nós a apropriamos como recurso (WAGNER, 2017). Desse ponto de vista, coisas e pessoas são coisas que devem ser socializadas ou apropriadas para que possam entrar em relações (FAUSTO, 2008): uma mesa tornada mercadoria, por exemplo, “não só se mantém com os pés no chão, mas põe-se de cabeça para baixo diante de todas as outras mercadorias, e em sua cabeça de madeira nascem minhocas que nos assombram muito mais do que se ela começasse a dançar por vontade própria” (MARX, 2011: 121).

Para os povos indígenas, por outro lado, as relações sociais são o dado e o esforço é fazer-se homem e não pai ou marido que seriam os dados do parentesco, o parentesco enquanto “dado” cultural: não há socialização possível pois o sentido da ação é sempre produzir um corpo (WAGNER, 2017). Neste caso, como os corpos são compostos a partir das relações, não há lugar para objetos puros, todos são potencialmente sujeitos (VIVEIROS DE CASTRO, 2015). Aqui reside a diferença entre fetichismo e feitiçaria, o primeiro opera num mundo em que só existem objetos, o segundo num mundo em que ser um objeto é função de uma relação entre sujeitos. É por isso que o capitalismo pode ser lido como uma “feitiçaria

⁸ A ideologia é definida por Althusser (1995) como uma relação imaginária com as relações reais de produção.

⁹ Uso a palavra “ontológico” da perspectiva etnológica do termo, tal como proposto por Viveiros de Castro (2015) para desestabilizar a ideia de que nós teríamos acesso privilegiado à realidade do ser enquanto os indígenas estariam fadados a lidar apenas com representações e ilusões. Nesse sentido não faço alusão ao termo no sentido marxista

sem feiticeiros”, não só porque ele perseguiu as bruxas e os xamãs e produziu um mundo em que a feitiçaria é tida como uma ideia frívola (STENGERS e PIGNARRE, 2005), mas também porque não há lugar para sujeitos no capitalismo e os únicos sujeitos que existem, as mercadorias, são sujeitos imaginários.

Isso tem efeitos não apenas nas relações sociais, mas também nas próprias relações com aquilo que chamamos de “natureza”. Nossa posição epistemológica frente aos entes não-humanos do mundo é sustentada por uma ontologia naturalista (DESCOLA, 2013) em que tudo no mundo aparece como objeto e o próprio mundo aparece apenas como um fundo sobre o qual se desenrolam as ações dos humanos, os sujeitos por excelência; que, na verdade, são os objetos do sujeito imaginário que são as mercadorias. Por outro lado, o pensamento “animista” pode nos ajudar a questionar nossos princípios ontológicos, ainda mais que nossa postura exclusivista (em que apenas os humanos teriam a linguagem, o pensamento, a subjetividade ou o que quer que seja) cada vez mais dá mostras de ser incapaz de lidar com as questões ecológicas cada vez mais urgentes do planeta Terra.

O capitalismo não superou a feitiçaria, diferentemente do que o discurso moderno diz, ele utiliza-se do mesmo mecanismo que ela; de certo modo, como coloca Bruno Latour, “jamais fomos modernos”. O paradoxo é que o feitiço capitalista é, ele próprio, contra a feitiçaria, que a recusa como crença e como falsidade (ideo)lógica. A análise de Marx parece estar muito mais próxima de um contrafeitiço que de uma análise “científica” (em seu sentido majoritário apontado no início deste artigo), ou pelo menos se é uma análise científica, o é enquanto ciência menor: ao “desmontar” a maquinaria do fetichismo da mercadoria, ele permite que nos lancemos num contrafeitiço, que percebamos quais são os feitiços que nos capturam.

Finalmente, são os Makurap que nos ensinam uma importante lição política, cuja conclusão não é a mera transposição da problemática deles para as nossas questões, nem a importação de seus métodos para nossos problemas; mas a relação de uma diferença, que é ela própria feitiçeira: prestar atenção aos feitiços que nos lançam é a nossa tarefa política mais urgente, ainda que feitiço não queira dizer aquilo que imaginamos que ele diria

Recebido em 25 de maio de 2023.

Aprovado em 10 de outubro de 2023.

Referências

- ALTHUSSER, L. *Sur la reproduction*. Paris: Presses Universitaire de France, 1995.
- COUTINHO, J. D. S. F. *A cosmopolítica dos animais*. Tese de doutorado, Filosofia, PUC - Rio de Janeiro, 2017.
- DESCOLA, P. *Beyond Nature and Culture*. Chicago: The University of Chicago Press, 2013.
- EVANS-PRITCHARD, E. E. *Bruxaria, oráculos e magia entre os Azande*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.
- FAUSTO, C. Donos demais: maestria e domínio na Amazônia. *Mana*, Rio de Janeiro, 14 (2): 329-366, 2008.
- FEDERICI, S. *Calibã e a bruxa: mulheres, corpo e acumulação primitiva*. São Paulo: Elefante, 2017.
- FOUCAULT, M. *Vigiar e Punir: história da violência nas prisões*. Petrópolis: Vozes, 1993.
- LÉVI-STRAUSS, C. *Histórias de Lince*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.
- MARX, K. *O capital: Crítica da economia política*. São Paulo: Boitempo, v. 1, 2011.
- STENGERS, I. *No tempo das catástrofes: resistir à barbárie que se aproxima*. São Paulo: Cosac Naify, 2015.
- STENGERS, I.; PIGNARRE, P. *La Sorcellerie Capitaliste: Pratiques de désenvoûtement*. Paris: Éditions La Decouvert, 2005.
- VANZOLINI, M. *A flecha do ciúme: o parentesco e seu avesso segundo os Aweti do Alto Xingu*. São Paulo: Terceiro Nome, 2015.
- VIVEIROS DE CASTRO, E. *Metafísicas Canibais*. São Paulo: Cosac Naify, 2015.
- WAGNER, R. *A invenção da cultura*. São Paulo: Ubu Editora, 2017.

VOLUME 11
NÚMERO 26
(MAIO/AGO.2024)

ACENO

REVISTA DE ANTROPOLOGIA DO CENTRO-OESTE
ISSN: 2358-5587

CHAMADA DE ARTIGOS

DOSSIÊ TEMÁTICO:

IDENTIDADES, DIFERENÇAS E VIOLÊNCIA NA CULTURA UNIVERSITÁRIA

COORDENADORES:

CATARINA DALLAPICULA (UEMG)

JUSSARA CARNEIRO COSTA (UEPB)

Verifica-se nas últimas duas décadas a crescente ocupação de espaço em diferentes universidades por iniciativas voltadas à problematização de violências motivadas por discriminações associadas a marcadores sociais de gênero, raça e sexualidade, dentre outros. Não obstante, diferentes universidades têm se tornado foco de notícias em casos de assédio sexual, assédio moral, perseguição política, racismo institucionalizado (ou não), capacitismos e violências de gênero manifestas das mais diversas formas, indicando que o espaço ocupado pelas discussões dos fenômenos nem sempre incide na transformação efetiva da cultura universitária. Na experiência brasileira, sua persistência coexiste com o adensamento da segregação interna orientada por dinâmicas de gênero, como vem apontando os indicadores reunidos pelo Instituto Brasileiro de Informação em Ciência e Tecnologia (IBICT). Simultaneamente, persistem os entraves associados à permanência de pessoas que adentram o espaço universitário através das políticas criadas para combater as dificuldades de acesso associadas a gênero, raça, sexualidade e outros marcadores da diferença. Raramente discutidas no interior das universidades, frequentemente as experiências ganham notoriedade em espaços que lhes são exógenos. Na grande mídia ou nas redes sociais, são apresentadas como casos isolados em narrativas alheias às relações sociais da ciência e tecnologia que atuam na tessitura dos quadros e cenários em que se encontram inscritos os corpos marcados pela diferença. Muitas vezes são utilizadas para corroborar argumentos favoráveis à diminuição do investimento público e à gradativa privatização dos serviços oferecidos pela universidade pública. Compreendendo que a ausência de discussão e tratamento do fenômeno, em espaços endógenos à universidade, contribui para o enfraquecimento da sua legitimidade social e, concomitantemente, contribui para adensar as ameaças a sua sobrevivência como ente público, o presente dossiê se propõe a contribuir para a problematização dessas relações. Vislumbrando abordagens que contemplem desde a dimensão epistêmica dos arcabouços pedagógicos à apresentação de estudos de caso sobre experiências acumuladas, os artigos poderão resultar de reflexão ensaística ou de pesquisas desenvolvidas nessa direção.

PRAZO FINAL
DE SUBMISSÃO:
28 DE FEVEREIRO
DE 2024

Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social - Universidade Federal de Mato Grosso

26

Educação, cidadania, democracia e desenvolvimento: reflexões em tempos de Covid-19 na educação básica do artigo

Paula Keiko Iwamoto Poloni¹
Universidade Federal de Itajubá

Resumo: este trabalho pondera sobre a relação educação, cidadania, democracia e desenvolvimento nacional no pós-pandemia de COVID-19, na educação básica nacional. A revisão da literatura apresenta aspectos de aplicação de sistemas e ferramentas tecnológicas para mitigar os impactos e/ou efeitos negativos decorrentes da interrupção das aulas presenciais nas escolas públicas. É um estudo qualitativo, de caráter exploratório, bibliográfico e descritivo, com pesquisas que retratam as perdas de aprendizagem e a evasão escolar que reverberam na formação cidadã dos alunos, com repercussão na sociedade democrática e no desenvolvimento do país. Trata um contexto pós-pandêmico que expôs ainda mais as fragilidades do sistema educacional público e formal naquilo que se refere a infraestrutura, acessibilidade e qualidade do ensino para, ao final, promover uma reflexão a respeito dos possíveis desafios futuros e crescentes da educação pública após esse período de exceção.

Palavras-chave: educação; cidadania; democracia; desenvolvimento; covid-19.

¹ Advogada na Assessoria de Proteção de Dados e Informações da Agência Nacional de Saúde Suplementar (ANS). Especialista em Gestão Pública (UNIFESP), Gestão Pública Municipal (UTFPR) e Tecnologias, Formação de Professores e Sociedade (UNIFEI). Mestra em Políticas Públicas (UFABC).

Education, citizenship, democracy and development: reflections in the times of Covid-19 in basic education

Abstract: this work reflects upon the relationship education, citizenship, democracy and national development in the post-COVID-19 pandemic, in national basic education. The literature review presents aspects of the application of systems and technological tools to mitigate the impacts and/or negative effects resulting from the interruption of face-to-face classes in public schools. It is a qualitative, exploratory, bibliographical and descriptive study, with researches that portray learning losses and school dropouts that reverberate in the citizenship education of students, with repercussions on democratic society and the development of the country. It portrays a post-pandemic context that has further exposed the weaknesses of the public and formal education system in terms of infrastructure, accessibility and quality of education to, in the end, promote a reflection on the possible future and growing challenges of public education after this period of exception.

Keywords: Education; Citizenship; Democracy; Development; COVID-19

Educación, ciudadanía, democracia y desarrollo: reflexiones en tiempos del Covid-19 en la educación básica

Resumen: este trabajo reflexiona sobre la relación educación, ciudadanía, democracia y desarrollo nacional en la post pandemia del COVID-19, en la educación básica nacional. La revisión bibliográfica presenta aspectos de la aplicación de sistemas y herramientas tecnológicas para mitigar los impactos y/o efectos negativos derivados de la interrupción de las clases presenciales en las escuelas públicas. Es un estudio cualitativo, de carácter exploratorio, bibliográfico y descriptivo, con investigaciones que retratan pérdidas de aprendizaje y deserción escolar que repercuten en la formación ciudadana de los estudiantes, con repercusiones en la sociedad democrática y el desarrollo del país. Retrata un contexto pospandemia que expuso aún más las debilidades del sistema educativo público y formal en términos de infraestructura, accesibilidad y calidad de la educación, para, en definitiva, promover una reflexión sobre los posibles futuros y crecientes desafíos de la educación. educación pública después de este período de excepción.

Palabras clave: educación; ciudadanía; democracia; desarrollo; covid-19.

Existe uma relação entre educação, cidadania, democracia e desenvolvimento (político, econômico, social e cultural) e será ela positiva? Contemporaneamente, segundo Chabbott e Ramirez (2000), as pesquisas revelam uma relação problemática porque os efeitos da educação no desenvolvimento no nível coletivo são ambíguos, embora estudos empíricos evidenciam uma relação positiva. Por essa razão, é necessário examinar a forma como a educação se tornou um instrumento para alcançar a cidadania, o progresso e a justiça social produzida e difundida por meio do discurso desenvolvimentista, ressaltando-se que o país ainda não resolveu a questão da acessibilidade e da igualdade da educação para todos os grupos sociais, tampouco promoveu uma efetiva melhora na qualidade do ensino e aprendizagem aos que hoje acessam o sistema educacional público como meio de alcançar o conhecimento.

Em grande parte, é na educação pública que se formam os cidadãos do país. Se ela não for acessível (desigualdade de oportunidades e não inclusiva) ou se for de baixa qualidade, tudo indica que pode haver uma implicação grave na cidadania, na sociedade democrática e no desenvolvimento nacional. Portanto, é primordial construir a educação por uma lógica que não a vê como um mero investimento em capital humano, ou seja, que aumenta a produtividade do trabalho e contribui para o crescimento econômico e o desenvolvimento em nível social (CHABBOTT e RAMIREZ, 2000), sendo esse raciocínio diretamente vinculado às normas globais sobre ciência, progresso, bem-estar material e desenvolvimento econômico.

É preciso assegurar uma educação como um direito humano, considerando-a como o principal mecanismo para que os seres humanos se aperfeiçoem e participem plenamente da política, economia, sociedade e cultura de suas nações. Essa outra lógica é conectada a noções de justiça, igualdade e direitos humanos individuais (*idem*). À luz deste entendimento, Zluhan e Raitz (2014: 34) afirmam:

Diante da história da humanidade e de seus diversos momentos, a educação em direitos humanos sempre se mostrou necessária e relevante, cabendo à escola o papel de sensibilizar a todos sobre a importância do respeito ao outro, das suas individualidades e diferenças, tornando-se um espaço de formação cidadã.

Contudo, diante de uma pandemia² de COVID-19³, como pensar uma educação voltada para o pensamento críticos, aquisição de conhecimento, desenvolvimento de habilidades, competências e valores essenciais para a vida cidadã responsável, participativa, produtiva, engajada em assuntos cívicos, desafiador das

² A Fundação Oswaldo Cruz (FIOCRUZ) afirma que a Organização Mundial da Saúde (OMS) declarou que a COVID-19 já era uma pandemia.

³ Segundo a Organização Pan-Americana da Saúde (OPAS, 2022), referente ao histórico da pandemia de COVID-19, afirma que o novo coronavírus (inicialmente chamado de 2019-nCoV, foi posteriormente denominado SARS-CoV-2 em 11 de fevereiro de 2020) é responsável por causar a doença COVID-19.

desigualdades sociais, orientado para a justiça, resolução de problemas e que contribua para fortalecimento da democracia e construção do desenvolvimento nacional?

A pandemia⁴ gerou um cenário no qual quase todos os países – inclusive o Brasil – introduziram toques de recolher, uso de máscaras, álcool em gel, quarentenas e restrições semelhantes (conhecidas como ordens de permanência em casa, fechamento de órgãos e entidades públicas e privadas, instituições de ensino etc.). Os profundos efeitos e reflexos da situação de crise gerada pela pandemia impactaram diferentes campos do conhecimento, como a saúde, a economia, a psicológica, a vida social, a segurança alimentar e nutricional etc. Nessas circunstâncias, a educação foi outra área fortemente influenciada com a crise de COVID-19, interferindo nas atividades diárias de milhões de alunos, professores, gestores educacionais, colaboradores e pais; ocasionando interrupções educacionais, preocupações com a saúde e que se mostraram difíceis de serem gerenciados pelos sistemas de saúde. Assim, mais uma vez, a educação estava no centro das preocupações governamentais, assim como as políticas de saúde, os danos à economia, o desemprego, o aumento da pobreza, o crescimento da desigualdade, a busca pela vacina, a ampliação da insegurança alimentar e nutricional etc.

É neste contexto que surge a importância do tema, tornando-o desafiador. Além disso, o impacto e/ou reflexo da pandemia de COVID-19 na educação brasileira resalta um problema público relevante (objeto de pesquisas atuais) e desperta um novo olhar: a necessidade de ir mais longe e desenvolver soluções inovadoras para melhorar as novas formas de pensar o futuro da educação básica – formal e pública – ainda tão contraditória na sua efetividade, de garanti-la de maneira igualitária, acessível e de qualidade para todos, de modo a efetivar a formação cidadã capaz de promover a democracia real e o desenvolvimento nacional, além de destacar a importância do papel da escola pública para os alunos vulneráveis e grupos desfavorecidos da sociedade brasileira.

Como mitigar as perdas de aprendizado e a evasão escolar que os dados das pesquisas indicaram em seus levantamentos, principalmente para alunos de baixa renda que estão inseridos na educação básica, pública e formal? O acesso desigual ao aprendizado contínuo, durante o fechamento das escolas devido à pandemia e após a reabertura das escolas, pode se intensificar, reforçando ainda mais as desigualdades existentes no país – que já eram preocupantes antes do período de exceção? São questões trazidas à luz deste artigo que, com uma breve introdução que justifica a importância do tema de pesquisa, apresenta uma visão global sobre seu objetivo geral e a delimitação do seu objeto específico, além de indicar o percurso metodológico adotado. O referencial teórico caracteriza e conecta a educação (e sua estruturação no contexto brasileiro), a cidadania e a democracia, com vistas ao desenvolvimento nacional, por meio de diferentes e consagrados autores da literatura especializada, com propósito de lançar luz nas considerações finais onde será possível refletir a respeito dos possíveis impactos e/ou reflexos decorrentes da pandemia de COVID-19, na conjuntura específica da educação básica, da rede pública de ensino, levando em conta os resultados apresentados pelo INEP⁵, pelo Instituto Datafolha e pela Fundação Abrinq – atualmente publicados e disponibilizados à mídia.

⁴ Segundo a OMS, pandemia é a disseminação mundial de uma nova doença e o termo passa a ser usado quando uma epidemia, surto que afeta uma região, se espalha por diferentes continentes com transmissão sustentada de pessoa para pessoa (SCHUELER, 2021).

⁵ Instituto Nacional de Estudos e Pesquisas Educacionais Anísio Teixeira.

Objetivos

Parte-se da premissa de que a educação aqui é defendida no sentido de promover a cidadania e a democracia porque permite desenvolver uma “*cultura da democracia*” (ACEMOGLU *et al.*, 2014: 103), conduzindo a um caminho de maior prosperidade para a nação, uma vez que é causa para seu desenvolvimento (político, econômico, social e cultural). Assim, o prognóstico introdutório torna válida a escolha do problema de pesquisa, balizada na literatura especializada sobre o tema e com a possibilidade de atualizar os conhecimentos no campo educacional, considerando o contexto após a pandemia de COVID-19, a partir dos dados do censo educacional divulgados pelo Inep, em 2022, pelo Instituto Datafolha, pela Fundação Abrinq e da Nota Técnica “Impactos da pandemia na educação brasileira” parceria do D³e e da Fundação Lemann, disponibilizados e publicados na mídia.

O objetivo geral é compreender a relação entre a educação – acessível, igualitária e de qualidade – a formação cidadã, com reflexo positivo na promoção da democracia e, via de consequência, para o estímulo do desenvolvimento nacional (político, econômico, social e cultural) em um cenário de pós-COVID-19.

O objetivo específico é refletir como os possíveis impactos e/ou reflexos da pandemia de COVID-19 sobre a educação básica da rede pública de ensino, no contexto nacional, podem interferir na correlação educação, cidadania, democracia e desenvolvimento nacional.

Percurso metodológico

A metodologia adotada é qualitativa, sendo uma pesquisa bibliográfica e documental com caráter exploratório e descritivo. O que se tem de novo na utilização de métodos qualitativos é a maior atenção dada em tornar as etapas de análises mais transparentes (YANOW, 2007), de um lado para facilitar a aprendizagem de como esses estudos são realizados e, de outro, para demonstrar que as pesquisas possuem procedimentos metodológicos regulares e que podem produzir análises confiáveis.

Yanow (2007), afirma que a preocupação com a linguagem conduziu uma mudança nos círculos de pesquisa ao falar do método qualitativo para um método de discurso interpretativo ou, simplesmente, método interpretativo – uma abordagem que considera “levar a linguagem a sério” e consciente dos pressupostos filosóficos (WHITE, 1999 *apud* YANOW, 2007: 405). A autora ressalta que essa mudança ocorreu por causa da chamada “virada interpretativa” nas ciências sociais de forma bastante ampla (RABINOW e SULLIVAN, 1979 *apud* YANOW, 2007: 405).

Segundo Yanow (2016), existe uma divisão tripartida entre os métodos: (1) quantitativo (informado por noções positivistas de ontologia e epistemologia); (2) qualitativo (também seguindo por pressuposições positivistas); e (3) interpretativo (informado por ideias explicadas na fenomenologia, hermenêutica, pragmatismo, interacionismo simbólico, etnometodologia e seus aspectos ontológicos e pressupostos epistemológicos). Em outras palavras, o método de pesquisa interpretativo coloca em prática pressupostos metodológicos que estão de acordo com a fenomenologia, hermenêutica e/ou maneiras relacionadas de ver e saber. Por outro lado, os métodos de geração dos dados são triplos: observação, entrevista e análise de documentos (YANOW, 2007). A pesquisa interpretativa normalmente

se baseia em um ou mais desses três métodos. No caso, diante da limitação do estudo, utiliza-se apenas a análise de documentos como método de coleta de dados e eles serão analisados de maneira qualitativa (interpretativista).

Em caráter exploratório e descritivo, o trabalho pesquisou e analisou documentos que incluem matérias jornalísticas, revistas e publicações especializadas, teses e dissertações de mestrado, artigos científicos, além da análise secundária dos dados e levantamentos realizados pelo Ministério da Educação, por meio do Inep, da Fundação Abrinq, do Instituto Datafolha, da Nota Técnica “Impactos da pandemia na educação brasileira⁶”, dentre outras fontes de dados, porque se ajustam às questões suscitadas para reflexão deste artigo e correspondem ao objeto deste trabalho. Acessou-se também duas bases de dados para pesquisa e consulta: o Google Acadêmico e o SciELO.

Educação, cidadania, democracia e desenvolvimento nacionais

O artigo refere-se à relação entre os temas educação, cidadania e desenvolvimento nacional, em um contexto pós-pandêmico. Isso significa incluir também a importância do papel da escola pública na construção e fortalecimento da democracia nacional, além da formação para a vida cidadã e promoção do desenvolvimento político, econômico, social e cultural do país. Mas, visando o combate à pandemia de COVID-19, foram adotadas medidas de distância social (dentre outras), desde março de 2020, por determinação governamental, sendo que as atividades e as aulas presenciais (em todas as instituições de ensino) foram suspensas em todo o território brasileiro. Para não colapsar integralmente o sistema educacional, adotou-se estratégias de atividades remotas, sob a perspectiva de manter a continuidade do processo de ensino-aprendizagem, especialmente de crianças, adolescentes e jovens da rede pública da educação básica. A essa altura as limitações tecnológicas das regiões mais pobres, além das desigualdades de acesso aos meios digitais, já eram bastante conhecidas (*Jornal da USP*, 2020). Significa dizer também que foram os alunos mais pobres e com pais menos escolarizados os que mais foram prejudicados na capacidade e no acesso de utilizar a tecnologia para o aprendizado no formato remoto, segundo a Nota Técnica “Impactos da pandemia na educação brasileira”.

Durante este período, editou-se a Medida Provisória 934, de 1º de abril de 2020, convertida posteriormente na Lei 14.040, de 18 de agosto de 2020, a qual dispensava, na educação infantil, em caráter excepcional, a obrigatoriedade de observância do mínimo de dias de trabalho educacional e o cumprimento da carga horária mínima anual de 800 (oitocentas) horas, dividida por um mínimo de 200 (duzentos) dias de trabalho educacionais (antevistos no inciso II do caput do artigo 31 da Lei 9.394/96). No Ensino Médio e no Ensino Fundamental, dispensa da obrigatoriedade de observância do mínimo de dias de efetivo trabalho na escola, isto é, da carga horária mínima anual de 800 (oitocentas) horas, divididas por um mínimo de 200 (duzentos) dias de efetivo trabalho na escola, excluído o tempo reservado aos exames finais, quando houver (inciso I do caput do artigo 24 da Lei n.º 9.394/96) e sem perda da garantia dos objetivos e direitos de aprendizagem e da qualidade do ensino (BRASIL, 1996; BRASIL, 2020). Será que

⁶ Essa Nota Técnica foi uma realização do D³e e da Fundação Lemann, elaborada por Mariane Koslinski e Tiago Bartholo, pesquisadores do Laboratório de Pesquisa em Oportunidades Educacionais da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ) (KOSLINSKI e BARTHOLO, 2022).

essas medidas sem um planejamento e políticas públicas específicas não favoreceriam – de alguma maneira – uma possível perda de aprendizado durante o período de exceção, acentuando ainda mais as desigualdades de aprendizado existentes antes da pandemia, inclusive com aumento do abandono escolar? Um possível efeito disso, a longo prazo, pode estar no fato de que os ricos ficam mais ricos e os pobres mais pobres, ampliando as disparidades socioeconômicas (LUHBY, 2021).

O levantamento de dados desta pesquisa indica que, no cenário nacional, as escolas públicas foram as que mais sofreram com a interrupção das aulas, sendo que respostas de aprendizado remoto (INSTITUTO DATASENADO, 2022) não foram totalmente adequadas para manter todas as crianças, adolescentes e jovens aprendendo, gerando perdas de aprendizagem e abandono escolar. Essa determinante interfere negativamente na aquisição de habilidades fundamentais destes alunos antes e durante a pandemia de COVID-19. São implicações nocivas à educação para cidadania, prejudicando a própria noção de construção democrática⁷ que fomenta o desenvolvimento político, econômico, social e cultural. Então, como apoiar o processo de ensino-aprendizagem através de estruturas digitais, plataformas online e ferramentas tecnológicas pouco familiares na educação básica da rede pública de ensino? Quais seriam os possíveis impactos e/ou reflexos da pandemia de COVID-19 (reconhecido normativamente pela Lei 13.979, de 6 de fevereiro de 2020 e Decreto Legislativo 6, de 20 de março de 2020⁸) na educação básica do país? Isso reverbera na formação cidadã e na democracia com reflexos no próprio desenvolvimento do país. Vale lembrar que as respostas globais à pandemia de COVID-19 variaram de país para país, mas a maioria dos países endossou o fechamento das instituições de ensino como estratégia e meio de conter a propagação do coronavírus. À princípio, o fechamento das escolas foi considerado uma boa medida de apoio para conter a disseminação da doença, mas também teve consequências adversas para milhões de estudantes em todo o mundo e que enfrentaram vários desafios em sua educação.

Nesta perspectiva, Lipset (1959) argumenta que a educação presumivelmente amplia as perspectivas dos homens, permite-lhes compreender a necessidade de normas de tolerância, impede-os de aderir a doutrinas extremistas e monistas e aumenta sua capacidade de fazer escolhas eleitorais racionais. Segundo o autor, se não podemos dizer que um nível elevado de educação é uma condição suficiente para a democracia, a evidência disponível sugere que se aproxima de ser uma condição necessária.

Desse modo, observa-se o quanto é danoso impactar a educação e não lhe dar a devida importância. Rousseau (1979) apud Basilio (2009), afirma que educar é um processo através do qual as pessoas adquirem as capacitações e habilidades necessárias para o desenvolvimento das práticas a serem desempenhadas em suas vidas; tendo o reconhecimento de que elas nascem fracas, e assim necessitam de força; de que nascem desprovidas de tudo, e que assim têm a necessidade de assistência; nascem sem juízo e, logo, precisam de juízo e tudo o que não têm ao nascer, porém, o que precisam quando adultas, lhes é proporcionado pela educação. Por esta razão, “a educação deve se voltar à capacitação do homem para o

⁷ A democracia é vista também como um processo de educação que, dentre outros aspectos, desenvolve capacidades deliberativas dos alunos-cidadãos.

⁸ O Conselho Nacional de Educação (CNE) instituiu as Diretrizes Nacionais orientadoras para a implementação dos dispositivos da Lei 14.040/2020, mediante Resolução CNE/CP 2, de 10/12/2020 e pela Portaria 568 de 09/10/2020 (SOUZA, BRAGANÇA e ZIENTARSKI, 2021).

pensar” (BASILIO, 2009: 14), desenvolvendo-o para que compreenda a conjuntura em que se encontra e seus pares, agindo de forma a construir uma sociedade mais fraterna e igualitária, especialmente na contemporaneidade onde lidamos com a intensa diversidade de informações e dados, favorecidas com o desenvolvimento da TIC⁹ e seus diferentes artefatos.

Aliás, “*cada vez mais, as mudanças se processam com maior rapidez e fatos marcantes hoje se tornam obsoletos amanhã, perdendo o vínculo com o processo de desenvolvimento como um todo*” (GUIA-NETO, 1995: 4), no âmbito da produção e da apropriação do conhecimento. Entretanto, não existe um único conceito, uma única acepção para educação, principalmente porque a educação pode ser analisada e conceituada de diferentes maneiras, segundo as diversas áreas do conhecimento (Sociologia, Ciências Sociais, Ciência Política, Direito, Filosofia). Segundo Dias e Pinto (2019: 449):

a educação é, desde a sua gênese, objetivos e funções, um fenômeno social, estando relacionada ao contexto político, econômico, científico e cultural de uma determinada sociedade. Portanto, [...] a educação é um processo social que se enquadra em uma certa concepção de mundo, concepção esta que estabelece os fins a serem atingidos pelo processo educativo em concordância com as ideias dominantes em uma determinada sociedade.

Por sua vez, Romanelli (2014: 26) afirma que “*a educação para o desenvolvimento, numa realidade complexa, como é a brasileira, teoricamente não é um conceito fácil de se construir, já que se trata de pensar a educação num contexto profundamente marcado por desníveis*”.

Realmente, pensar em educação no país é (ainda hoje) um desafio porque altamente desigual (de região para região) de saberes, nas estruturas de gênero, nas relações étnicas e raciais, na distribuição de oportunidades e na recursos materiais para as escolas públicas e alunos, com a marginalização de determinados grupos (os mais pobres e vulneráveis) com favorecimento a uma elite minoritária. Como se essa situação não fosse ruim o suficiente, o sistema educacional é ainda agravado por um regime de políticas oficialmente promulgado para o compromisso de fazer com que as escolas públicas existam em uma situação de mercado – que supostamente as tornará mais eficientes e melhorará seu desempenho, equiparando-as às escolas particulares ou às empresas privadas cuja rotinas são ditados pelas forças do mercado.

É difícil imaginar o sucesso da educação quando ela é projetada e defendida para garantir a participação dos alunos no mercado de trabalho; mantendo a hegemonia de uma elite minoritária e dominante no país. Apesar disso, em seu artigo 1º, a Lei 9.394, de 20 de dezembro de 1996 – LDB¹⁰ – constitui que “*a educação abrange os processos formativos que se desenvolvem na vida familiar, na convivência humana, no trabalho, nas instituições de ensino e pesquisa, nos movimentos sociais e organizações da sociedade civil e nas manifestações culturais*”. Já no artigo 22 da LDB, é afirmado que a educação básica tem por objetivo adotar o educando, garantindo-lhe a formação fundamental para a prática da cidadania, proporcionando condições para evoluir no trabalho e em estudos futuros. Aponta a LDB, apesar da inquietante referência ao trabalho (e por que não o mercado?) em uma lógica neoliberal (individualização, competição, escolha, devolução de responsabilidade), a preocupação com a formação cidadã dos alunos da educação básica do sistema público de ensino no país, especialmente ao considerar que essa ação (educação para cidadania) favorece uma melhor integração

⁹ Tecnologia da Informação e da Comunicação.

¹⁰ Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional.

destes com o desenvolvimento de uma sociedade democrática – o que se verá mais adiante (BRASIL, 1996).

Além disso, dada a sua importância e magnitude, uma outra perspectiva relevante a ser considerada aqui é a de que a educação é um direito social, fundamental e indisponível dos indivíduos – que a todos deve alcançar (artigo 6º da Constituição Federal), com vistas a construção de patamar mínimo de dignidade para os cidadãos, um dever do Estado e uma de suas políticas públicas de alta prioridade, de forma a propiciar meios que viabilizem o seu efetivo exercício. O texto constitucional dispõe ainda que

a educação, direito de todos e dever do Estado e da família, será promovida e incentivada com a colaboração da sociedade, visando ao pleno desenvolvimento da pessoa, seu preparo para o exercício da cidadania e sua qualificação para o trabalho (artigo 205 a 214 da CF/88). (BRASIL, 1988)

Portanto, isso sem restringir a educação a uma forma de capital humano ou a um discurso de livre mercado que apoie investimentos sistêmicos em modelos para medir e relatar a qualidade e a produtividade dos professores, escolas, faculdades, universidades e outros sistemas educacionais nacionais. Blum e Ullman (2012) argumentam que o projeto neoliberal, como é concebido, está impactando as práticas educativas de diversas maneiras. Segundo eles, enquanto *“as pessoas em todo o mundo estão sendo forçadas a negociar suas identidades para sobreviver”* (BLUM e ULLMAN, 2012: 367), no caso da educação, o *“capitalismo acadêmico” está entrando nas “salas de aula em todos os níveis, redefinindo tudo, desde a interação entre professores e alunos, à existência de disciplinas acadêmicas”*.

Ainda sob a perspectiva legal e normativa, Mendes e Branco (2021: 1429) afirmam que o texto constitucional:

estabeleceu uma série de princípios norteadores da atividade do Estado com vistas a efetivar esse direito, tais como a igualdade de condições para o acesso e permanência na escola, o pluralismo de ideias e de concepções pedagógicas e a autonomia universitária, gratuidade do ensino público em estabelecimentos oficiais, gestão democrática do ensino público, garantia de padrão de qualidade de piso salarial profissional nacional para os professores da educação pública, nos termos da lei federal. (BRASIL, 1988)

A estruturação do sistema educacional no país é desenvolvida em regime de colaboração entre União, Estados, Distrito Federal e Municípios, estando estabelecida na Constituição Federal como os entes federados preferencialmente atuarão na área de educação. Neste sentido, compete aos Municípios agir com prioridade na Educação Infantil e no Ensino Fundamental (artigo 211, § 2º), ao ver que o Distrito Federal e os Estados, devem agir nos Ensinos Médio e Fundamental (artigo 211, § 3º). À União compete organizar o sistema federal dos Territórios e do ensino, financiar as instituições de ensino públicas federais e desempenhar, em matéria educacional, papel redistributivo e supletivo, de maneira a assegurar equalização de oportunidades educacionais e padrão mínimo de qualidade do ensino de acordo com assistência financeira e técnica ao Distrito Federal, aos Estados e Municípios (artigo 211, § 1º) (BRASIL, 1996). Assim, o Estado não pode abolir a responsabilidade de garantir a educação (de qualidade) para todos; mas, em vez disso, percebe-se uma distorção (ou reconfiguração) na qual o cidadão passa a ter a responsabilidade de exigí-la; sob pena de não a ter ou tê-la de forma deficitária.

Ainda assim, somente uma educação de qualidade é capaz de levar ao pleno exercício da cidadania, daí sua importância para o sistema democrático e o desenvolvimento do país – uma possível visão positiva do trinômio educação, cidadania e desenvolvimento. As falhas no papel desempenhado pela educação implicam na deficiência quanto à formação intelectual de sua população, de modo a inibir sua participação no processo político e impedir o aprofundamento da democracia. Dessa forma, a educação desempenha forte relação nas mudanças da sociedade, além de reforçar a competência crítica da pessoa e atestar o grau de evolução de uma sociedade (DIAS e PINTO, 2019).

Por isso, a educação para a cidadania é um ponto de relevante. Contemporaneamente, muitas pesquisas investigam os conceitos de cidadania e de cidadão direcionados à educação em ambientes escolares. Há uma conectividade entre esses conceitos, mas sobretudo o sentido de cidadania e cidadão vêm evoluindo ao longo do tempo nos sistemas políticos e jurídicos dos países, de modo que não cabe aqui mencionar seu sentido expresso nos dicionários ou a sua formulação clássica, remetida à antiguidade grega. “O termo cidadania, entendido tecnicamente, significa exercício de direito de participação da vontade política do Estado e o controle da Administração, por meio, sobretudo, do voto, da ação popular e do direito de petição” (MENDES e BRANCO, 2021: 2014). Patrick (1999), afirma que a cidadania é o vínculo social e jurídico entre os indivíduos e sua comunidade política democrática, sendo uma de suas responsabilidades adotar ações para diminuir a distância entre ideais e realidades, isto é, os cidadãos devem exercer seus direitos para fazer funcionar a democracia – de maneira a conduzir também o desenvolvimento da nação. Contudo, ser cidadão é mais que isso. Entre outras coisas, aprender a ser cidadão é aprender a ter atitudes de responsabilidade, respeito, justiça, solidariedade e não violência; aprender a utilizar o diálogo em muitas situações diferentes; e ter o comprometimento com o que acontece na vida coletiva do país e da comunidade (ARAUJO, 2015). Segundo Araujo (2016), tais competências exigem que os alunos assumam princípios éticos que são exercidos num processo formativo onde dois fatores são essenciais: (a) que os princípios sejam expressos em situações reais, nas quais os alunos possam vivenciar e conviver com sua prática; e (b) que haja um desenvolvimento da capacidade de autonomia do indivíduo – ou seja, a capacidade do aluno de analisar e escolher valores para si, de forma consciente e livre.

O conceito de cidadania¹¹ é uma chave para a compreensão do que é a democracia e de como ela funciona, tendo a escola pública um papel fundamental nessa relação. A educação ao formar cidadãos conduz a construção de valores democráticos, especialmente porque eles podem contribuir ativamente nas lutas por justiça social, tendo como referência os direitos humanos (ARAUJO, 2016). Assim, a educação para a cidadania também pressupõe saber o que é efetivamente cidadania, como ela é adquirida ou perdida em vários sistemas políticos, quais direitos, responsabilidades e deveres são inerentes a ela e como ela está ligada às instituições de determinada nação. Todavia, é preciso ir além da compreensão conceitual para experiências de ensino-aprendizagem que desenvolvam habilidades participativas e disposições cívicas¹² necessárias para exercer os direitos e cumprir as responsabilidades e deveres da cidadania em uma democracia. São três os tipos de habilidades participativas: interagir, monitorar e influenciar. Interagir

¹¹ O termo “cidadania”, que possui origem na palavra latina *civitatem*, cuida da tradução do grego *polis*, que é entendida como comunidade política (MORAES e KIM, 2013: 17).

¹² Segundo Patrick (1999), exemplos de disposições cívicas são traços de caráter como civilidade, sociabilidade, honestidade, autocontrole, tolerância, confiança, capacidade de cooperação, lealdade, coragem, respeito pelo valor e dignidade de cada pessoa e preocupação com o bem comum.

diz respeito a habilidades de comunicação e cooperação na vida política e cívica. O monitoramento envolve habilidades necessárias para o cidadão acompanhar o trabalho de líderes políticos e instituições governamentais. E influenciar refere-se a habilidades usadas para afetar resultados na vida política e cívica, como a resolução de questões públicas (PATRICK, 1999). Araujo (2016: 330-1), vai mais além dizendo que:

a cidadania, no sentido que a entendemos atualmente, pressupõe mais do que apenas o atendimento de necessidades políticas e sociais para garantir recursos materiais básicos para proporcionar uma vida digna às pessoas. Para configurar e possibilitar uma participação real na vida política e pública da sociedade, é necessário que todo ser humano desenvolva as condições físicas, psicológicas, cognitivas, ideológicas e culturais indispensáveis para alcançar uma vida digna e saudável.

É possível, então, observar a importância da relação educação e cidadania para a democracia e, via de consequência, para o desenvolvimento nacional. A ideia de democracia adotada recorrentemente segue a orientação de Przeworski (2014), segundo a qual é minimalista e eleitoral¹³, quer dizer, a democracia é um arranjo político no qual os indivíduos escolhem governos através de eleições e têm uma razoável possibilidade de remover governos de que não gostem. Neste sentido, a democracia é, de modo simples, um sistema no qual ocupantes do governo não ganham eleições e assim vão embora quando perdem. Contudo, ainda segundo o autor, a maior parte das democracias na história – ou talvez todas elas – foram estabelecidas como reação a um governo “despótico”, “tirânico” ou “autocrático”, sendo seus sistemas institucionais projetados para impedir que governantes se mantenham no cargo independentemente da vontade popular ou adotem medidas que restrinjam liberdades individuais. Neste aspecto, somente o cidadão que tenha tido uma educação de qualidade pode contrapor um governo que cometa transgressões e promovam uma desconsolidação da democracia, de modo a impedir a continuidade de um governo que pratique atos que ameacem as liberdades e garantias dos cidadãos, violem as regras legais e constitucionais, atentem contra dos direitos e princípios fundamentais, usurpem competências etc., e assim conduzam a um processo de um retrocesso no desenvolvimento do país, enfraquecendo as bases políticas, econômicas e culturais do país.

Acredita-se que um povo que não tenha uma educação de qualidade tenha cidadãos incapazes de perceber e reagir a essas violações, além de serem incapazes de avaliar as consequências, reféns de um sistema político e econômico que não propiciem uma transformação social e cultural em prol do desenvolvimento nacional. Por esta perspectiva, a relação educação, cidadania e democracia estão altamente correlacionadas, principalmente porque ela aumenta os benefícios da participação cívica no país e reduz a de golpes antidemocráticos. Contudo, a concepção de democracia não deve se restringir à simples ideia de um regime político identificado à forma do governo. Então, qual e para quem é essa democracia¹⁴? O Brasil tem uma sociedade complexa, multicultural e desigual, além de ter uma jovem democracia com 33 anos de eleições livres¹⁵, pós-ditadura militar. Será a

¹³ Segundo o autor, Schumpeter, Popper e Bobbio adotam esse mesmo conceito.

¹⁴ Não será aprofundada a distinção entre a democracia como regime de governo e a democracia como forma da sociedade (*sociedade democrática*), cujo núcleo é a prática de criação e conservação de direitos contra desigualdades, exclusões e privilégios, segundo Marilena Chaui (em curso disponível na internet: <https://democraciaemcolapso.wordpress.com/curso/>)

¹⁵ A primeira eleição direta para presidente, pós-regime militar, ocorreu em 1989. O presidente civil eleito foi Fernando Collor, que assumiu em março de 1990 (ALESP, 2010).

democracia brasileira um reino dos desejos ilimitados dos indivíduos da sociedade de massa moderna, referenciada por Rancière (2014)? Também não pode ser uma democracia onde as leis e as instituições formais são as aparências por trás das quais e os instrumentos com os quais se exerce o poder da classe dominante, assim afirmada pelo autor, presa ao seu passado conservador com uma aristocracia rural e escravagista, na qual apenas uma minoria privilegiada detém o poder de governar por ser portadora da razão e do conhecimento do bem comum; tampouco a democracia deve representar aqui uma crise da civilização que afeta a sociedade e o Estado através dela. A democracia é aquela que contribui para a supressão das desigualdades sociais extremas que impedem (para a maioria do povo) o acesso à cidadania e que não confina a sua população à condição de cidadãos de segunda classe. Assim sendo, não é somente uma forma de governo ou uma sociedade regulada pelo poder do capital, entende-se como democracia aquela que dê condições para que a maioria do seu povo se torne dirigente (igualdade de condições) e que possa vir a público “para dizer a sua própria verdade” (WEFFORT, 1984: 130).

Por outro lado, é importante pensar educação, cidadania e democracia em um dado contexto porque permitirá verificar a conformidade e a compreensão de uma dada realidade social a que se está imersa e seus possíveis resultados, impactos e consequências. O recorte temporal deste estudo abrange o período do surto de coronavírus SARS-CoV-2 (COVID-19) no país, iniciada em janeiro de 2020¹⁶, constituindo sérias preocupações para os sistemas educacionais (inclusive globais) estruturados no Brasil.

Uma pesquisa rápida realizada no Google Acadêmico, em novembro de 2022, utilizando a expressão “educação e pandemia”, abrangendo o período de 2019 a 2022, obteve aproximadamente 260 publicações como resultado. A mesma pesquisa foi realizada junto a base de dados do SciELO sem a utilização de filtros, tendo sido localizada apenas três publicações. Apesar disso, a educação e a pandemia foram temas relevantes nas discussões sobre políticas públicas educacionais no país, especialmente porque essa correlação expôs limitações tecnológicas e perdas irreparáveis na aprendizagem de crianças, adolescentes e jovens por todo país, impactando a cidadania, a democracia e o respectivo desenvolvimento nacional. Foi um período na qual a situação epidemiológica impôs medidas de adaptar o ensino e fechar as escolas, expondo que “os métodos de incorporação das tecnologias em sala de aula ainda não correspondem a um formato capaz de transcender completamente os modelos tradicionais de ensino” (CURY e LEAL, 2021: 05), ainda mais em um cenário onde:

Desde março de 2020, cerca de 48 milhões de estudantes deixaram de frequentar as atividades presenciais nas mais de 180 mil escolas de ensino básico¹⁷ espalhadas pelo Brasil como forma de prevenção à propagação do coronavírus, dados de acordo com o último censo escolar divulgado pelo Inep (2019). (GRANDISOLI, JACOBI e MARCHINI, 2020: 1)

No mesmo ano (2020), em novembro, mais de 5 milhões da população infantojuvenil de 6 a 17 anos acabaram não tendo acesso à educação no Brasil, conforme relatou a pesquisa “Exclusão Escolar no Brasil”, realizada pela Unicef¹⁸ em conjunto com o CENPEC¹⁹; e dos quais mais de 40% tinham de 6 a 10 anos, em que a escolarização era universalizada antes do começo da pandemia (OLIVEIRA

¹⁶ Ocasão em que a Organização Pan-Americana da Saúde (OPAS) apoiou as ações do Brasil na resposta à COVID-19 (OPAS, 2021).

¹⁷ A educação básica é organizada da seguinte forma: a) Pré-escola; b) Ensino Fundamental; e c) Ensino Médio (art. 4º, inciso I, CF/88).

¹⁸ Fundo das Nações Unidas para a Infância.

¹⁹ Centro de Estudos e Pesquisas em Educação, Cultura e Ação Comunitária.

e NAZARÉ, 2022). Portanto, ainda a comunidade científica tem desenvolvido estudos no sentido de avaliar os impactos e os efeitos da paralisação das instituições escolares ao longo da pandemia, haja vista ainda serem motivo de estudos. Para mais, o retorno às aulas presenciais em ambiente escolar traz à tona novamente o debate a respeito do orçamento destinado à educação, da qualidade do ensino e da formação dos docentes, com reflexos nos grandes temas como a cidadania, a democracia e o desenvolvimento nacional.

Resultados da pesquisa

Como mencionado, o campo educacional não ficou imune ao impacto da COVID-19, pois afetou todos os níveis dos sistemas educacionais públicos, desde a pré-escola até a universidade. Um exemplo disso foi a pesquisa conduzida pelo Instituto Datafolha, na qual realizou-se mil entrevistas com pessoas entre 15 a 29 anos de idade, entremédio aos dias 20 e 21 de julho do ano de 2022. Elas foram ouvidas nos municípios de Rio de Janeiro, São Paulo, Fortaleza, Belo Horizonte, Porto Alegre, Recife, Brasília, Curitiba, Goiânia, Belém e Manaus. Assim, observou-se que a maior parte desses indivíduos no país (61%) tem o consentimento de que a pandemia da COVID-19 provocou prejuízos incalculáveis de aprendizado (MENON, 2022), conforme Figura 1.

A percepção muda conforme o gênero: mais mulheres relatam perda (65%) na educação em relação a homens (57%). Ainda segundo a matéria da Folha de São Paulo (MENON, 2022), o universo dos entrevistados pode ser analisado pelo Gráfico 01, além de asseverar que com a pandemia o país foi um dos que por mais tempo manteve as instituições escolas de portas fechadas e com mais tempo sem aula, o que também refletiu negativamente no desempenho dos alunos nas escolas, além do impacto negativo na economia (inclusive global, conforme indica relatório da OCDE²⁰) (PINTO e SALDAÑA, 2020). Contudo, o processo de aprendizado remoto²¹ era essencial para mitigar as consequências de curto e médio prazo pelo fechamento de escolas devido à COVID-19, mas seu potencial impacto e eficácia nos resultados de aprendizado ainda merece uma melhor investigação pelos pesquisadores, por meio de estudos e pesquisas que indiquem até que ponto a interrupção das aulas presenciais e o abandono escolar afetaram as habilidades fundamentais de aprendizagem dos alunos, principalmente para áreas com ou sem acesso mínimo à internet.

²⁰ Organização para a Cooperação e Desenvolvimento Econômico.

²¹ A aprendizagem remota é a aprendizagem realizada com a *internet* de forma síncrona e assíncrona, proporcionando oportunidades de interação do aluno com recursos de aprendizagem, envolvendo tanto educadores quanto o próprio ambiente com seus pares.

Jovens concordam que pandemia provocou perdas no aprendizado



Figura 1 – Percepção dos jovens entrevistados. Fonte: Menon (2022).

É importante considerar que a perda de aprendizagem pode estar relacionada com a capacidade dos alunos e educadores de usarem a tecnologia disponível para a realização do aprendizado remoto. A ausência dessa capacidade cria uma atmosfera de aprendizado não propício para aquisição de conhecimento e desenvolvimento de habilidades e competência, afetando a própria eficácia e a eficiência do aprendizado remoto.

Um em cada três jovens brasileiros trabalha e estuda



Gráfico 1 – Universo dos entrevistados. Fonte: Menon (2022)²².

A crise causada pela disseminação da COVID-19 parece ter impactado diretamente a educação²³ e a enfraqueceu. Os estudantes foram os que mais perderam durante essa pandemia. Ela também aprofundou a crise econômica e social, bem como contribuiu para a instabilidade política e institucional, colocando em risco a própria democracia e o desenvolvimento nacional. Assim, somente uma educação de qualidade fortalece a capacidade reflexiva e pensante do indivíduo, conduzindo-o a um processo de humanização, inclusive emancipando-o como cidadão; além de ser o mecanismo propulsor capaz de promover a transformação política, econômica e social, em sintonia com a democracia e conduzir o desenvolvimento do país. Se antes da pandemia falava-se em grandes desafios para a educação brasileira, com a sua ocorrência esses desafios tornaram-se ainda mais acentuados e revelaram abismos regionais.

²² A pesquisa Datafolha entrevistou mil jovens de 15 a 29 anos, nos dias 20 e 21 de julho deste ano, em 12 capitais. A margem de erro é de três pontos percentuais, para mais ou para menos, dentro do nível de confiança de 95%.

²³ O Presidente da República instituiu a Lei 14.040, de 18 de agosto de 2020 que estabeleceu normas educacionais excepcionais a serem adotadas pelos sistemas de ensino, instituições e redes escolares, públicas, privadas, comunitárias e confessionais, durante o estado de calamidade.

Os alunos e os educadores estavam acostumados com a escola de atendimento tradicional (presencial e em um prédio escolar próprio), com a mudança para uma estrutura virtual, com ferramentas digitais/tecnológicas e um ensino não presencial (aulas online), diante do contexto da pandemia, evidenciou-se a falta de infraestrutura educacional. As percepções quanto a infraestrutura de aprendizado online foram, desde problemas relativos ao acesso a computadores e aparelhos de qualidade, conexão de internet, até a falta de familiaridade com determinadas plataformas, gravações de vídeo, áudio ou textos, ambiente propício para estudos e sem uma programação pedagógica adequada. Foi um período de grandes dificuldades para o país. A pandemia de COVID-19 parece ter impactado e/ou refletido em todos os níveis de recepção e entrega de educação, inclusive com comprometimento das interações entre os alunos, colegas e professores, o que prejudicou nitidamente o processo de ensino-aprendizagem, expondo desigualdades e desafios.

Sob esta perspectiva, organismos multilaterais como a UNESCO²⁴ (2020: 1) informam que “priorizar a recuperação da educação é essencial para evitar uma catástrofe geracional”. Pode-se observar através do levantamento denominado “Resposta Educacional à Pandemia de Covid-19 no Brasil”, divulgada pelo Inep, do Ministério da Educação, publicada em julho de 2021, que 99,3% das instituições escolares do país tiveram suas atividades presenciais suspensas ao longo da pandemia da COVID-19 (Fundação Abrinq, 2021). Com a suspensão das atividades presenciais, em mais de 2,6 mil escolas públicas do Brasil, em razão de inadequações de infraestrutura escolar e domiciliares, não adotaram estratégias não presenciais de ensino-aprendizagem. Além disso, desigualdades regionais de infraestrutura escolar ficam ainda mais claras quanto se pensa na existência de um computador nas escolas públicas da educação básica, independentemente de sua utilização (administrativa ou pelos alunos), conforme informa o Gráfico 02.

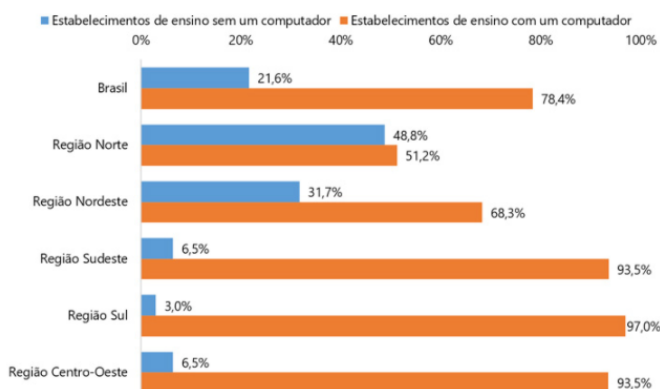


Gráfico 2 – Distribuição dos estabelecimentos públicos da Educação Básica segundo a existência de um computador na escola – Brasil e Grandes Regiões, ano de 2000. Fonte: Fundação Abrinq (2021).

A tecnologia era uma ferramenta chave no processo ensino e aprendizagem, mas o país não contava com forte infraestrutura neste sentido, afetando sobretudo a educação básica, considerando os dados do Gráfico 02 e ao pensar que, diante das medidas adotadas para enfrentamento ao COVID-19, as aulas presenciais foram suspensas, sendo preciso – de alguma maneira – dar continuidade ao processo de ensino e aprendizagem, de modo que as escolas passaram a trabalhar para viabilizar a realização de aulas em ambientes virtuais. Assim, as aulas que

²⁴ Organização das Nações Unidas para Educação, Ciência e Cultura.

eram planejadas para serem presenciais agora precisavam ser oferecidas de forma remota.

Como proporcionar aprendizagem online mantendo o uso de metodologias ativas que garantam o protagonismo e o engajamento dos alunos em uma escola pública com um ou nenhum computador? Como ofertar as disciplinas de maneira inovadora que possibilitem a participação ativa dos alunos, mantendo-os engajados na aquisição de conhecimentos que possam ser utilizados para resolver problemas complexos e coerentes para uma formação cidadã? A pandemia deixou clara que não existia uma receita pronta de como enfrentar esses desafios, sendo que as soluções digitais e as ferramentas tecnológicas não estavam tão acessíveis aos alunos e aos professores. Em outras palavras, significa dizer que a infraestrutura para aprendizado remoto não foi boa. E, o país não contava com uma infraestrutura de TIC²⁵ adequada e suficiente para apoiar o aprendizado remoto.

Nesse cenário de pandemia, os professores precisaram começar o ensino remoto com pouca ou nenhuma experiência prévia sobre o assunto, definir as atividades de aprendizagem melhor desenvolvidas de forma síncronas e outras assíncronas; devendo considerar interatividade, criatividade e flexibilidade para que os objetivos da aprendizagem pudessem ser alcançados. Uma tarefa difícil. Surge neste período um debate no qual os alunos nas escolas públicas não tinham acesso à Internet banda larga, inviabilizando a própria movimentação dos recursos da Internet para dar continuidade ao ensino remoto. Em termos globais:

O fechamento global de escolas em resposta ao Covid-19 privou milhões de crianças do aprendizado. A UNESCO estimou que, até abril de 2020, mais de 190 países fecharam escolas para retardar a propagação do Covid-19, interrompendo a escolarização de aproximadamente 1,6 bilhão de alunos, acima de 90% do total de matrículas. Em dezembro, 0,3 bilhão de estudantes, principalmente na América Latina, Sul da Ásia e Leste Asiático e Pacífico, ainda eram afetados. (CONTO *et al.*, 2021: 1)

No Brasil, as pesquisas realizadas no período da pandemia e divulgadas recentemente, mostram resultados adversos na educação, incluindo desde a interrupções de aulas, defasagens no aprendizado, aumento da taxa de abandono escolar (SALDAÑA e LADEIRA, 2022) e diminuição do acesso a instalações de educação e pesquisa, até perdas de empregos, aumento das desigualdades dos sistemas educacionais do país e aumento das dívidas estudantis. A taxa de abandono atingiu na região Norte, no ano de 2021, 10,7% dos educandos de instituições escolares públicas de Ensino Médio, contra 2,6% no Centro-Oeste. Dessa forma, no ano de 2021 ficou em 8,1 pontos percentuais a distância entre estas duas regiões – lembrando que essa diferença era de 5 pontos no ano de 2019, ou seja, antes da pandemia.

O Gráfico 03 apresenta a taxa de abandono nas escolas públicas. A taxa média de abandono nas escolas públicas de Ensino Médio era de 5,3% em 2019 e foi para 5,6% em 2021 no país. É a primeira alta no indicador desde 2009. No Ensino Fundamental, era de 1,4% em 2019 e foi para 1,5% em 2021. Isso significa que 945 mil crianças e jovens abandonaram a escola em 2021.

²⁵ Tecnologia de Informação e Comunicação.

Fluxo escolar

Interrupção de aulas presenciais impactou na permanência dos estudantes de escolas públicas

Taxa de abandono em escolas públicas

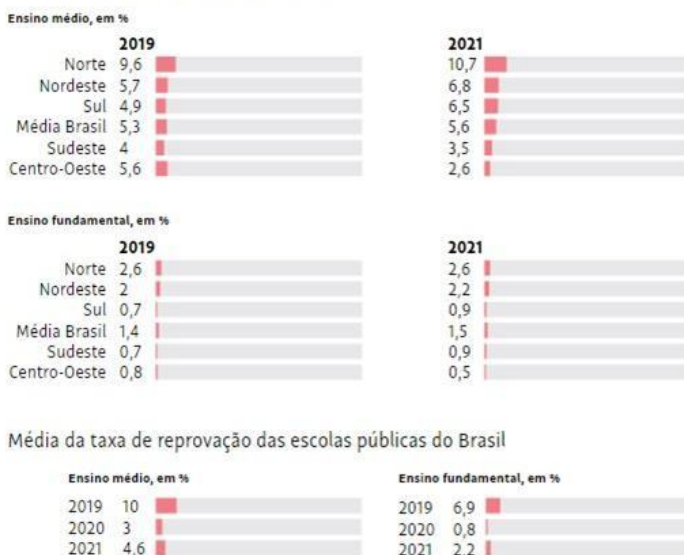


Gráfico 3 – Taxa de abandono nas escolas públicas. Fonte: Saldaña e Ladeira (2022).

Parece haver consenso que a pandemia de COVID-19 impactou a educação com a interrupção das aulas presenciais, repercutindo também na permanência dos estudantes nas escolas públicas, preocupando os educadores, considerando os dados do Gráfico 03, embora ainda seja necessário a realização de pesquisas e investigações mais aprofundadas quanto à extensão dos danos no campo da educação básica e seus demais impactos e/ou reflexos na democracia e no desenvolvimento nacional. Além disso, Boto (2020) destaca que “*alguns já assinalam a perda de qualidade do ensino ministrado virtualmente, já apontam o risco de se transformar a educação presencial em ensino a distância, demonstrando preocupação quanto à reposição presencial das aulas perdidas*”.

A aprendizagem remota se fosse devidamente implementada e preparada teria proporcionado percepções positivas; da mesma maneira a adoção de medidas, ações urgentes e necessárias, utilização de novas estratégias, recursos e ferramentas tecnológicas etc., em prol da educação, sobretudo do sistema público de ensino. Mas, os resultados das pesquisas realizadas mostram uma percepção diferente: a de que o país ainda precisa avançar muito em infraestrutura educacional quando a questão é ensino online, plataformas digitais e ferramentas de TIC, uma vez que nem todas as escolas públicas possuíam computadores, tampouco acessibilidade à Internet, assim como os alunos e professores. É necessário encontrar alternativas e soluções para os desdobramentos pós-pandemia, analisar os cenários da COVID-19 e o futuro do país, com possíveis consequências (de difícil reparação) na educação básica, com sérios riscos de agravamento da desigualdade social, de modo a impactar a formação cidadã, a democracia e o desenvolvimento nacional.

Considerações finais

Foi perceptível a correlação entre educação, cidadania, democracia e desenvolvimento nacional, podendo ser vista inclusive de maneira positiva. A educação deve ser sempre uma prioridade, e o direito à educação – enquanto um direito social, devidamente garantido pela Constituição Federal – deve ser efetivamente garantido a toda população, inclusive nos momentos excepcionais como uma pandemia. Com base nisso, compreender que a educação para a cidadania, como elemento fundamental à democracia, presume a instrução e formação dos cidadãos, com ênfase em participarem de forma competente e motivada da vida pública e política da sociedade. Simultaneamente, essa formação necessita mirar o desenvolvimento de habilidades para lidar com o conflito e a diversidade de concepções/pensamentos, com as interferências da cultura e com as emoções e sentimentos presentes na relação do indivíduo com o mundo ao seu redor e consigo mesmo (ARAÚJO, 2016), principalmente frente a um país com desigualdades brutais. Neste contexto, a escola deve atuar no sentido de promover a formação ética, política e psicológica de seus membros.

De certo, não foi tarefa fácil preservar a vida e garantir a educação para todos, especialmente porque ambos os direitos constituem um compromisso político e social do país. Contudo, a realidade prevaleceu com toda sua força: as medidas para contenção da propagação de COVID-19 impuseram, dentre outras, a suspensão das aulas e o fechamento das escolas com a interrupção do funcionamento presencial. Entretanto, a educação formal deveria continuar a ser oferecida aos estudantes de toda rede pública de ensino, principalmente da educação básica. Neste grave cenário de pandemia, a percepção foi de que os ambientes escolares não estavam (de forma geral) devidamente preparados e com infraestrutura suficiente para lidar com um período de exceção e suas consequências no campo educacional – que se estendem muito além da morbidade e mortalidade. Vale lembrar que muito se debatia sobre a qualidade e acessibilidade da educação no país, com implicações para a formação cidadã dos alunos e sua participação na democracia com reflexos no desenvolvimento do país, mas com a pandemia essas questões tornam-se ainda mais prementes, somado a outros debates públicos voltados aos novos desafios impostos pela COVID-19. A pandemia evidenciou fragilidades (e toda crise expõe lapsos sociais) que foram desde a falta de computadores e acesso à Internet (escassez de recursos materiais para apoiar a aprendizagem), preparação dos professores, criação de novas estratégias para realização das aulas remotas, utilização dos sistemas e ferramentas tecnológicas até evasão escolar e perda de aprendizagem.

A interrupção das aulas presenciais conduziu a um processo de perdas de aprendizado evidenciado pós-COVID-19 porque o ensino remoto não foi uma política totalmente adequada para alguns sistemas educacionais e está sendo objeto de investigação, embora já existam alguns estudos publicados; apesar disso, alguns cenários parecem ganhar forma com os dados apresentados pelas pesquisas realizadas pelo INEP, em 2022, Instituto Datafolha e Fundação Abrinq. A fragilização da escolarização trouxe impacto e/ou efeito negativo para a vida de muitos alunos pobres do país, uma vez que a educação não foi democrática, inclusiva e de qualidade; aumentando a escala de desigualdade social (preexistentes e atuais), da precarização do trabalho e do desemprego (com a evasão escolar), na contramão de assegurar uma formação cidadã, uma vida digna e participativa na vida política e pública de uma real democracia; reforçando a hegemonia de uma pequena parcela privilegiada.

Outro fator que trouxe impacto e/ou efeito negativo para a educação foi o fechamento das escolas. Como dito, é a escola que cria disposições para a cidadania efetiva, condição essencial da democracia e promotora do desenvolvimento nacional. Contudo, foi a escola da rede pública de ensino a mais afetada. É essa escola que, enquanto instituição pública criada pelas sociedades para educar futuras gerações, fechou suas portas para os alunos mais pobres e vulneráveis, diante de uma crise sanitária sem precedentes no país, sem qualquer planejamento, esquecendo-se do seu papel na construção da cidadania e fortalecimento da sociedade democrática voltada para igualdade, autorrespeito, direitos humanos, paz e justiça social, para além de um contexto meramente político-governamental.

A educação se pauta pela formação e aprendizagem para liberdade ligada à compreensão da política como um ponto de compromisso, valores e interesses pacíficos da democracia. Isso significa que a educação tem um papel fundamental na abordagem da formação cidadã²⁶, seja desenvolvendo ações cívicas e valorizando a participação política (sentimento de pertencimento a um Estado) quanto informando as pessoas sobre seus direitos, sendo a escola a melhor instituição formal para encorajar atitudes críticas, autônomas e humanas, promovendo ativamente a cidadania.

Após a pandemia de COVID-19, a educação ficou vulnerabilizada, assim como as dificuldades econômicas afetaram desproporcionalmente os menos educados e aqueles nos estratos de renda mais baixa. O Estado e as escolas públicas reabertas precisam enfrentar novos desafios no campo educacional, mantendo-se sensíveis ao fato de que correm o risco de levar anos até a recuperação do impacto e/ou efeito negativo que a pandemia acarretou à educação. A preocupação está em retornar o aprendizado presencial e melhorar o desempenho dos alunos nas escolas públicas, mas também encontrar respostas em políticas públicas específicas para que crianças, adolescentes e jovens mais desfavorecidos social e economicamente retornem à escola. É fundamental buscar essas consequências, entender os impactos secundários (cidadania e democracia) e de longo prazo na educação e no desenvolvimento nacional, com preocupações renovadas sobre a desigualdade social, insegurança econômica, política e cultural.

Talvez seja interessante não descartar totalmente o aprendizado remoto, mas para isso é preciso pensar: (a) na simplificação e facilitação das disciplinas e cargas horárias, com uma revisão curricular de materiais presenciais para que se tornem viáveis para entrega online, evitando assim que os conteúdos de ensino se tornem pesados, repetitivos, não envolventes e resultem em resistência ao aprendizado pelos alunos; e (b) em maneiras que tornar o aprendizado remoto mais familiar aos alunos e professores da escola pública, mas com planejamento e preparação, afinal uma mudança de um ambiente tradicional controlado presencialmente para um ambiente de aprendizado online requer alguns treinamentos para melhor alcance de seus resultados.

Recebido em 30 de maio de 2023.

Aprovado em 10 de outubro de 2023.

²⁶ O artigo traz as concepções de cidadania ainda fortemente ligadas ao estado-nação, embora haja mudanças significativas nos últimos anos em termos de identidade e fidelidade.

Referências

ACEMOGLU, D.; JOHNSON, S.; ROBINSON, J. A.; YARED, P. “From Education to Democracy?” In: *Economia di mercato e democrazia: un rapporto controverso*. Soveria Mannelli: Rubbettino, 2014.

ALESP – Assembleia Legislativa do Estado de São Paulo. *O percurso da democracia brasileira*. 2010.

ARAÚJO, U. F. *Autogestão na sala de aula: as assembleias escolares*. São Paulo: Summus Editorial, 2015.

ARAÚJO, U. F. “Citizenship Education and Social Participation in an Unequal Society: The Case of Brazil”. In: PETERSON, Andrew; HATTAM, Robert; ZEMBYLAS, Michalinos; ARTHUR James (orgs.). *The Palgrave International Handbook of Education for Citizenship and Social Justice*. London: Palgrave Macmillan, 2016. pp. 327-45.

BASILIO, D. R. *Direito à Educação: um direito essencial ao exercício da cidadania. A sua proteção à luz da Teoria dos Direitos Fundamentais e da Constituição Federal Brasileira de 1988*. Dissertação (Mestrado em Direitos Humanos). Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo, Universidade São Paulo, São Paulo, 2009.

BLUM, D.; ULLMAN, C. The globalization and corporatization of education: The limits and liminality of the market mantra. *International Journal of Qualitative Studies in Education*, 25 (4): 367–373, 2012.

BOTO, C. A educação e a escola em tempos de coronavírus. *Jornal da USP*, 8 de abril de 2020.

BRASIL. *Constituição da República Federativa do Brasil de 1988*. Diário Oficial da União. Brasília, DF, 1988.

BRASIL. Decreto Legislativo n.º 6, de 2020. Reconhece, para os fins do art. 65 da Lei Complementar n.º 101, de 4 de maio de 2000, a ocorrência do estado de calamidade pública, nos termos da solicitação do Presidente da República encaminhada por meio da Mensagem n.º 93, de 18 de março de 2020. Diário Oficial da União. Brasília, DF, 2020.

BRASIL. Lei n.º 14.040, de 18 de agosto de 2020. Estabelece normas educacionais excepcionais a serem adotadas durante o estado de calamidade pública reconhecido pelo Decreto Legislativo n.º 6, de 20 de março de 2020; e altera a Lei n.º 11947, de 16 de junho de 2009. Diário Oficial da União. Brasília, DF, 2020.

BRASIL. Lei n.º 13.979, de 6 de fevereiro de 2020. Dispõe sobre as medidas para enfrentamento da emergência de saúde pública de importância internacional decorrente do coronavírus responsável pelo surto de 2019. Diário Oficial da União. Brasília, DF, 2020.

BRASIL. Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996. Estabelece as diretrizes e bases da educação nacional. Diário Oficial da União. Brasília, DF, 1996.

BRASIL. Medida Provisória nº 934, de 1º de abril de 2020. Estabelece normas excepcionais sobre o ano letivo da educação básica e do ensino superior decorrentes das medidas para enfrentamento da situação de emergência de saúde pública de que trata a Lei nº 13.979, de 6 de fevereiro de 2020. Diário Oficial da União. Brasília, DF, 2000.

CHABBOTT, C.; RAMIREZ, F. O. "Development and education". In: *Handbook of the Sociology of Education*. Boston, 2000. pp. 163-187.

CONTO, C. A.; AKSEER, S.; DREESEN, T.; KAMEI, A.; MIZUNOYA, S.; RIGOLE, A. Potential effects of COVID-19 school closures on foundational skills and Country responses for mitigating learning loss. *International Journal of Educational Development*, 87, 2021.

CURY, L.; LEAL, K. A. Educação em tempos de ensino remoto. *Jornal da USP*, 2021.

DIAS, É.; PINTO F. C. F. Educação e Sociedade. Ensaio: Avaliação e Políticas Públicas em Educação, 104 (27): 449-54, 2019.

FUNDAÇÃO ABRINQ. *Entenda como a pandemia impactou a Educação no Brasil*. 2021.

GRANDISOLI, E.; JACOBI, P. R.; MARCHINI, S. Educação e pandemia: desafios e perspectivas; *Jornal da USP*, 2020.

GUIA-NETO, W. S. dos M. Educação para a cidadania. *Comunicação e Educação*, 3: 18-25, 1995.

INSTITUTO DATASENADO. *Impactos da pandemia na educação no Brasil*, 2022.

INEP - INSTITUTO NACIONAL DE ESTUDOS E PESQUISAS EDUCACIONAIS ANÍSIO TEIXEIRA. *Sinopse Estatística do Questionário Resposta Educacional à Pandemia de Covid-19 no Brasil – Educação Básica*. Brasília: Inep, 2021.

JORNAL DA USP. *Inexistência de políticas educacionais deixa milhares de estudantes sem aula no Brasil*. 2020.

KOSLINSKI, M.; BARTHOLO, T. *Impactos da pandemia na educação brasileira*. Nota Técnica, 2022.

LIPSET, S. M. Some Social Requisites of Democracy: Economic Development and Political Legitimacy. *American Political Science Review*, 1 (53): 69-105, 1959.

LUHBY, T. 10% mais ricos controlam 76% da riqueza global; 50% mais pobres ficam com 2%. Fortuna dos mais ricos cresceu na pandemia, enquanto milhões entraram na pobreza. *CNN Business*, São Paulo, 2021.

MENDES, G. F.; BRANCO, P. G. G. *Curso de direito constitucional*. São Paulo: Saraiva Educação, v. 16, 2021.

MENON, I. Maioria dos jovens vê perdas irreparáveis de aprendizado devido à pandemia, diz Datafolha. Folha de S. Paulo, 19 out. 2022. Educação.

MORAES, A.; KIM, R. P. (coords.). *Cidadania: o novo conceito jurídico e a sua relação com os direitos fundamentais e coletivos*. São Paulo: Atlas, 2013.

OLIVEIRA, L.; NAZARÉ, E. Exclusão escolar durante a pandemia afetou, principalmente, a educação de base. *Jornal da USP*, 2022.

UNESCO - Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura. *Educação: da interrupção à recuperação*. 2020.

OPAS - Organização Pan-Americana da Saúde. *Apoio da OPAS ao Brasil durante a pandemia de COVID-19*. 2021.

OPAS - Organização Pan-Americana da Saúde. *Histórico da pandemia de COVID-19*. 2022.

PATRICK, J. J. *Citizenship in Education for Democracy*. Bloomington: ERIC, 1999.

PINTO, A. E. S.; SALDAÑA, P. Brasil é dos países com mais tempo sem aula; escolas fechadas podem afetar economia mundial. *Folha de S. Paulo*, 08 set. 2020.

PRZEWORSKI, A. *Crise da Democracia*. Editora Zahar, 2014.

RANCIÈRE, J. *O ódio à democracia*. São Paulo: Boitempo, v. 1, 2014.

ROMANELLI, O. *O. História da Educação no Brasil: (1930/1973)*. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2014.

ROUSSEAU, J. J. *Emílio ou da educação*. São Paulo/Rio de Janeiro: Difel, 1979.

SALDAÑA, P.; LADEIRA, P. Pandemia faz disparar desigualdade na permanência de alunos na escola. *Folha de S. Paulo*, 18 ago. 2022.

SCHUELER, P. O que é uma pandemia. *Portal Fiocruz – Bio-Manguinhos*, Rio de Janeiro, 2021.

SOUZA, M. R.; BRAGANÇA, S.; ZIENTARSKI, C. A educação brasileira diante dos impactos da Covid-19 e a legislação implantada: interesses controversos à realidade brasileira? *Revista Prâxis*, 3: 139-156, 2021.

WEFFORT, F. C. *Por que democracia?* São Paulo: Editora Ática, 1984.

YANOW, D. "Introduction to Interpretive (-qualitative) Methodologies and Methods". In: *Anais do Workshops on Social Science Research*. Montreal: Concordia University, 2016. pp. 1-9.

YANOW, D. "Qualitative-interpretive methods in policy research". In: *Handbook of public policy analysis: theory, politics, and methods*. Boca Raton: CRC/Taylor & Francis, 2007. pp. 405-416.

ZLUHAN, M. R.; RAITZ, T. R. A educação em direitos humanos para amenizar os conflitos no cotidiano das escolas. *Revista Brasileira de Estudos Pedagógicos*, 239 (95): 31-54, 2014.

Entre o feitiço e a oração na fronteira da ordem: “terríveis mulheres” amazônicas?

*Majin Bootte Silva dos Santos*¹
*Katiane Silva*²
Universidade Federal do Pará

Resumo: As principais interlocutoras deste artigo são uma “curadora” e uma “pu-xadeira” localizadas em uma comunidade rural quilombola do município de Santa-rém (PA). Elas se mantêm distantes dos outros comunitários — que negativam e classificam suas práticas de cura como “macumbaria”. Fizemos uma análise situacional comparando essa categoria local com a de feitiçaria, pela qual mulheres são condenadas historicamente. Esse mecanismo limita as práticas de cura e o conhecimento botânico dessas amefricanas amazônicas. Assim, o racismo genderizado determina a notoriedade do saber, portanto, a herança das próximas gerações.

Palavras-chave: discriminação; natureza-cultura; religiosidades.

SANTOS, Majin Bootte Silva dos; SILVA, Katiane. **Entre o feitiço e oração na fronteira da ordem: “terríveis mulheres” amazônicas?** *Aceno – Revista de Antropologia do Centro-Oeste*, 10 (24): 467-478, setembro a dezembro de 2023. ISSN: 2358-5587

ACENO

¹ Doutoranda em Antropologia no Programa de Pós-Graduação em Antropologia (PPGA) da Universidade Federal do Pará (UFPA), com bolsa da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES). Mestre em Antropologia pelo PPGA/UFPA. Bacharela e Licenciada em Ciências Sociais pela Universidade Federal do Sul e Sudeste do Pará (UNIFESSPA).

² Antropóloga, professora da Faculdade de Ciências Sociais e dos Programas de Pós-graduação em Antropologia (PPGA) e em Agriculturas Amazônicas (PPGAA) da Universidade Federal do Pará (UFPA).

Between spell and prayer on the frontier of order: Amazonian “terrible women”?

Abstract: The main interlocutors of this article are a “curadora” and a “puxadeira” located in a rural quilombola community in the municipality of Santarém (PA). They keep their distance from other members of the community — who are negative and classify their healing practices as “macumbaria”. We did a situational analysis comparing this local category with that of witchcraft, for which women are historically condemned. This mechanism limits the healing practices and botanical knowledge of these amazonian amefricanas. Thus, gendered racism determines the notoriety of knowledge, therefore, the inheritance of the next generations.

Keywords: discrimination; nature-culture; religiosities.

Entre hechizos y oraciones en la frontera del orden: ¿“mujeres terribles” amazónicas?

Resumen: Los principales interlocutores de este artículo son un “curadora” y una “puxadeira” ubicados en una comunidad rural quilombola del municipio de Santarém (PA). Mantienen su distancia de otros miembros de la comunidad, que son negativos y clasifican sus prácticas curativas como “macumbaria”. Hicimos un análisis situacional comparando esta categoría local con la de brujería, por la que históricamente se condena a las mujeres. Este mecanismo limita las prácticas curativas y el conocimiento botánico de estos amefricanos amazónicos. Así, el racismo de género determina la notoriedad del conocimiento, por tanto, la herencia de las próximas generaciones.

Palabras clave: discriminación; naturaleza-cultura; religiosidades.

As terríveis mulheres *malukuasi*, poderosas e, por isso, temíveis nas Ilhas-Trombriand, foram assim documentadas por Bronislaw Malinowski (1976). Elas são representadas como imagens sobre-humanas, capazes de feitos humanamente impossíveis. As *mulukuasi* podiam ficar invisíveis e “percorrer longas distâncias deslocando-se pelo ar” (1984: 161). Assim, são “mulheres violentas e perigosas que se alimentam de carne putrefada e atacam os vivos” (*idem*: 165).

O comum entre esse dado e os que foram observados nas pesquisas etnográficas de campo que sustentam este artigo é a degradação da mulher cisgênera³ desordeira, isto é, daquela que ultrapassa os limites impostos a ela. A condenação pela qual são submetidas por suas práticas de cura tradicional tem efeito direto na sua organização espacial. E elas não são públicas, tanto que o acesso às informações sobre a cura não é tão simples e profundo quanto as de caça e pesca. A maioria das interlocuções representam as “curadoras” como existências do passado ou de fora da comunidade.

Assim como as suas ancestrais foram inferiorizadas, condenadas e perseguidas por suas práticas, a cura tradicional desenvolvida pelas “curadoras” e “puxadeiras” amazônicas também é negativada na situação social analisada aqui. Por isso, usamos a categoria Feitiçaria para relacionar as práticas de cura com o racismo, tecnologia de poder inaugurada no Brasil durante a invasão europeia. O identificamos como fator que limita as práticas de cura e o conhecimento botânico das amigas-interlocutoras e as atualizações feitas pelas transgressoras na continuidade das suas atividades cotidianas. Aqui mostramos que a herança cultural transmitida pelas mais velhas às mais jovens passa pelo filtro racial, que também produz um distanciamento social e geográfico entre as praticantes da cura e os “outros” — entendido como sintoma do racismo genderizado que, relacionado ao cristianismo que atribui malefícios à “macumbaria”, interdita as atividades cotidianas dessas mulheres.

Estamos na mesorregião do Baixo Amazonas (PA) desde 2018 acompanhando algumas dessas atividades cotidianas desenvolvidas por povos e comunidades tradicionais do município de Santarém. A última viagem à comunidade Ahosi, pseudônimo, onde moram as nossas amigas-interlocutoras⁴ do presente artigo, foi realizada em julho de 2022; e durou cerca de 30 dias de convivência. Além da análise situacional (GLUCKMAN, 1987), empregamos a observação participante (MALINOWSKI, 1976; WHITE, 2005; INGOLD, 2019) como método de pesquisa antropológica. Para Tim Ingold (2019: 12), o “envolvimento [...] íntimo

³ A cisgêneridade é um operador analítico (HINING e TONELLI, 2022) para normas de sexo, sexualidade e performances. Cisgênero é a “pessoa que foi designada “homem” ou “mulher”, se sente bem com isso e é percebida e tratada socialmente (medicamente, juridicamente, politicamente) como tal” (KAAS, 2012 *apud* HINING e TONELLI, 2023: 2).

⁴ O ofício antropológico depende das relações que estabelecemos com os antigos “informantes”. Seguimos o exemplo de Daniela Perruti (2015) para demarcar a amizade entre pesquisadoras e interlocutoras como base de sustentação da pesquisa etnográfica de campo.

ou afetivo dos pesquisadores [...] é essencial” para delimitar a “observação participante”, isto é, uma observação feita “não pela objetificação dos outros, mas prestando atenção a eles, vendo o que fazem e escutando o que dizem. Estudamos com as pessoas e não sobre elas” (*idem*: 12).

Racismo e sexismo são mecanismos de perseguição histórica!

Segundo Cida Bento (2022), há um legado da opressão racial herdado pelas novas gerações brasileiras. Por causa dele, os grupos associam situações contemporâneas ao passado colonial, onde os brancos desqualificavam os demais humanos desta categoria. Esse legado se manifesta em práticas e estigmas.

Na situação quilombola, segundo as interlocuções da pesquisa de campo, é normal que transeuntes violentem os comunitários por meio do racismo. Não por acaso, ele é a principal tecnologia de poder utilizada pelo Estado e pelos empreendimentos capitalistas para organizar o espaço (SANTOS, 2022). O cenário é colonial: o etnocentrismo guia as práticas cotidianas e por meio da violência exclui toda e qualquer possibilidade de diferença. João⁵, um dos nossos amigos-interlocutores, nos relatou um dos casos em que ele foi diretamente atingido. Um dos “outros”, enquanto fazia uma das caminhadas rotineiras por entre a “vila” de moradores, cuspiu no chão e imitou um macaco com a intenção de desumanizar João e os demais quilombolas residentes. Em outra situação, os quilombolas foram comparados com “água suja” em oposição à “água limpa” — isto é, os “outros”. Esta figura de linguagem é empregada pelos “do contra”⁶ para impedir a “mistura”, pois supostamente sujaria o que antes era limpo. Mas, o racismo não é uma tecnologia utilizada apenas contra quilombolas amazônicos. Há uma série de pesquisas que apontam situações similares. Mais especificamente sobre a oposição sujo/limpo, Daniela Perruti (2015) se deparou com essa suposta sujidade em uma comunidade quilombola no estado de Goiás. Também cito João Pacheco de Oliveira (2016) quanto à desumanização dos indígenas Ticuna equiparados aos animais se comparados aos padrões seringalistas da Amazônia, portanto, o racismo contra povos e comunidades tradicionais está longe de ser uma novidade.

Além do racismo contra a população não branca, há evidências de que a discriminação contra as “curadoras” e suas práticas tenha uma justificativa sexista, pois, mesmo desempenhando as mesmas atividades curativas, o estigma da feitiçaria recai apenas sobre as mulheres cisgênero. É o caso da indígena Cecília, presente nos relatos de viagem do naturalista Henry Bates (1979) quando esteve na mesorregião do Baixo Amazonas.

Frequentemente encontrávamos uma velha índia chamada Cecília, que possuía uma *pequena plantação na mata*. Essa índia tinha fama de ser uma *feiticeira*, e ao conversar com ela descobri que ela se orgulhava dos seus conhecimentos de *magia negra*. Seus cabelos *levemente ondulados* indicavam que sua origem não era *indígena pura*. Segundo me informaram, seu pai era mulato. [...] explicando as virtudes e os usos de diferentes plantas. (BATES, 1979: 155, grifos nossos)

⁵ Optamos pelo uso de pseudônimos para minimizar qualquer dano à imagem ou reputação das nossas amigas-interlocutoras.

⁶ Os quilombolas assim se referem aos que agem no sentido contrário à expedição do título de propriedade coletiva para a sua associação. Eles lutam pelo reconhecimento deste direito há mais de uma década, sendo que o Relatório Técnico de Identificação e Delimitação Territorial (RTID) ainda não foi concluído pelo Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA).

O viajante relata que homens indígenas também detinham algum conhecimento botânico, especialmente sobre plantas aplicadas em contextos de cura. Porém, ele os representou em seu texto como “pajés”, não como feiticeiros. Vemos, assim, a relação entre o bem e mal opondo homens e mulheres — estas, diretamente ligadas à magia negra, algo pelo qual as *malukuasi* também seriam responsáveis. A perseguição às feiticeiras (relacionadas ao diabo) é anterior a colonização portuguesa no Brasil (REIS, 2019) e o racismo também (GONZÁLES, 2020). No estado do Pará, a prática de curandeirismo, isto é, prescrever, ministrar ou aplicar qualquer substância (inclusive as de origem vegetal) é crime previsto na Lei nº 2.848, promulgada em 1940. Assim, a perseguição e condenação de mulheres que praticam a cura por meio dos seus conhecimentos botânicos é uma herança histórica, pois o racismo e o sexismo por trás disso tem a ver com o legado ao qual Cida Bento se refere.

Janaína, a “curadora” entrevistada durante a nossa pesquisa de campo etnográfica é a amiga-interlocutora mais próxima da representação que Bates fez da indígena Cecília. Ela é reconhecida localmente como detentora de muito conhecimento botânico, mas não recebe tantas visitas em virtude disso quanto recebia o seu falecido marido. Ela não sonha com remédios, nem fala com outros espíritos além de Deus. Se autorreconhece evangélica, mas cultiva em seu quintal plantas frequentemente utilizadas em religiões afro-brasileiras, como a espada de São Jorge e a comigo-ninguém-pode. As práticas relacionadas a estas plantas sofrem o peso da negatização pública, pois são associadas à figura demoníaca cristã. Este também foi o critério usado pelos inquisidores portugueses que perseguiram os praticantes de cura (REIS, 2019). Segundo o autor, a perseguição contra mulheres acusadas de feitiçaria marcou a história do Ocidente europeu e

a presença da feiticeira pode ser entendida, assim, como uma via de mão dupla, em que a sociedade reconhecia sua existência ao mesmo tempo em que representava um dos grandes exemplos das consequências decorrentes da ruptura com as fronteiras morais definidas para as mulheres. (*idem*, 2019: 87)

No presente, uma consequência dessa perseguição herdada é o isolamento social e territorial. No caso de Angola, a “puxadeira”, notamos uma distância maior do que a de Janaína em relação aos demais comunitários. Ela não está inserida em relacionamentos com os nossos amigos-interlocutores, como vizinhança, amizade, compadrio e política. Ela mal existe no discurso local, sendo que a sua existência foi reconhecida apenas nas entrevistas feitas a sós com duas amigas-interlocutoras, isto é, sua presença é detida à contextos privados. Janaína, a “curadora”, é sua parente. Mas, ambas não se visitaram durante a pesquisa etnográfica de campo presencial. Por isso, não exploramos um relacionamento tão fundo quanto o que tivemos com Janaína.

Segundo o levantamento histórico feito por Marcus Reis (2019), além das práticas de cura, as de adivinhação também eram condenadas pelos inquisidores portugueses. Entretanto, a raça das mulheres perseguidas na Europa não é demarcada. No Brasil a raça é imperativa nas relações sociais, portanto, ela deve ser considerada para fins analíticos, porque a perseguição e demonização de práticas de cura recaí sobre grupos de origem africana. Segundo a conclusão do autor, as mulheres acusadas de feitiçaria eram as que “não corresponderam às expectativas de gênero existentes” (REIS, 2019: 96), consoante a evidência de que agentes des- toantes da visão cristã do mundo são demonizados.

Aqui tem ancestralidade! O potencial analítico da categoria político cultural de amefricanos

De acordo com Lélia Gonzáles, o racismo foi a chave para a “internalização da ‘superioridade’ do colonizador pelos colonizados” (2020: 117). Ela diferencia o racismo em dois tipos. Um é o racismo aberto, que é praticado pelos que agem para manter a suposta superioridade racial e, portanto, repudia a “mistura entre raças”. Ele é “característico das sociedades de origem anglo-saxônica, germânica ou holandesa” (*idem*). Nesse tipo o racismo é descarado, porque brancos e negros (indígenas e outros grupos) são classificados como espécies diferentes, sendo os brancos os únicos seres humanos. Isto é, o racismo existe porque há uma desqualificação da negrada enquanto seres fora da categoria humana.

O segundo tipo de racismo é disfarçado ou por denegação. Ele é o famoso racismo à brasileira, fundamentado pelas teorias da miscigenação, da assimilação e da democracia racial. Gonzáles afirma que esse é o tipo mais comum em sociedades de origem latina, como o Brasil, e consiste na prática do racismo sem que o ato seja reconhecido como tal pelo sujeito da ação. Acreditem ou não, esta é forma mais “eficaz de alienação dos discriminados do que a anterior [o racismo aberto]” (*idem*: 118). “O racismo latino americano é suficientemente sofisticado para manter negros e índios na condição de segmentos subordinados no interior das classes mais exploradas, graças à sua forma ideológica mais eficaz: a ideologia do branqueamento” (*idem*: 119).

No Brasil, os principais alvos desse tipo de violência são os amefricanos. Para ela,

Para além do seu caráter puramente geográfico, a categoria de amefricanidade incorpora todo um processo histórico de intensa dinâmica cultural (adaptação, resistência, reinterpretação e criação de novas formas) que é afrocentrada, isto é, referenciada em modelos como: a Jamaica e o akan, seu modelo dominante; o Brasil e seus modelos iorubá, banto e ewe-fon. (*idem*: 122)

Essa ideia traz à tona uma questão entre a categoria de americanidade e de etnicidade, sendo a primeira um termo de autoidentificação. Assim, podemos utilizá-la como categoria de análise antropológica, pois ela se refere aos povos africanos sequestrados e escravizados no Brasil, aos povos que aqui estavam antes da invasão colonial e aos seus descendentes. Juridicamente, a comunidade onde fizemos as nossas observações é “remanescente de quilombo”, isto é, sua identidade é construída no presente em referência ao passado dos seus ancestrais — sequestrados de África. Essa é a razão pela qual optamos pelo uso do termo. E porque ela também engloba os povos indígenas, também assolados pelo racismo, sexismo e outras violências.

Ainda segundo Lélia González (2020: 124), “assumindo nossa amefricanidade, podemos ultrapassar uma visão idealizada, imaginária ou mitificada da África e, ao mesmo tempo, voltar o nosso olhar para a realidade em que vivem todos os amefricanos do continente. Amefricanidade é uma categoria de referência ao passado, assim como indígena e quilombola. “Reconhecê-la é, em última instância, reconhecer um gigantesco trabalho de dinâmica cultural que não nos leva para o outro lado do Atlântico, mas que nos traz de lá e nos transforma no que somos hoje: amefricanos (*idem*: 125).

A ausência como evidência etnográfica

Ao longo do desenvolvimento humano no Baixo Amazonas, a defumação de ambientes a partir da queima de certas plantas, como a “espada de São Jorge”, foi substituída por outras práticas mais valorizadas socialmente. Em Ahoši, a defumação para afastar doenças foi substituída pela oração, isto é, uma súplica pela intervenção divina sobre algum malefício ou dificuldade enfrentada pelos “evangélicos”⁷. Se o “evangélico” acreditar na palavra da oração e cultivar a Fé em Deus e no Espírito Santo, a cura é alcançada. Enquanto os espíritos santos foram incorporados às atividades cotidianas, os espíritos das águas, das florestas e das ancestrais sofreram a desvalorização de modo que a menção à eles está sujeita à condenação pública. Conversar com os espíritos do cristianismo é normal e um incentivo dos mais velhos, enquanto os “outros” são condenados ao esquecimento.

A comunicação com espíritos não é novidade na literatura antropológica. Retorno à etnografia de Malinowski nas Ilhas Trombriand, onde a interação humana-espíritos era normal entre os nativos. Havia uma diferença implícita entre espíritos masculinos e femininos; estes, os únicos temíveis. Assim como entre os Azande, os trombriandeses também reconheciam a magia enquanto herança. Formavam-se “famílias de peritos”, que praticavam a magia friccionando com ervas (drogas *sic.*). Mas, como próprio do ocidente, ambos os grupos foram desqualificados em comparação aos supostamente mais desenvolvidos. Vemos duas fronteiras no exemplo literal de Malinowski. Uma étnica, entre ignorantes e civilizados; e outra de gênero, entre temíveis e não temíveis. Também retomo os relatos da viagem de Henry Bates pelo rio Amazonas:

A feitiçaria da velha Cecília era muito rudimentar e consistia em lançar ao fogo um punhado de pó feito da casca de uma certa árvore, bem como outras substâncias, ao mesmo tempo em que murmurava palavras mágicas — uma oração dita de trás para adiante — acrescentando depois o nome da pessoa sobre quem ela desejava que o feitiço agisse. Algumas feiticeiras, entretanto, pregam-nos outras peças menos inofensivas do que essas ingênuas baboseiras. Elas conhecem inúmeras plantas venenosas e, embora raramente se atrevam a administrar à vítima uma dose fatal, muitas vezes conseguem dar-lhe o bastante para lhe causar graves danos à saúde. O motivo que as leva a agir dessa maneira é geralmente o ciúme, em casos de amor. Durante a minha estada em Santarém foi julgado um caso de feitiçaria pelo subdelegado da cidade, no qual a queixosa era uma senhora branca, de alta respeitabilidade. Parece que uma feiticeira havia borrifado uma certa quantidade de sumo ácido de uma planta da família das aráceas (*Arum*) nas roupas da mencionada senhora, as quais estavam secando no varal, supondo-se que isso tivesse sido a causa de uma grave erupção que atacou a queixosa. (BATES, 1979: 156)

Na época da sua estada em Santarém (1851), o sistema escravocrata ainda era legal. Não é difícil supor a cor da mulher acusada de feitiçaria, já que temos a informação da cor da acusadora. As amefricanas da época sobreviveram à imposição do racismo que os imputaram a selvageria e a semi-civilização, ambas as categorias empregadas por Bates. Para ele, as cidades eram civilizadas demais para os indígenas. E destaco que a sua concepção de civilização corresponde à presença de Deus, concluindo que a mente indígena se “encontra num estágio de desenvolvimento muito primitivo. [...] Não tem noção da existência de um Ser Supremo” (BATES, 1979: 183).

⁷ Termo de autoidentificação para aquelas/es que “aceitaram Jesus”.

Na pista do legado escravocrata, a ideologia que desloca a fronteira do agronegócio na contemporaneidade é o fator que determina os supostamente atrasados e desenvolvidos. Nas Amazônias, a maioria dos grupos encontrados no seu avanço são os povos e comunidades tradicionais, obrigados a conviver com os “outros” vindos de fora, sobretudo, da região Sul do país. Segundo Marianne Schmink e Charles Wood (2012: 41):

Implícito no paradigma desenvolvimentista estava um colorário de conclusões negativas: pequenos produtores foram considerados ineficientes e camponeses, culturalmente retrógrados. Atividades extrativistas praticadas por indígenas e comunidades tradicionais amazônicas foram vistas como características antiquadas de uma forma de existência indesejadas e sistemas de conhecimentos tradicionais foram completamente desvalorizados.

Na Amazônia santarena, os processos tradicionais de cura são hereditários (pois se reproduzem no ciclo de desenvolvimento dos grupos domésticos), mas, permanecem em desvalorização. Excluídas as ervas apropriadas pelo sistema capitalista, como a “unha de gato” empacotada em um mercado no centro de Santarém, plantas como a “espada de São Jorge” e a “espada de Santa Bárbara”, não compõem a cosmologia valorizada no contexto social analisado aqui. Raramente elas são mencionadas discursivamente, assim como a existência de mulheres que friccionam com elas em virtude da cura. Elas deveriam ser a norma, não a exceção. Este é um caso inverso do “trazer à existência a coisa nomeada” (BOURDIEU, 2001: 116). A “macumbaria” e suas praticantes são tão perigosas, tão ameaçadoras, que a própria menção à elas é proibida. Resta o esquecimento.

Atualizações em processo

Antigamente tinha óleo de algodão, óleo de uxi, de porco e hoje é a soja. Quando é pra colher, tacam veneno pra secar as folhas e colhem. Ela vai pra refinaria com veneno e vem pra nós e vem as doenças. Mamona é uma planta que dá pra fazer remédio, mas ninguém planta mais. Muita gente morreu na Boa Esperança. O cheiro do veneno... jogam o veneno na soja e elas (as pessoas) vão morrendo. (Quênia, 2022)

A fronteira do agronegócio transforma o cotidiano das atividades tradicionais e, com ela, o desenho territorial. Dizer que antigamente havia uma variedade de óleos vegetais significa que hoje as plantas das quais eles eram extraídos não se fazem mais presentes e aos poucos desaparecem também da memória. Uma das razões pelas quais a “mamona” não é mais cultivada é a interrupção do conhecimento botânico acerca do seu manejo. As mais jovens não aprendem o saber-fazer sem a instrução de uma mais velha. Esse cenário também é prejudicado pela redução dos espaços destinados ao plantio. Culpa da invasão civilizatória. Entre arriscar a própria integridade física e vida na tentativa de ocupar uma terra e passar por todo o processo de beneficiamento das plantas ou aproveitar uma viagem à sede de Santarém para comprar um substituto químico do óleo vegetal, esta última é uma escolha mais segura. Neste cenário de imposição de novas fronteiras civilizatórias e morte (por intermédio do veneno), os saberes ancestrais são moldados de acordo com as regras sociais vigentes. Vivemos num mundo que preza pela iniciativa dos empreendimentos capitalistas. Logo, eles ditam o que tem valor e o que não tem.

O problema é que os povos tradicionais amazônicos também constroem noções de valor de acordo com o que lhes é possível. Os óleos ungidos (pelo Espírito

Santo ou pelo poder de Deus) utilizados em processos de cura são evidências materiais não só da mescla (MAUÉS, 2012) entre cristianismo e a cosmologia amazônica, como também dessa valorização.

Durante uma refeição na casa de Quênia, onde também estavam uma de suas noras, três filhos, uma filha e um neto, uma das autoras sofria com uma crise de enxaqueca. Ao perceber o sofrimento, uma das nossas amigas-interlocutoras presentes recomendou alguns comprimidos de “dipirona” para o alívio dos sintomas. Ela foi ao interior da casa e voltou em posse de alguns dos tais comprimidos sintéticos logo ingeridos pela pesquisadora, que aguardou pelos seus efeitos. Nesse momento, percebemos a maior disposição feminina para o cuidado. Segundo Quênia, na fase de dependência completa dos seus filhos em relação aos pais, a maior responsável pelo cuidado com as crianças era a sua falecida cônjuge. Ele relata que o acesso à “medicina” era mais difícil nesse período, porque o único meio de transporte da comunidade até a sede de Santarém se dava pelo rio.

Outros grupos domésticos também dispunham de pequenas reservas de substâncias químicas utilizadas para o alívio de mal-estares, como analgésicos, antialérgicos, anti-inflamatórios e antitérmicos, além de complexos vitamínicos, como pastilhas de vitamina C. Não acessamos nenhuma dessas drogarias particulares, mas citamos os fármacos com base nas cartelas espalhadas pelo chão dos quintais e por cima das mesas e armários. Antes, o acesso às drogas químicas era difícil pela complexa comunicação entre a comunidade e a sede do município. Agora, a droga da civilização (com a abertura e manutenção de estradas e instalação de uma rede de transporte público terrestre) tornou o acesso aos “remédios caseiros” mais difícil, embora não tenha ocorrido grandes mudanças na forma de extração e beneficiamento das plantas medicinais.

Em outro momento, estivemos na casa de um grupo doméstico na qual presenciemos o uso das drogas lícitas introduzidas pelos “outros”. Esse grupo compõe a parentela do grupo anterior, mas desta vez não estávamos na “vila”⁸. A casa onde estávamos é localizada na “colônia”, isto é, na região do território destinada à agricultura, extrativismo e à caça. Um dos nossos amigos-interlocutores, que compõem um grupo doméstico independente dos pais, chegou da “roça” (plantação de mandioca), sentou em uma cadeira da cozinha (onde também estavam a sua mãe e suas irmãs), pegou um copo com água e uma cartela do alto de uma viga da casa, destacou um comprimido e o ingeriu com ajuda da água. Ele sentia dores de cabeça e ingeriu os comprimidos para aliviar esses sintomas. O mal-estar sentido também seria aliviado com ajuda de alguma das plantas cultivadas por sua mãe no quintal, mas voltar a se expor ao sol em busca de algumas folhas, acender um fogo, pegar uma panela, colocar água e as folhas colhidas e esperar o tempo de infusão necessário prolongaria o seu sofrimento. O comprimido já estava processado e mais perto dele.

No exercício das atividades extrativistas na floresta, longe da dita civilização, os humanos contam com a sua própria ajuda e dos outros seres ali presentes. Na falta de uma droga lícita qualquer, o que resta ao humano é procurar algo *in natura* que lhe ajude, como a planta “Jutaica”. Segundo Quênia, os seus avós disseram que Deus a deixou na terra por causa da sua ação anti-inflamatória. Ele “passa uns dias tomando [o chá]... passa outros sem tomar e vou me curando”. Para ele e outros “evangélicos”, Deus é quem cura o mal-estar daqueles que acreditam no poder da palavra. Se um sujeito pede a cura, assim Deus fará. Entre-

⁸ Coletivo de casas.

tanto, a degradação ambiental continua uma ameaça à vida humana, porque algumas permanecem *in natura*, como a “quebra-pedra, precisosa... tudo tem na mata. Se acabar, não vai ter como o pobre melhorar, porque não é todo mundo que tem dinheiro para a medicina” (Quênia, 2022).

O poder de Deus não age apenas em mal-estares físicos. Algumas plantas também são utilizadas para curas espirituais e evitação de mal-estares com ajuda divina. Além da “espada de São Jorge” citada anteriormente, o “pião roxo”, a “comigo-ninguém-pode”, “pimenteira” e o “cacto” são outras plantas registradas até o momento deste artigo. Elas estão presentes apenas nos quintais de Janaína, a “curadora”⁹, e de sua nora, Preta. Segundo elas, a “pimenteira” afasta o “olho gordo”, mal espiritual que pode prejudicar o pleno desenvolvimento do grupo doméstico inteiro. Para evitar isso, a planta precisa estar posicionada na parte frontal da casa. Também, elas são as únicas que defumam o ambiente doméstico para o afastamento de doenças físicas e espirituais. Infelizmente, nós ainda não presenciemos nenhum desses momentos.

O primordial na relação entre essas duas mulheres cis é a sua aproximação com a “macumbaria”, já que a defumação não é uma prática comum entre os “evangélicos”. Segundo um amigo-interlocutor, um evangélico é alguém que “aceitou Jesus” e muitas vezes o poder da palavra invocada pela sua Fé basta para cura algum mal-estar. Nessas situações, a palavra substitui a planta (no sentido material).

Janaína também se considera uma “evangélica”, pois “aceitou Jesus” e é crente no Espírito Santo. Mas há uma diferenciação entre ela e os demais crentes que reverbera em suas práticas e na estética da sua casa, especialmente do seu e quintal. Ela também acredita na oração, mas não deixa de cultivar a “comigo-ninguém-pode” e outras plantas de poder espiritual (que vem de Deus), porque o seu uso é algo “que vem dos antigos”. Assim, ela ainda oferece resistência ao abandono das práticas tradicionais de cura mais velhas.

Considerações finais

A categoria mais adequada para representar a situação vivida pelas mulheres manipuladoras de ervas na Amazônia é racismo genderizado (LIMA *et. al*, 2022), devido à interseccionalidade da violência de gênero e de raça. Como detentoras dos conhecimentos tradicionais, elas são responsáveis pela sua perpetuação, isto é, pela sua transmissão às gerações sucessoras. Neste papel, sujeitas aos perigos da exposição e condenação pública, suas práticas são reprimidas em decorrência do medo e da violência, estratégias de dominação tão antigas quanto a humanidade.

O racismo genderizado atribui monstrosidade à sua imagem e às suas práticas, desaprovadas pelos “outros”. E o isolamento social e geográfico é o maior sintoma dessa violência. Em consequência, a comunicação entre as “curadoras” mais velhas, espíritos ancestrais e novas praticantes é dissipada e a manutenção dos saberes cai por terra, já que é impossível transmiti-los sem conhecimento prático. Apesar da insegurança enfrentada por estas mulheres ao falar sobre o saber-fazer a cura em fricção com a “natureza” (KRENAK, 2022), elas resistem e atribuem novos sentidos às suas práticas — presentes entre orações e feitiços. Deste modo, as amefricanas amazônicas foram terríveis contra o avanço da fronteira colonial e se mantêm firmes contra o legado da escravidão e a fronteira do

⁹ Termo de autoidentificação.

desenvolvimentismo, que desterritorializa e desvaloriza os povos e populações tradicionais.

Recebido em 31 de maio de 2023.

Aceito em 15 de setembro de 2023.

Referências

- BATES, Henry. *Um naturalista no Rio Amazonas*. Belo Horizonte: Itatiaia, 1979.
- BENTO, Cida. *O pacto da branquitude*. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.
- BOURDIEU, Pierre. “A identidade e a representação: elementos para uma reflexão crítica sobre a ideia de região”. In: *O Poder Simbólico*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2001. pp. 107-132.
- GLUCKMAN, Max. “Análise de uma Situação Social na Zululândia Moderna”. In: FELDMAN-BIANCO, Bela (org.). *A Antropologia das sociedades contemporânea*. São Paulo: Global, 1987. pp. 227-344.
- GONZALEZ, Lélia. *Por um Feminismo Afro-Latino-Americano: Ensaios, Intervenções e Diálogos*. Rio Janeiro: Zahar, 2020.
- HINING, Ana; TONELI, Maria. Cisgeneridade: um operador analítico no trans-feminismo brasileiro. *Estudos Feministas*, 31 (1): 1-15, 2023.
- INGOLD, Tim. *Antropologia: para que serve?* Petrópolis: Vozes, 2019.
- KRENAK, Ailton. *Futuro ancestral*. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.
- LIMA, Ludmila *et. al.* Mulheres negras, subjetivação e trauma colonial: bem viver e futuridade. *Revista da Associação Brasileira de Pesquisadores/as Negros/As*, 14 (Ed. Especial): 60–77, 2022.
- MALINOWSKI, Bronislaw. *Os argonautas do Pacífico Ocidental: um relato do empreendimento e da aventura dos nativos no arquipélago da Nova Guiné, Melanésia*. São Paulo: Abril Cultural, 1976.
- MALINOWSKI, Bronislaw. *Magia, ciência e religião*. Lisboa: Edições 70, 1984.
- MAUÉS, Raymundo. O Perspectivismo indígena é somente indígena? Cosmologia, religião, medicina e populações rurais na Amazônia. *Mediações – Revista de Ciências Sociais*, 17 (1): 33-61, 2012.
- PACHECO DE OLIVEIRA, João. “A conquista do Vale Amazônico: fronteira, mercado internacional e modalidades de trabalho compulsório”. In: *O nascimento do*

Brasil e outros ensaios: “pacificação”, regime tutelar e formação de alteridades. Rio de Janeiro: ContraCapa, 2016. pp. 117-160.

PERRUTI, Daniela. *Tecer amizade, habitar o deserto. Uma etnografia do quilombo Família Magalhães (GO)*. Tese de Doutorado, Antropologia, USP, 2015.

REIS, Marcus. O quadro de perseguição à feitiçaria no mundo português quincentista através da produção de discurso patriarcal e misógeno. *Escritas do Tempo*, 1 (1): 72-98, 2019.

SANTOS, Majin. A necropolítica para territórios quilombolas: o racismo como tecnologia de organização do espaço. *Ñanduty*, 10 (16): 95-113, 2022.

SCHMINK, Marianne; WOOD, Charles H. “Introdução”. In: SCHMINK, Marianne; WOOD, Charles. *Conflitos sociais e a formação da Amazônia*. Belém: EdUFPA, 2012. pp. 35-71.

WHITE, William. *Sociedade da esquina: a estrutura social de uma área urbana pobre e degradada*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

“Nossa luta é pela vida”: relato de experiência de pesquisa em ambiente virtual sobre a atuação de movimentos sociais no contexto da pandemia de Covid-19 em países da América Latina

Juliana Fernandes Kabad¹
Universidade Federal de Mato Grosso

Flávia Thedim Costa Bueno²
Gustavo Matta³

Priscila Cardia Petra⁴
Fundação Oswaldo Cruz

May-ek Querales⁵
Universidade Autônoma do México

Cristina Yépez Arroyo⁶
McGill University

Nidilaine Dias Xavier⁷
Universidade de São Paulo

Resumo: O presente artigo pretende apresentar um relato da experiência sobre a pesquisa “Mapeamento das ações e iniciativas digitais dos movimentos sociais de populações vulnerabilizadas para o enfrentamento da pandemia de COVID-19 no Brasil, México e Equador (2020-2021)”. Diante da ascensão da pesquisa social na internet, o estudo fez uso da etnografia virtual para buscar as principais iniciativas encampadas digitalmente por movimentos sociais de populações indígenas e de não indígenas em contexto urbano nos três países. No relato, aborda-se a condução do estudo, resultados e produtos, com ênfase às redes estratégicas adotadas pelos movimentos sociais de acordo com suas especificidades.

Palavras-chave: pesquisa virtual; covid-19; movimentos sociais; populações vulnerabilizadas; América Latina.

¹ Docente do Instituto de Saúde Coletiva da UFMT. Mestre em Epidemiologia em Saúde Pública, pela Escola Nacional de Saúde Pública/FIOCRUZ, e doutora em Saúde Pública pela mesma Escola.

² Mestre em Saúde Pública (Sub-área Políticas Públicas e Saúde) pela Escola Nacional de Saúde Pública Sérgio Arouca da Fiocruz. Doutorado em Saúde Global e Sustentabilidade pela USP.

³ Possui mestrado (1998) e doutorado (2005) em Saúde Coletiva pelo Instituto de Medicina Social da UERJ. Atualmente é pesquisador do Centro de Integração de Dados e Conhecimentos para a Saúde (CIDACS) da FIOCRUZ.

⁴ Pós-graduanda em direito público e advocacia pública pela UERJ em parceria com a Procuradoria Geral do Estado do Rio de Janeiro (PGE/RJ). Mestra e doutoranda em Bioética, Ética Aplicada e Saúde Coletiva pelo PPGBIOS. Pesquisadora do Núcleo Interdisciplinar de Emergências em Saúde Pública da FIOCRUZ.

⁵ Doutora e mestre em Antropologia Social pelo CIESAS-CDMX. Graduada em Sociologia pela Faculdade de Ciências Políticas e Sociais da UNAM.

⁶ Doutora em Antropologia pela McGill University. Licenciada em Artes Liberais na Universidad San Francisco, de Quito (Equador) com concentração em Antropologia e História.

⁷ É doutora em Saúde Global e Sustentabilidade pela USP (2018) na área de Ciências Sociais e Saúde. Mestre em Saúde Pública pela Escola Nacional de Saúde Pública/Fiocruz (2011).

“Our fight is for life”: report of research experience in a virtual environment about the performance of social movements in the context of the Covid-19 pandemic in Latin American countries

Abstract: This article aims to present an experience report on the research "Mapping the digital actions and initiatives of social movements of vulnerable populations to confront the COVID-19 pandemic in Brazil, Mexico and Ecuador (2020 - 2021)". Given the rise of social research on the internet, the study made use of virtual ethnography to search for the main initiatives digitally embraced by social movements of indigenous and non-indigenous populations in urban contexts in the three countries. The report discusses the process, results and products of this research, with emphasis on the strategic networks adopted by social movements according to their specificities.

Keywords: virtual research; covid-19; social movements; vulnerabilized populations; Latin America.

“Nuestra lucha es por la vida”: relato de experiencia de investigación en entorno virtual sobre la actuación de movimientos sociales en el contexto de la pandemia de Covid-19 en países de América Latina

Resumen: Este artículo tiene como objetivo presentar un informe de experiencia sobre la investigación "Mapeo de las acciones e iniciativas digitales de movimientos sociales de poblaciones vulnerables para enfrentar la pandemia de COVID-19 en Brasil, México y Ecuador (2020-2021)". Ante el crecimiento de la investigación social en internet, el estudio utilizó la etnografía virtual para buscar las principales iniciativas incorporadas digitalmente por movimientos sociales de poblaciones indígenas y no indígenas en un contexto urbano en los tres países. El informe aborda cómo se realizó el estudio, los resultados y los productos, con énfasis en las redes estratégicas adoptadas por los movimientos sociales en función de sus especificidades.

Palabras clave: investigación virtual; covid-19; movimientos sociales; poblaciones vulnerabilizadas; América Latina.

O presente artigo tem por objetivo apresentar um relato de experiência sobre a pesquisa “Mapeamento das ações e iniciativas digitais dos movimentos sociais de populações vulnerabilizadas para o enfrentamento da pandemia de COVID-19 no Brasil, México e Equador (2020-2021)”, realizada em ambiente virtual e que buscou compreender as ações de enfrentamento da pandemia engendradas por movimentos sociais nos referidos países da América Latina. Ao longo da pesquisa, buscou-se privilegiar estratégias organizadas pelas populações vulnerabilizadas e amplamente afetadas pela Covid-19.

Estudos sobre a relação e interação das sociedades humanas com as tecnologias, em especial as tecnologias digitais e ambientes virtuais, têm crescido nas últimas três décadas e se tornado indispensáveis para a compreensão sobre a interdependência dessa relação e suas consequências em tempos contemporâneos (CASTELLS, 1999; LAW, 2004; LATOUR, 2012). Assim, o que já vinha em ascensão, a pandemia impulsionou ainda mais a sociedade para o ambiente virtual em função das medidas de contingenciamento e distanciamento social (SEGATA e RIFIOTIS, 2021). Nesse cenário, inúmeros movimentos sociais acentuaram o uso das redes sociais e dos programas de mensageria digital no intuito de ampliar suas pautas e potencializar suas estratégias (presenciais e virtuais) - que já vinha como uma tendência crescente na última década por meio do *ciberativismo* (TAVARES e PAULA, 2015).

A vida digitalizada ganhou especial destaque nos mais diferentes aspectos, o que não difere no âmbito da pesquisa e do ensino. O papel da Internet, das redes e mídias sociais foi redimensionado e se tornou uma ferramenta imprescindível (e controversa) para a manutenção das atividades acadêmicas. A pesquisa social, ancorada nos pressupostos das Ciências Humanas e Sociais e na interação e interlocução proximal com os sujeitos sociais, precisou se adaptar ao novo cenário e incorporar a análise do ambiente virtual para manter ativa a produção de conhecimento (DESLANDES e COUTINHO, 2020).

Importante considerar que antes mesmo da pandemia de Covid-19, a pesquisa social no ambiente virtual já vinha em ascensão, tais como o digital methods, a netnografia, entre outros. Segundo Polivanov (2013), as primeiras propostas surgiram em meados da década de 1990 com o intuito de adaptar a abordagem antropológica para os meios digitais, tendo Cristine Hine como principal expoente da etnografia virtual. Conforme a autora, “*a abordagem etnográfica descrita aqui [etnografia virtual] tem como objetivo fazer justiça à riqueza e complexidade da Internet e também defender a experimentação dentro do gênero como uma resposta a novas situações*” (HINE, 2000: 13). O estudo de Frago, Recuerdo e Amaral (2011) aponta o desenvolvimento de diferentes termos e abordagens de pesquisas sociais e de cunho etnográfico em ambientes virtuais

na década de 1990, tais como a netnografia, webnografia, etnografia digital e ciberantropologia⁸.

Nesse sentido, a pesquisa relatada tratou-se de uma etnografia conduzida em virtual com a utilização das redes digitais para a disseminação do trabalho de campo e a criação de narrativas audiovisuais colaborativas em uma linguagem que sirva tanto como material de estudo quanto como acesso a um público mais amplo. Em vista disso, buscou elencar as principais iniciativas encampadas digitalmente por movimentos sociais de populações indígenas e movimentos sociais de populações não-indígenas em contextos urbanos.

Dentre os resultados encontrados, optamos por nomear este relato com o slogan “Nossa luta é pela vida”, título de uma das diversas ações virtuais organizadas pela APIB e que dialoga com o principal achado da pesquisa: as lutas e resistências auto-organizadas de movimentos sociais pelo direito à vida e à saúde frente à omissão programada e intencional da necropolítica perpetrada por determinados governos perante a Covid-19 (MBEMBE, 2021). Portanto, este relato visa compartilhar as experiências, aprendizados e reflexões acerca da condução do estudo e dos resultados encontrados por uma pesquisa virtual em tempos pandêmicos, para a compreensão da vida social capturada e enfeitada pelo virtual.

Condução e realização do estudo

Tratou-se de uma pesquisa em ambiente virtual com uso de dados secundários em bases digitais e coleta de materiais nas redes sociais selecionadas para aprofundamento sobre conteúdos e narrativas produzidas como modo de enfrentamento à pandemia. Por ser uma pesquisa que é parte de um projeto mais amplo de parceria internacional com redes de pesquisas no Brasil, México e Equador, optou-se por realizar o estudo sobre os três países.

A equipe de pesquisa foi composta por cientistas sociais e antropólogas, garantindo sua interdisciplinariedade, que conduziram o estudo com reuniões virtuais semanais visto que cada membro se encontrava em um país e estados diferentes. A equipe trabalhou principalmente em português e espanhol, o que possibilitou uma série de aprendizados coletivos por meio de diálogos, traduções, cruzamentos e trânsitos entre as línguas. O estudo também contou com a participação de pesquisadores dos três países que compuseram o comitê científico consultivo⁹, com reuniões virtuais mensais para discussão das etapas do estudo, dos instrumentos utilizados, dos resultados encontrados e análise dos dados. A pesquisa foi executada iniciada e finalizada em 10 meses, conforme linha do tempo abaixo:

⁸ Podemos compreender que a netnografia (net + etnografia) surgiu no campo da comunicação social e nos estudos sobre padrões ao consumo, estratégias de marketing e acompanhamento de comunidades de fãs. Na mesma esteira está a webnografia, aplicada especialmente nos estudos de marketing na internet e a aferição das métricas e audiências dos sites, principalmente em ambientes de discussão. Já a etnografia digital, para além de uma etnografia em ambiente virtual, tem como proposta o uso das redes digitais para a disseminação do trabalho de campo e a criação de narrativas audiovisuais colaborativas em uma linguagem que sirva tanto como material de estudo quanto como acesso a um público mais amplo. Em perspectivas mais contemporâneas, encontra-se a ciberantropologia, que se baseia nos conceitos da antropologia ciborgue que examina a reconstrução tecnológica de ser humano e preparar o etnógrafo para lidar com uma categoria mais ampla de “ser humano” em suas reconfigurações (FRAGOSO, RECUERDO e AMARAL 2011).

⁹ Composição do comitê científico do projeto: Arlinda Moreno (Brasil), Ana Lúcia Pontes (Brasil), Consuelo Fernández-Salvador (Ecuador), Renata Cortéz (México) e Rubén Muñoz Martínez (México).



Figura 1 - Linha do tempo do projeto

Em razão do curto espaço de tempo e financiamento para a condução da pesquisa, e com o interesse de conduzir um mapeamento com maior alcance e abrangência, a etapa de levantamento de dados ocorreu em três fases, que compreenderam:

1) *Ampla levantamento dos movimentos sociais de populações vulnerabilizadas historicamente constituídos nos três países observados*

Em um primeiro momento, realizou-se um amplo levantamento sobre os movimentos sociais de populações vulnerabilizadas nos três países, tais como povos indígenas, quilombolas, trabalhadores sem-terra, trabalhadores sem-teto, população em situação de rua, população negra, LGBTQI+, feministas e trabalhadores em condições de vulnerabilidade. Nessa primeira fase, foram localizados 122 movimentos sociais de abrangência nacional e 413 páginas virtuais de diferentes canais da Internet. As informações sobre os movimentos sociais foram organizados conforme a planilha Excel abaixo:

Quadro 3 – Levantamento de páginas e endereços virtuais dos movimentos sociais localizados							HASTAG #	AÇÕES CONTÍNUAS DE ENFRENTAMENTO A COVID 19
País / UF	População/ Causa	Identidade Movimento Social	Site	Facebook	Instagram	Twitter		
BRASIL / DF	Povos Indígenas	Articulação Brasileira dos Povos Indígenas do Brasil (APIB)	https://apiboficial.org/	https://www.facebook.com/apiboficial/	https://www.instagram.com/apiboficial/?hl=pt-br	@ApibOficial	#VACINAPARENTE #VidasIndigenasIm	SIM
Maanaus / AM	Povos Indígenas	Coordenação Nacional de Articulação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas – CONAQ	https://coiab.org.br/	https://www.facebook.com/coiabamazoniaoficial/	https://www.instagram.com/coiabamazonia/?hl=pt-br	https://twitter.com/coiabamazonia	#InformativoCOIAB #Covid19	SIM
BRASIL / DF	Quilombolas	Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem-Terra (MST)	http://conaq.org.br/	https://www.facebook.com/conaquilombos/	https://www.instagram.com/conaquilombos/	https://twitter.com/conaquilombos	#Conaq25anos #menhumdireitoamenos	SIM
	Sem-terra	Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem-Terra (MST)	https://mst.org.br/	https://www.facebook.com/MovimentoSemTerra/	https://www.instagram.com/movimentosemterra/?hl=pt-br	https://twitter.com/MST_Oficial	#FiqueEmCasaNãoEmSilêncio	SIM
	Sem-teto/ moradia	Movimento dos Trabalhadores Sem-Teto (MTST)	https://mtst.org/	https://www.facebook.com/mtstbrasil/	https://www.instagram.com/mtstbrasil/?hl=pt-br	https://twitter.com/mtst	#alimentacaosaudavel	SIM
Natal / RN	Sem-teto/ situação de rua	Movimento Nacional de População de Rua (MNP/R)	mnprsp.blogspot.com.br	https://pt-br.facebook.com/mnprn/	https://www.instagram.com/mnprn/?hl=pt-br	https://twitter.com/mnprsp	#ProtegePopRua #VacinaJáPraPopRuaDoBrasil	SIM
	População Negra	Geledés Instituto da Mulher Negra	https://www.geledes.org.br/	https://www.facebook.com/geledes/	https://www.instagram.com/portageledes/	https://www.facebook.com/geledes/	#FimVisomnegro #TemGenteComFome	SIM
		Movimento Negro Unificado					#ReajaàViolênciaRacial #MNU43anoscontra	

Figura 2 - Planilha para sistematização da primeira fase do estudo

2) *Seleção dos movimentos sociais ativos na internet e nas redes sociais para a realização da etnografia*

Dos movimentos sociais encontrados, foram selecionados aqueles protagonizados pelas próprias populações e que não são ativos na internet e redes sociais, como também, conduziram ações específicas de contingenciamento durante

KABAD, Juliana F. et al.
“ Nossa luta é pela vida ”

a pandemia. Assim, foram excluídas as organizações setoriais de partidos políticos e de representação de classes profissionais e/ou controle social de representação institucional e setorial. Contudo, os materiais divulgados por essas organizações civis foram úteis e referenciados tanto para a etapa de revisão de literatura e pesquisa documental quanto para a análise dos dados.

Ainda que existam muitos outros movimentos sociais nos três países e com estratégias de atuação semelhantes, optou-se pela escolha de dois grupos populacionais em cada um dos países que traziam pautas e estratégias diversificadas, sendo os povos indígenas comum na estratégia de escolha nos três países, conforme os seguintes critérios: (1) Páginas virtuais de movimentos sociais organizados e estabelecidos na esfera pública antes da eclosão da pandemia; (2) Páginas e grupos virtuais que conduziram iniciativas sistematizadas e contínuas de enfrentamento à pandemia; e, (3) Páginas virtuais de movimentos sociais que tenham amplo alcance e representatividade da população que representam, sejam nacionais, regionais e/ou locais.

Optou-se por trabalhar exclusivamente com fontes digitais e mídias sociais, como o Facebook, Instagram, Twitter e Youtube, para a melhor compreensão da performance sobre estratégias adotadas pelos grupos populacionais escolhidos, em páginas virtuais públicas e de amplo acesso. Não foram observados grupos de aplicativos de mensagens e nem fóruns fechados, apenas as publicações públicas.

3) *Etnografia virtual de movimentos sociais de povos indígenas e populações não-indígenas em contextos urbanos*

De acordo com Fragoso, Recuerdo e Amaral (2011) quando se trata do papel do pesquisador em ambiente virtual, coexistem dois tipos a partir do seu grau de inserção: o *lurker* e o *insider*. *Lurker* vem do termo *lurking*, que significa ficar à espreita e em observação, sem adotar uma dinâmica de interação direta. Já o *insider*, designa o pesquisador que se insere e interage diretamente com o grupo observado no ambiente virtual. A etnografia virtual coloca em debate esses papéis, visto que no âmbito tradicional, as populações têm ciência ativa da sua presença, ao passo que na internet essa ciência é tácita, já que ao publicar as informações no espaço da internet, a posição de um observador desconhecido é dada. No presente caso, utilizou-se a modalidade *lurker*, tendo sido observados dois grupos de observação distintos: 1) movimentos sociais de populações indígenas e 2) movimentos sociais de populações não-indígenas em contextos urbanos, organizados conforme o quadro abaixo (quadro 1):

Quadro 1 - Movimentos sociais conforme nacionalidade e grupos de observação:

NACIONALIDADE	MOVIMENTOS SOCIAIS INDÍGENAS	MOVIMENTOS SOCIAIS EM CONTEXTOS URBANOS (NÃO-INDÍGENAS)
BRASIL	Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (APIB)	Central Única das Favelas (CUFA)
MÉXICO	Congresso Nacional Indígena (CNI) e a comunidade Francisco Cherán (Salud Cherán)	Movimento dos Nossos Desaparecidos no México (MNDM)
EQUADOR	Confederação de Nacionalidades Indígenas do Ecuador (CONAIE), Confederação de Nacionalidades Indígenas da Amazonia Equatoriana (CONFENIAE) e os Lanceros Digitales.	Coalizão Nacional de Mulheres (CNME)

Ainda que tenha sido verificado todas as mídias disponibilizadas publicamente pelos movimentos, foi selecionado para a etnografia a plataforma com maior uso e frequência pelo movimento analisado. O período de observação das publicações abrangeu março de 2020 (início da pandemia) até junho de 2021. O material de observação foi descrito, sistematizado e analisado primeiramente a partir do contexto de cada país e depois por agrupamentos das populações estudadas. A análise por país resultou na produção de um infográfico e na comparação entre as ações de enfrentamento à pandemia conduzidas pelo Estado em cada país e as ações conduzidas pelos movimentos sociais observados

Os dois grupos foram organizados em três dimensões e representados em infográficos com os seguintes temas: Relações com o Estado, Covid-19 e ações na Internet. Em “relações com o Estado” estão as reivindicações, estratégias de negociação e de lutas perante os governos, legislações e sistema judicial vigentes. Em “Covid-19” estão todas as ações e produções relacionadas com o enfrentamento da pandemia e proteção das populações e territórios envolvidos. Em “ações na Internet” colocam-se as estratégias produzidas e desenvolvidas nas redes e mídias digitais associadas às pautas movimentadas pelas organizações.

Achados e resultados do estudo

Neste relato serão apresentados alguns resultados por movimentos, de um modo que demonstre o alcance do estudo e as estratégias desenvolvidas por diferentes grupos ao longo do primeiro ano de Covid-19. Os demais resultados estão publicados em outros espaços, conforme detalhamento a seguir.

Nos três países observados, os movimentos sociais dos povos indígenas são formados por diferentes povos, falantes de centenas de línguas e com distintas histórias de contato, formas de ocupação territorial e relações com a sociedade envolvente. Apesar dessas diversidades, enfrentam problemas similares, bem como possuem pautas de luta que convergem entre si, entre movimentos e organizações historicamente constituídas em seus países de origem.

Em se tratando de Brasil, a Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (APIB) é uma entidade de representação nacional dos povos indígenas criada em 2003 e congrega povos e organizações indígenas de todo o país, através de organizações regionais¹⁰. Nos últimos anos, tem se profissionalizado com equipes e redes de comunicadores indígenas e uma intensa atividade virtual com publicações traduzidas para vários idiomas. No período analisado, observou-se uma intensa articulação política para além das redes de relações com os coletivos indígenas e com forte articulação no poder legislativo e incidência no poder judiciário por meio das ações de advocacia indígena, com pautas que vão desde a defesa dos territórios tradicionais até as denúncias às invasões de grileiros, garimpeiros e madeireiros e de toda a ofensiva do agronegócio e das mineradoras contra as florestas e as comunidades indígenas. As estratégias de enfrentamento da pandemia abrangeram iniciativas locais nos territórios e de âmbito nacional com as campanhas “Emergência Indígena” e “Vacina Parente”¹¹ com inúmeras ações de prevenção, educação em saúde, monitoramento de casos e óbitos e controle social sobre

¹⁰ Organizações regionais que compõem a APIB: Articulação dos Povos Indígenas do Nordeste, Minas Gerais e Espírito Santo (APOINME), Conselho do Povo Terena, Articulação dos Povos Indígenas do Sudeste (ARPINSUDESTE), Articulação dos Povos Indígenas do Sul (ARPINSUL), Grande Assembleia do povo Guarani-Kaiowá (ATY GUASU), Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira (COIAB), Comissão Guarani Yvyrupa.

¹¹ Página oficial da campanha “Emergência Indígena” que além da Covid-19, congregou pautas a respeito da defesa dos territórios indígenas ameaçados pelos garimpos e o avanço do desmatamento incentivados pelo governo do então presidente Jair Bolsonaro (2019-2022): <https://emergenciaindigena.apiboficial.org/>

os serviços de saúde. Além disso, a organização de lives e eventos virtuais, campanhas de arrecadação, mobilização virtual com vídeos, depoimentos e hashtags, forte expressão audiovisual com designs especializados e organização de manifestações presenciais e virtuais, entre outros aspectos, demonstram o potencial do ativismo digital do movimento e de arcabouço político para o enfrentamento da pandemia, assim como frente a todas as ameaças que os povos indígenas vivenciam no Brasil.

No Equador, A CONAIE (Confederação de Nacionalidades Indígenas do Equador) é uma organização criada em 1986 que reúne nacionalidades, povos, comunidades, centros e associações indígenas do Equador¹². Como integrante, a CONFENIAE é uma organização indígena regional que reúne organizações e federações de base, pertencentes às onze nacionalidades amazônicas. Desde seu início, em 1980, seus temas centrais foram a defesa dos territórios indígenas e a luta contra o extrativismo. As iniciativas de comunicação comunitária da organização são lideradas pelos *Lancers Digitales* ou Soldados Digitais, uma equipe formada por comunicadores comunitários das nacionalidades, organizações e federações de base que buscam atuar por meios digitais. Nas iniciativas das confederações durante a Covid-19, bem como no trabalho específico dos *Lancers*, observou-se a importância de equipes de comunicação comunitária que possibilitam a geração de campanhas e conteúdos para mobilização em meios digitais. Isso ao mesmo tempo em que posicionam formas de comunicação a partir das agendas das organizações e das realidades dos povos e nacionalidades indígenas. Embora as iniciativas mobilizadas tenham abordado temas específicos no contexto da pandemia, também abordaram problemas estruturais que vão além da situação pandêmica, como o extrativismo, a defesa do território e a possibilidade de reforço das línguas indígenas, a medicina e os saberes ancestrais conforme se verifica nos movimentos indígenas do Brasil.

No México, o Congresso Nacional Indígena (CNI)¹³ foi criado em 1996 e constitui um espaço para todos os povos originários do México que se identificam como autônomos, para fortalecer as lutas de resistência com suas próprias formas de organização, representação e tomada de decisões, composto por 43 povos indígenas viventes em 520 comunidades de 25 estados do país. O CNI se apoiou em suas contas nas mídias sociais para divulgar as ações de protesto e reivindicação que os povos realizaram presencialmente. No contexto do Congresso Nacional, a comunidade de San Francisco Cherán realizou uma série de atividades de cuidado sanitário comunitário, disseminadas na conta do Facebook Salud Cherán. A partir das práticas digitais da CNI e Salud Cherán, observa-se que a implantação de práticas presenciais de cuidado coletivo potencializou as possibilidades de preservação da saúde em contextos precários e com pouca atenção governamental, bem como, os meios e os recursos de comunicação disponíveis em nível local para disponibilizar a informação sobre o vírus e medidas sanitárias a todas as pessoas

¹² Os povos que compõe a CONAIE são: Kichwa, Shuar, Achuar, Waorani, Sapara, Andwa, Shiwiari, Cofan, Siona, Siekopai e Kijus (na Amazônia); Tsachila, Epera, Chachi, Awa, Manta e Wankavilka (na Costa); e povos da nacionalidade Kichwa: Palta, Sarakuru, Kañari, Puruwa, Chibuleo, Tomabela, Salasaca, Kisapincha, Waranka, Kitukara, Kayampi, Otavalo, Karanki, Natabuela e Pasto (na região da Serra). É composta por três plataformas regionais que são: ECUARUNARI (Equador Runacunapak Rikcharimui), CONFENIAE (Confederação das Nacionalidades Indígenas da Amazônia Equatoriana) e CONAICE (Confederação das Nacionalidades Indígenas da Costa do Equador).

¹³ Os membros do CNI são povos e nações originários do México: Amuzgo, Binnizá, Chichimeca, Chinanteco, Chol, Chontal de Oaxaca, Chontal de Tabasco, Coca, Comcac, Cuicateco, Cuicapá, Guarijío, Ikoots, Kumiai, Lacandón, Mam, Matlazinca, Maya, Mayo, Mazahua, Mazateco, Mixe, Mixteco, Nahuatl, Nahuatl/Najtho/Nuhu, Náyeri, Popoluca, Purépecha, Rarámuri, Sayulteco, Tepehua, Tepehuano, Tlapaneco, Tohono Oódmham, Tojolabal, Totonaco, Triqui, Tzeltal, Tzotzil, Wixárika, Yaqui, Zoque, Afromestizo y Mestizo.

da comunidade. Os principais achados dos movimentos sociais dos povos indígenas nos três países conforme as dimensões analisadas estão apresentadas no infográfico a seguir (figura 3):

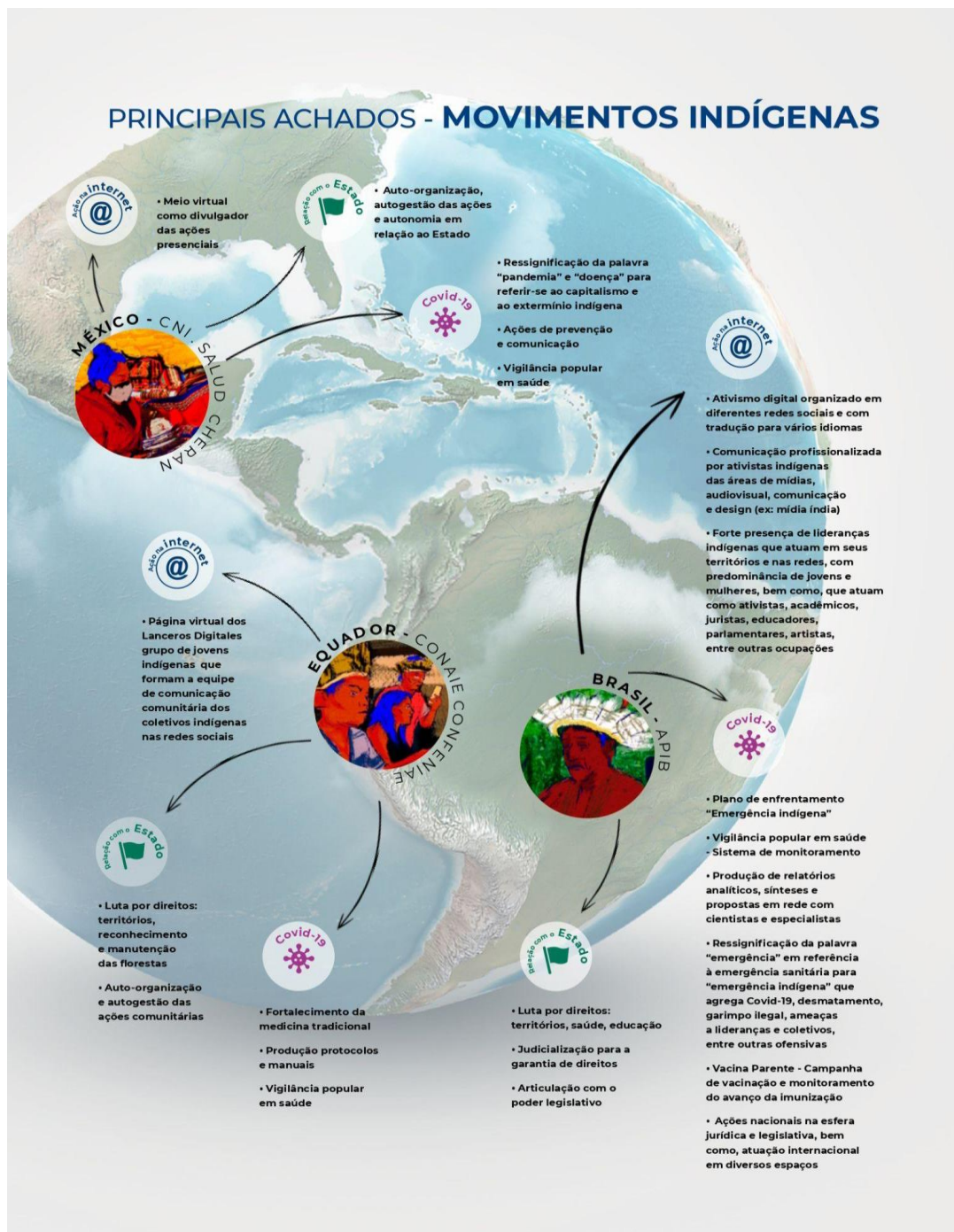


Figura 3 - Infográfico "Principais achados - Movimentos Indígenas"

Diferentemente dos movimentos de povos indígenas que encontram semelhanças nas lutas e reivindicações, apesar das particularidades de cada nação indígena em seus respectivos países, os movimentos em contextos urbanos representam grupos populacionais e demandas particulares. Os movimentos sociais de populações urbanas observados neste estudo construíram estratégias bastante distintas para o enfrentamento da pandemia e seus impactos, bastante focados

nas demandas e necessidades das populações representadas. De uma maneira geral, observou-se uma forte presença de mulheres no protagonismo das pautas e um forte apelo para o papel de mães e cuidadoras, exercidos majoritariamente por mulheres na sociedade.

No Brasil, a Central Única das Favelas (CUFA) é uma organização sem fins lucrativos formada por coletivos e movimentos sociais de favelas de todo o Brasil, tendo representações regionais em 26 estados, reconhecida nacional e internacionalmente. Criada em 1999, a CUFA atua com enfoque na produção artística e cultural das favelas, no fortalecimento identitário dos territórios e no fortalecimento do empreendedorismo social. Esse enfoque, entretanto, sofreu uma forte inflexão durante a pandemia, com a adoção de ações contra a fome, a qual se tornou a principal tônica da organização. Observou-se, com o estudo, que os meios de viabilização das campanhas para alimentos e renda beneficiaram-se das redes, meios e recursos conquistados pelo capital político e cultural da CUFA ao longo de sua existência, tais como o terceiro setor, artistas de alcance nacional e internacional, mídias tradicionais e alternativas, institutos sociais de bancos privados, clubes de futebol, entre outros setores. O fato de a organização alterar seu programa de atuação para desenvolver ações em um tema fora do seu escopo (o combate à fome), sugere que se trata de uma problemática urgente nas realidades periféricas, aprofundada pela pandemia de Covid-19.

No Equador, a Coalizão Nacional de Mulheres do Equador (CNME) é um movimento feminista que surgiu em 2014 e é formada por 24 organizações que buscam influenciar politicamente e fazer cumprir os compromissos do Estado equatoriano em relação aos direitos humanos de meninas, adolescentes e mulheres. A Coalizão constrói pontes com a academia e os órgãos técnicos do Estado, com forte uso da pesquisa e dados próprios para mobilizar suas agendas. No período observado, foi possível olhar para os múltiplos problemas que a pandemia abrange, como a violência em tempos de quarentena ou as necessidades e riscos específicos para mulheres, meninas e adolescentes. Destaca-se a insistência de organizações do movimento feminista e de mulheres, como o CNME, em manter agendas prioritárias que não se limitam ao contexto da pandemia, entendendo-as como urgentes e necessárias, como a descriminalização do aborto e a garantia de financiamento para a prevenção da violência.

No México, o Movimento por Nossos Desaparecidos no México (MNDM) consiste em uma das três redes consolidadas de grupos de busca por cidadãos desaparecidos. Esta organização começou a ser constituída em 9 de setembro de 2015 e até julho de 2021 integrava 74 grupos. Devido ao fato de o desaparecimento de pessoas no México consistir em um fenômeno frequente no país, com início no final da década de 1960, as famílias dos desaparecidos se encarregaram de promover e, em muitos casos, conduzir a busca de mais de 90 mil desaparecidos (até 29 de julho de 2021). As práticas digitais do MNDM mostram uma comunicação constante e fluida entre os membros do movimento, o que permitiu uma pronta identificação de suas necessidades e a transferência de sua atividade de incidência na esfera pública de uma dinâmica presencial para a virtual. Essa adaptação permitiu dar continuidade aos eixos de incidência apesar das medidas de distanciamento físico. Da mesma forma, a experiência no campo forense deste movimento contribuiu para que a sociedade civil acompanhasse as medidas implementadas para o manejo dos cadáveres de pessoas mortas por Covid-19 no México.

Os principais achados dos movimentos sociais das populações em contextos urbanos nos três países conforme as dimensões analisadas estão apresentadas no infográfico a seguir (figura 4):



Figura 4 - Infográfico "Principais achados - Movimentos de contextos urbanos (não-indígenas)"

Nesse estudo observamos que se destacaram as práticas de auto-organização, de autogestão e alianças estratégicas entre movimentos sociais, academia e outras organizações, em que as entidades tiveram que atuar diretamente para garantir a implementação das medidas preventivas e assistenciais e garantir as condições para possibilitar medidas de isolamento social, como a alimentação. Além de cobrar as autoridades governamentais diante de suas responsabilidades, mostraram sua capacidade de propor e implementar estratégias adequadas às carac-

KABAD, Juliana F. et al.
 "Nossa luta é pela vida"

terísticas e necessidades diferenciadas das populações e regiões. Há que se destacar sua capacidade de adaptar as medidas sanitárias às suas especificidades socioculturais, linguísticas e regionais.

Muitas vezes com práticas que superaram a ação do poder público em seus países, esses movimentos resistiram, se reinventaram e ensinaram estratégias, no curso de uma pandemia que aprofundou problemas já existentes. Também demonstraram o quanto as condições históricas e estruturais geradoras das desigualdades e injustiças que lhes afetam foram aprofundadas no contexto da pandemia, de modo que denunciaram situações graves que colocavam em risco seu direito à vida. O ambiente virtual e as mídias digitais têm permitido a disseminação de conhecimentos e conteúdos próprios para informar e aumentar a consciência sobre a pandemia.

Os movimentos indígenas e de comunidades de favelas observados no Brasil expressam a capacidade de capilaridade dessas organizações em agregar um amplo espectro de comunidades e coletivos em suas bases, ao mesmo tempo em que articulam ações que extrapolam as preocupações locais e contingenciais. Suas ações possuem potencial de impactar tanto as populações mais remotas, como também podem levar a benefícios mais amplos, como o programa de transferência de renda, distribuição de alimentos e de conectividade destinados às mães e famílias nas favelas de todo o país quanto às atuações da advocacia indígena para a garantia dos direitos dos povos originários no Supremo Tribunal Federal e em organismos internacionais, tais como o Tribunal Penal Internacional de Haia.

A partir das práticas digitais dos povos indígenas mexicanos, observam-se iniciativas locais para dar resposta à emergência sanitária referente à aquisição de materiais básicos para o cuidado à saúde (gel antibacteriano, máscaras faciais, garantia do abastecimento de água potável e tanques de oxigênio, por exemplo). Da mesma forma, as pessoas organizadas para realizar uma busca cidadã por pessoas desaparecidas no México priorizaram seus cuidados de saúde durante os primeiros meses da pandemia. Tanto os povos indígenas como as pessoas organizadas para realizar a busca cidadã optaram por retomar as atividades presenciais em vista da implantação de medidas governamentais que violam o exercício de seus direitos e dos desaparecidos.

No Equador, as práticas digitais dos movimentos observados apontam para a necessidade de partir de uma concepção ampliada de saúde, que considere o contexto da pandemia e da crise sanitária em interação com outros problemas, como violência, barreiras de acesso aos serviços, os impactos das medidas de ajuste fiscal, as consequências do extrativismo, entre outros. Nos casos estudados, percebe-se a complexa relação dos movimentos sociais com o Estado, principalmente nas ações de denúncia da ausência estatal ou que buscam interpelar diretamente às autoridades. Também se destacam as alianças estratégicas em nível local, regional e nacional com governos locais, organizações da sociedade civil e outras instituições específicas. Diante de um Estado que priorizou medidas de ajuste fiscal e de controle – como toques de recolher e restrições à mobilidade – é importante atentar para como as articulações estratégicas permitiram manter as agendas e lutas dos movimentos.

Produtos e repercussões da pesquisa

A realização dessa pesquisa resultou em alguns produtos, com vistas a registrar e analisar as ações fundamentais de cada movimento estudado. Foi criado

um *Policy Brief*, um documento síntese com as principais ações, que traz recomendações à academia e governos sobre a atuação com populações vulnerabilizadas durante emergências sanitárias. Esse documento foi disponibilizado em três idiomas (português, inglês e espanhol)¹⁴ e enviado às lideranças dos movimentos, que puderam nos retroalimentar com sua visão, por meio de reuniões virtuais. O *Policy* foi organizado em 3 partes: a primeira com a contextualização da pandemia de Covid-19 nos três países e as ações dos movimentos sociais em uma linha do tempo; a segunda com os resultados da etnografia sobre os dois grupos de movimentos sociais; e, a terceira com as lições aprendidas e recomendações do estudo (figura 5). A publicação foi considerada um importante instrumento pelos líderes aos quais tivemos acesso, visto que traz um panorama das suas ações no ambiente virtual de forma sistemática, e que a urgência da resposta à pandemia deixou em segundo plano.



Figura 5 - Capa do Policy Brief intitulado “Etnografia virtual de movimentos sociais no enfrentamento da Covid-19: experiências coletivas e comunitárias na América Latina”

Um hot site sobre a pesquisa e seus principais achados foi criado no âmbito do Hub Fiocruz e do Hub Coronavírus da The Global Health Network¹⁵, onde podem ser encontrados infográficos, as versões do policy brief e o vídeo do seminário do seu lançamento. Para o lançamento do documento, todos os movimentos

¹⁴ Policy Brief na versão digital e em português: https://media.tghn.org/medialibrary/2022/08/PB_FINAL_POR-TUGU%C3%8AS_02082022_hi4uLF6.pdf

¹⁵ Página do HUB da TGHN com informações sobre a pesquisa: <https://coronavirus.tghn.org/regional-response/latin-america/ethnography/>

sociais estudados foram convidados a participar para falar, desde o seu ponto de vista, sobre suas prioridades naquele momento da pandemia. O evento virtual, intitulado “Participação Social e Emergências Sanitárias” foi realizado dia 8 de agosto de 2022 via Canal do VideoSaúde da Fiocruz e contou com tradução simultânea para o espanhol¹⁶.

Além disso, os resultados e o protagonismo desses movimentos frente à emergência foram objeto de apresentação do grupo no Geneva Health Forum, realizado em Genebra, na Suíça, em abril de 2022. A mesa *Involving communities in Global health - Lessons from the field* (Envolvendo comunidades na Saúde Global – lições do campo) contou com a participação de experiências do Brasil, Quênia e França. Também participamos do VII Congresso Latino-Americano e do Caribe de Saúde Global¹⁷, realizado online em novembro de 2022. O resumo da pesquisa foi enviado para *The Global Health Network Conference*, evento realizado em novembro de 2022, e aprovado para publicação no *The Global Health Network Conference Proceedings 2022*.

Outros dois artigos frutos deste trabalho foram submetidos com análises mais aprofundadas sobre os resultados encontrados. O artigo intitulado “Usos de internet entre movimientos sociales en América Latina: un camino para la persistencia del activismo (digital) en la pandemia del COVID-19”, que analisa as ações dos movimentos sob três perspectivas: a) fortalecimento coletivo, b) enfrentamento à pandemia e c) ampliação dos direitos humanos, foi submetido e aguarda parecer da revista. Já “Movimientos indígenas y respuestas estatales frente a la pandemia en México, Ecuador y Brasil”, que analisa como esses movimentos o(re)organizaram suas formas de resistência e construíram ações a partir de suas reivindicações, visibilizando a ausência e/ou negligência do Estado, estabelecendo alianças ou assumindo o desafio autonomamente, foi aprovado e está no prelo.

Considerações finais

Observamos, em cada país, a formação de redes e alianças estratégicas distintas adotadas pelos movimentos sociais conforme as problemáticas e especificidades de cada contexto local, regional e nacional. Evidente que com o estudo conduzido exclusivamente em ambiente virtual, o enfoque se dá no que a organização elege, narra e pretende comunicar em suas redes sociais oficiais, não sendo possível chegar a compreensões aprofundadas sobre escolhas, motivações, tensões e estratégias adotadas.

Além disso, o projeto não envolveu diretamente os movimentos sociais no levantamento dos dados, por limitações de tempo, recursos e de procedimentos éticos. Apesar dessa limitação, os resultados da etnografia virtual sugerem conclusões ampliadas sobre concepções de mobilização social e prioridades de ação elencadas pelos coletivos no período da pandemia. Uma possível linha de pesquisa futura pode ter como objetivo contrastar o desempenho das organizações no nível digital com os impactos ou alcances materiais nas populações que representam. Como exemplo de futuras pesquisas, podemos pensar em análises sobre os modos como as campanhas foram recepcionadas pelas populações as quais os movimentos buscam representar, ou mesmo quais percepções existem sobre as

¹⁶ Seminário Virtual "Participação Social e Emergências Sanitárias" - Webinar de debate sobre os resultados com os movimentos sociais: <https://www.youtube.com/watch?v=CxZZcmPPyCQ&t=2870s>

¹⁷ Evento transmitido pelo canal do Youtube: <https://youtu.be/fhpBqUhOrdw>

ações realizadas pelas organizações no enfrentamento da pandemia e emergências sanitárias.

Nesse sentido, essa pesquisa demonstrou que a produção de conhecimentos no contexto das emergências sanitárias a respeito de diagnósticos sócio sanitários e a busca por soluções para os problemas enfrentados pela sociedade não se restringem às instituições científicas e aos órgãos do Estado, pelo contrário. Como foi possível constatar, faz-se necessário ampliar as perspectivas epistemológicas para a compreensão do potencial de produção e ação das populações vulnerabilizadas, especialmente em contextos de governos conservadores, autoritários e neoliberais, que visam a redução de direitos e dos espaços legitimados de participação da sociedade nas políticas de Estado.

Recebido em 31 de maio de 2023.

Aceito em 23 de outubro de 2023.

Referências

BUENO, F.; MATTA, G.; KABAD, J.; YEPEZ, C.; QUERALES, M.; DIAS, N.; PETRA, P. *Etnografía virtual de movimientos sociales frente a la COVID-19: Experiencias Colectivas y Comunitarias en América Latina*. Brasil, Fundación Oswaldo Cruz, 2022.

CAMPANELLA, B. Por uma etnografia para a internet: transformações e novos desafios - entrevista com Christine Hine. *Matrizes*, 9 (2), 2015.

CARLOS, E. Movimentos Sociais e Sistema Político nas Teorias dos Movimentos Sociais. *Revista inteRseções*, 17 (1): 15-53, 2015.

CASTELLS, Manuel. *A sociedade em rede*. São Paulo: Paz e Terra, 1999.

DESLANDES, S; COUTINHO, T. Pesquisa social em ambientes digitais em tempos de COVID-19: notas teórico-metodológicas. *Cadernos de Saúde Pública*, 36 (11), 2020.

FRAGOSO, S.; RECUERDO, R.; AMARAL, A. *Métodos de Pesquisa para Internet*. Coleção Cibercultura. Porto Alegre: Sulina, 2011.

HINE, C. *Etnografía Virtual*. Barcelona: Editorial UOC (Colección Nuevas Tecnologías y Sociedad), 2004.

LATOURE, B. *Reagregando o social: uma introdução a Teoria Ator-Rede*. EDUSC: Bauru, 2012.

LAW, J. *After method: mess in social science research*. Londres: Routledge, 2004.

MAHASE, E. Coronavirus: covid-19 has killed more people than SARS and MERS combined, despite lower case fatality rate. *British Medical Journal* (BMJ), 18 Feb. 2020.

MBEMBE, A. O Direito Universal à Respiração. *Revista Unisinos*, 17 de abril de 2020.

POLIVANOV, B.B. Etnografia virtual, netnografia ou apenas etnografia? Implicações dos conceitos. *Revista Esferas*, 2 (3): 61-70, 2013.

SEGATA, J.; RIFIOTIS, T. Digitalização e dataficação da vida. *Civitas - Revista de Ciências Sociais*, 21 (2): 186-192, 2021.

TAVARES, W; PAULA, A. P. P. Movimentos Sociais em Redes Sociais Virtuais: Possibilidades de Organização de Ações Coletivas no Ciberespaço. *Revista Interdisciplinar de Gestão Social*, 4 (1), 2015.

Por uma docência menor: escritas e escritos na produção de um lugar chamado “professor”

*Mateus Dias Pedrini*¹
*Maria Elizabeth Barros de Barros*²
Universidade Federal do Espírito Santo

Resumo: O presente artigo busca conhecer o ofício docente como um processo ativo capaz de criar caminhos para a compreensão do que se passa na experiência de professoras e professores e das inventividades que vão além de conteúdos pré-estabelecidos, formações pedagógicas ou currículos esperados. Trata-se de docência menor acontecendo que, como na literatura menor pensada por Deleuze e Guattari (2003), é política e seu valor se faz no que está pulsando nas forças e tensões do coletivo. Como no monstruoso inseto em que se transforma Gregor Samsa na novela de Kafka, é preciso conhecer esse estranho ser que docentes se transformam ao entrarem em sala de aula, esse precário que toma espaço nesse lugar menor ocupado pelo chamado “professor”. Dessa forma, é na escrita que é possível conhecer como são produzidas docências, já que os impasses podem ser feitos, pensados, discutidos, reterritorializados a partir dessa produção. O convite, portanto, é para criação de histórias bonitas, possíveis, pensantes e reflexivas a partir de uma docência menor.

Palavras-chave: docência menor; Kafka; professor; educação; psicologia.

PEDRINI, Mateus Dias; BARROS, Maria Elizabeth B. de. **Por uma docência menor: escritas e escritos na produção de um lugar chamado “professor”**. *Aceno – Revista de Antropologia do Centro-Oeste*, 10 (24): 495-506, setembro a dezembro de 2023. ISSN: 2358-5587

¹ Psicólogo e doutorando em Psicologia Institucional pela UFES.

² Possui graduação em Psicologia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (1975), mestrado em Psicologia Escolar pela Universidade Gama Filho (1980) e doutorado em Educação pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (1995). É professora titular da Universidade Federal do Espírito Santo.

For minor teaching: writings in the production of a place called “teacher”

Abstract: This article seeks to know the teaching profession as an active process capable of creating ways to understand what happens in the experience of teachers and the inventiveness that goes beyond pre-established contents, pedagogical training or expected curricula. It is about minor teaching happening that, as in the minor literature thought by Deleuze and Guatarri (2003), is political and its value is made in what is pulsating in the forces and tensions of the collective. Like the monstrous insect that Gregor Samsa becomes in Kafka's novel, it is necessary to know this strange being that teachers become when they enter the classroom, this precarious being that takes up space in this minor place occupied by the so-called "teacher. In this way, it is in writing that it is possible to know how teaching is produced, since the impassés can be made, thought, discussed, re-territorialized from this production. The invitation, therefore, is to create beautiful, possible, thinking, and reflective stories from a minor teaching.

Keywords: minor teaching; Kafka; teacher; education; psychology.

Para una enseñanza menor: escritos en la producción de un lugar llamado “profesor”

Resumen: Este artículo busca conocer la profesión docente como un proceso activo capaz de crear formas de entender lo que sucede en la experiencia de los profesores y la inventiva que va más allá de los contenidos preestablecidos, la formación pedagógica o los planes de estudio esperados. Se trata del acontecer docente menor que, como en la literatura menor pensada por Deleuze y Guatarri (2003), es político y su valor se hace en lo que late en las fuerzas y tensiones de lo colectivo. Como en el insecto monstruoso en que se convierte Gregor Samsa en la novela de Kafka, es necesario conocer ese ser extraño en que se convierten los profesores cuando entran en el aula, ese precario que toma espacio en ese lugar menor que ocupa el llamado "profesor". Así, es en la escritura que es posible conocer cómo se produce la enseñanza, ya que los impasses pueden ser hechos, pensados, discutidos, re-territorializados a partir de esta producción. La invitación, por lo tanto, es a crear relatos bellos, posibles, pensados y reflexivos a partir de una enseñanza menor.

Palabras clave: enseñanza menor; Kafka; maestro; educación; psicología.

Quando certa manhã Mateus Pedrini acordou de sonhos intranquilos, encontrou-se em uma sala de aula metamorfoseado num monstruoso professor de psicologia. Estava em pé perante quarenta olhos curiosos; ao levantar um pouco a cabeça, sentiu o pescoço duro, dividido por nervuras arqueadas, na base da qual o colarinho da camisa, prestes a emaranhar de vez, ainda mal se mantinha. Suas numerosas canetas coloridas, lastimavelmente descarregadas em relação a outros professores mais preparados, tremulavam desamparadas em suas mãos.

— O que aconteceu comigo? — pensou³.

Já estamos em sala: o *datashow* está ligado, o ar-condicionado está em 23 graus (importante no verão de cidades quentes e ensolaradas, como Vitória), os alunos aguardam o começo de mais uma aula, seja conversando, em silêncio ou nas telas dos celulares. Mesmo sem outro professor, não entramos sozinhos em sala de aula: não somente por conta dos alunos, mas, sobretudo, com as marcas que o ofício professor/a provoca.

Ofício, aqui entendido na perspectiva de Yves Clot (2010), não é apenas como uma profissão, mas uma discordância criativa – ou destrutiva – entre quatro dimensões que o mantêm numa tensão recíproca (pessoal, interpessoal, impessoal e transpessoal). O ofício é, em cada situação, singular, inicialmente como atividade real, sempre exposta ao inesperado. Por isso, o ofício na atividade é ao mesmo tempo pessoal e sempre interpessoal, ação situada, dirigida e, em certo sentido, não reiterável (BÉGUIN e CLOT, 2004). É também impessoal e transpessoal uma vez que o ofício abarca a tarefa, a organização do trabalho, a infraestrutura disponível, as condições de trabalho de modo geral e, ainda, maneiras para fazer o que é preciso a partir de um patrimônio coletivo que não é externo aos profissionais, nem unicamente entre eles, mas também em cada um deles. O ofício é, então, uma “estrutura arquetetônica” composta por essas dimensões.

No ofício, os modos artesanais de produção tomam cena em um cuidado e na atenção aos detalhes que de alguma forma produzem formas de subjetividade chamada trabalhador/a, que não está dado, pronto e definido, apesar de seus nomes em cargos próprios e específicos. Tal processo também é uma marca na produção da docência e no que faz um/a professor/a no lugar em que ocupa, já que não existe somente um modo de ser/estar professor/a em uma sala de aula, na medida em que consideramos o trabalho a partir da perspectiva da atividade humana considerada como inventividade própria do vivo. O ser humano é normativo (CANGUILHEM, 2012), ou seja, produz normas de vida para viver num mundo de acidentes possíveis. Ainda que haja adversidades, e não são poucas,

³ Os trechos em itálico pertencem a um conto intitulado *A remetamorfose*, produzido durante a disciplina *Tópicos especiais em Psicologia Institucional*, do PPGPSI, ministrada entre os meses de setembro e dezembro de 2022 como proposta avaliativa e de experiência com diários de campo. O conto é inspirado na novela *A metamorfose*, de Franz Kafka.

professores e professoras inventam formas de trabalhar/viver sempre abertas à outras-novas mudanças. Trabalhar é intervir na organização escolar. Atividade não é somente o que realizamos, mas o que deixamos de realizar, diz respeito ao que é produzido em situação laboral em um oscilante processo de invenção e renovação de fazeres dos sujeitos com os ofícios. A atividade está, também, naquilo que não pode ou não pôde ser feito; nas buscas em conseguir algo cujo caminho chega ao fracasso; ou no que poderia ter sido, mas que, por vários fatores, não pode ser realizado: tudo isso são marcas do fazer com a atividade e que evidenciam sua dimensão ativa e produtiva (CLOT, 2010).

Assim, não podemos reduzir o trabalho a uma de suas formas: o emprego e o assalariamento. Há sempre um risco de reduzir o “trabalho” aos modos do capital e do produtivismo, como algo que se refere, apenas, à relação trabalhador-empregador em busca por retorno financeiro. O trabalho, no nosso entendimento, precisa ser pensado a partir da perspectiva da atividade humana em devir, ou seja, um fazer que inclui caminhos possíveis, mas não explorados ou abandonados por qualquer razão, e que possibilita o seu desenvolvimento. Como nos indicou Vygotsky “cada minuto do homem está cheio de possibilidades não realizadas” (1991: 50).

Nessa mesma direção, Heckert (2012) entende atividade docente como aquela marcada por “encontros e desencontros, criação e derrapadas, paixões e impessoalidades, transversalidades e cegueiras, conversas e emudecimentos (...) de tudo, e muito mais, é composta a vida” (HECKERT, 2012: 107). No ofício docente, efetiva-se um processo ativo capaz de criar caminhos para a compreensão do que se passa e para inventividades que vão além de conteúdos pré-estabelecidos, formações pedagógicas ou currículos esperados, mas, principalmente, criação frente ao inesperado. Docentes não se realizam, apenas, no prescrito das propostas curriculares e/ou projetos pedagógicos, pois jamais apenas executam o previamente definido: sempre há um movimento inventivo nas práticas atualizadas em situações concretas.

Estranhar-se em sala de aula, encarnando a figura de um professor, é ser o monstruoso inseto de Kafka, que não sabe como e nem porque chegou lá, mas tornou-se algo que precisa ser posto em análise. Nas marcas com a docência, há um estranhamento que se faz no corpo, cujas dificuldades, medos anseios e desgastes podem potencializar vidas que afirmam existências para além de violências: o que difere do esperado nos arranca de nós e, ao mesmo tempo, reatualiza o fazer do professor a partir de um mergulho na reatualização do fazer professor a partir de um mergulho nas marcas com momentos, vivências e situações inexploradas (ROLNIK, 1993).

O entrar e sair de uma sala de aula deixa suas marcas no fazer docente, feitas por “paradas, por oks, a aula se compõe por uma mistura entre alunos e professores em torno de uma ideia a ser trabalhada. (...) Envolvimento e passagens a uma aprendizagem-feiticeira, tecida com os alunos, quadro, textos, voz, gestos, exemplos” (LOUZADA e BARROS, 2011: 142-3) que formam um cenário de aprendizados constantes àqueles que se decidem à atividade docente. Perceber esse processo é uma atenção difícil, mas necessária e imprescindível, pois refere-se a uma atualização constante de modos de se produzir como professor/a.

Corsi (2005) relata sobre Alice, professora iniciante do ensino fundamental e personagem de sua pesquisa de mestrado, apontando suas dificuldades e enfatizando situações em sala de aula que a faziam pensar sobre como se sentiu e como interferiu na relação com os estudantes. Em um momento de briga entre dois alunos, pediu para que ambos saíssem de sala e conversassem com a inspetora

escolar. A professora escreveu à pesquisadora sobre esse evento no seguinte trecho:

Não sei se agi certo, mas o Luciano está precisando saber que quando a sala está sendo atrapalhada por ele deve haver punição. Nas regras da sala de aula eles estipularam que se eu conversasse e não melhorasse, era para ir para a auxiliar. Era regra da sala e vale para todos. (CORSI, 2005: 7)

Os pequenos gestos/momentos na docência afirmam uma possibilidade de vida em suas intensidades, pensar como um caminho de análise de fazer docente a partir não somente dos limites nas trincheiras, na zona de tensionamento da sala de aula ou daquilo que tenta impedir a expansão do viver e do criar em ofício. Trata-se de olhar para os minúsculos contadores de história, que são vivos, pulsam, estão para além das estatísticas e números: são criadores de um modo de desaceleração e atenção em tempos menos desencarnados com o viver. Afinal, a criação acontece a partir do caos, nos modos de sentir, pensar, escrever, relatar e viver nos espaços que passamos, nos constituímos como sujeitos no mundo. No cotidiano, é possível produzir histórias a partir dos detritos, do restolho, daquilo que se passa e é tratado como um fator ou algo (BAPTISTA, 1999).

É preciso, portanto, aprender a produzir uma docência menor.

Não era um sonho. A sala, uma autêntica sala de aula, só que um pouco pequena demais, permanecia calma entre as quatro paredes desconhecidas. Sobre a mesa, na qual se espalhavam textos lidos às pressas — Mateus era daqueles que fingia que gostava de ler, — pendia vários bilhetinhos de “boa sorte” e felicitações nessa nova jornada. No celular, a tela de descanso representava a si mesmo, sentado em posição ereta, erguendo a mão direita em forma de L, no qual desaparecia todo o seu antebraço.

O olhar de Mateus dirigiu-se então para a janela e o tempo nublado — ouviam-se gotas de chuva batendo no vidro — deixou-o inteiramente melancólico.

Na Metamorfose Kafkiana, a transformação de Gregor Samsa no monstruoso inseto se faz pela dor: nas condições e processos com os quais se colocava e foi colocado, talvez essa fosse a única maneira possível de ele se tornar algo. Contudo, sua mudança é desvitalizada da própria vida, sufocado pelo peso burocrático da relação com o mundo, com o trabalho, com a família, com a arquitetura da cidade. Não é à toa que sua transformação acontece enquanto dormia, dentro de seu próprio quarto: “Lá, a solidão tem a forma de um inseto” (BAPTISTA, 1999: 35).

Contudo, um questionamento das metamorfoses possíveis torna-se um movimento importante para pensá-las além do sofrimento, do medo de estar em algum lugar, ocupando uma posição no mundo, com a qual não sabemos o que fazer. Gregor Samsa não conversa somente consigo, em um processo individualizante e de tomada de consciência do monstruoso ser que se tornou, mas nos traz “fragmentos que não queriam dizer nada por alguém, diziam apenas que possuíam alguma coisa a ser vista” (BAPTISTA, 1999: 20). Tal conversa é o que também marca um ofício docente.

Kafka é defendido por Deleuze e Guattari (2003) como um autor de literatura menor, cujos escritos não se pretendem a uma referência em um modo de escrever, uma representação da realidade ou interpretação de mundo a partir de metáforas. Há um risco de enquadramento na escrita, tornando-a uma fotografia asséptica que recusa os movimentos da vida, seus desejos e insubmissões. Uma

literatura menor busca ampliar essa fotografia, desterritorializando o escrever em caminhos do impossível, tornar filme a foto que parece estática. Afinal, quem escreve é um sujeito político, marcado pelas forças de seu tempo, e faz política com o escrever, produzindo nas marcas das experiências e que torna várias questões, tidas como individuais, como fortemente políticas e coletivas.

Tal escrita política, efeito da literatura menor, também se faz em sala de aula, em uma docência menor. Garcia (2000), por exemplo, nos traz a história de Lúcia em sua pesquisa, uma professora de ensino fundamental que teve dificuldade com uma turma que falava bastante sobre um jogo da Copa do Mundo que iria acontecer no dia de sua aula. Ao invés de “podar” o assunto, ela decide usar aquele momento a seu favor, trazendo à sala um mapa-múndi para mostrar aos estudantes os países que iriam jogar naquele dia, as distâncias entre eles, os idiomas falados em cada país, as diferenças culturais e sociais, entre outros aspectos.

Trata-se de uma docência menor acontecendo que, como na literatura menor, é política, cujo valor se faz no que está pulsando nas forças e tensões do coletivo: escrever ou ensinar não são questões de talento ou de destacamento social já que “as condições não são dadas numa enunciação individuada pertencente a este ou aquele ‘mestre’, separável da enunciação coletiva” (DELEUZE e GUATARRI, 2003: 40). Não há mapas prontos para entender o que se passa, mas processos constantes de territorialização e desterritorialização: Lúcia já não é uma “representação” de uma docência, um modo de ser professora em sala de aula que precisa ser exemplificado e assimilado por outros colegas de profissão como uma forma de boa docência a ser seguida, mas expressão dos extremos e limites que produzem um lugar de um professor, no como se faz uma docência menor.

Butler (2015) nos aponta que o precário é parte da vida e, portanto, é com ele que lidamos em nossas vivências e relações com o outro. Para a autora, a vida é precária por si só, gerando desconfortos, tensões, medos e inseguranças em nossos fazeres. Logo, tudo que remete às vivências também é precário, seja nas dificuldades ou nas perdas, mas principalmente no que fazemos para nos manter nas condições em que somos colocados. Por vezes, é isso que marca um fazer docente, o que não significa a impossibilidade de ações, fazeres e saberes, mas outras possibilidades que acontecem a partir dos estranhamentos.

Como no monstruoso inseto em que se transforma Gregor Samsa na novela de Kafka, é preciso conhecer esse estranho ser que nos tornamos ao entrar em sala de aula, esse precário que toma espaço nesse lugar menor que ocupamos. É na escrita que podemos conhecer como se produz uma docência menor...

— Que tal se eu continuasse dormindo mais um pouco e esquecesse tudo isso? — pensou. Mas isso era completamente irrealizável, pois estava habituado a sonhar com esse lugar que ocupava e não conseguia se colocar em outra posição. Qualquer que fosse a força com que se jogava para o lado direito da sala balançava sempre de volta à postura imóvel inicial. Tentou isso umas cem vezes, fechando os olhos para não ter de enxergar os alunos desordenadamente agitados, e só desistiu quando começou a ouvir do lado esquerdo da sala de aula uma pergunta que carregava uma dor ainda nunca experimentada, leve e surda.

1978: Beth desembarca em Vitória, levando nas malas as vivências docentes na capital do Rio de Janeiro e os deslocamentos provocados com a chegada a uma cidade nova. Em uma passagem em específico do livro *Uma vida profissional: como manter no peito uma estrela dançante* (2012), escreve sobre os desafios em

criar o curso de Psicologia na Universidade Federal do Espírito Santo na década de 1980:

Faltavam professores, salas de aula, um “SPA” (Serviço de Psicologia) para efetivação dos estágios: luta por espaço físico, luta pela contratação de professores, lutas por um outro modo de funcionamento institucional, lutas contra qualquer forma de silenciamento das lutas, enfim. (BARROS, 2012: 48)

O fazer da professora, nesse cenário de inconstâncias que o atravessam e que modificam práticas consideradas inalteráveis, não implica necessariamente em demérito e destruição de seu ofício, mas o direciona para novas e possíveis aprendizagens. Há uma força de dobra nesses fazeres, ou seja, uma abertura para um exercício de relacionar o exterior, o estrangeiro, o estranho, ao interior, o “pessoal”, o “individual”, invadindo os modos concretos de pensar e agir para bifurcar em outros caminhos e possibilidades (DELEUZE, 2005). A força da dobra está na capacidade de produzir a partir do inédito, do inesperado, do que não estava lá e precisou ser criado.

O que Beth faz, ao escrever com a sua vida profissional docente, compõe um processo/espaço de aprender na escrita do próprio ofício, onde uma série de linhas se atualizam a cada nova encruzilhada, das experiências que foram, das que constituem o presente e das que estão por vir. Rolnik (2014) afirma que as linhas possuem uma dimensão molecular (inconsciente, invisível, ilimitada, desestabilizadora, nômade) e outra molar (consciente, visível, limitada, estabilizadora, parada), tencionando nossas relações para compor um território de vivências, um campo de forças móveis que vão se atualizando, refazendo as (in)certezas, pondo em análise o que é se produzir no mundo.

Logo, percebemos que há muitos modos de ser professor/a que não podem ser julgados à priori como certos ou errados, mas, antes de tudo, vividos em suas intensidades. Nesse sentido, o micro e o macro nunca estão dissociados e Beth, o nosso mais novo monstruoso inseto kafkiano, e também uma personagem dessa história, não está em sala de aula, não mais porque tais espaços ainda não existem: agora, toma a forma de um curso a ser produzido com as vivências menores, da docência menor.

No conceito de heterotopia trazido por Foucault (2013), afirma-se a produção de um lugar que justapõe e questiona os vários outros lugares que passamos, vivemos e nos conectamos. Ao contrário da distopia (caracterizada pela escrita de opressões advindas de regimes e políticas centralizados e autoritários) e da utopia (um local idealizado como um espaço harmônico e de produção de felicidade constante), a heterotopia se abre e se fecha aos espaços que já estamos inseridos, pois não se trata de escolher um lugar, mas produzir um novo, possível, vibrante, a partir de vários espaços com os quais circulamos.

Não se escolhe entrar nesse tipo de espaço, pois já estamos inseridos em uma heterotopia quando entramos no movimento que a vida nos proporciona. Ela se faz já nos espaços que passamos, seja em casa, no metrô, na rua e na própria sala de aula, palco da performance de um professor. Pensar na produção dessa figura a partir da heterotopia é entender que não há uma referência ser seguida, como acontecem nas escritas menores, pois “é preciso uma forte ritualização das rupturas, dos limiares, das crises. Estes contraespaços, porém, são interpenetrados por todos os outros espaços que eles contestam: [...] há reverberação dos espaços, uns nos outros, e, contudo, descontinuidades e rupturas” (DEFERT, 2013: 37).

A experiência em sala de aula, assim, é capilarizada e difundida por tantos sujeitos que, de alguma forma, aprendem com os espaços de ensino para além do

que é esperado dele. A rotina de um professor, mesmo nas repetições e incômodos, é marcada por esses movimentos que apontam para as várias formas como as pessoas se reinventam no dia a dia e colocam em análise suas próprias práticas.

Escrever com esse ofício, nas mais diversas formatações, é uma forma de dar forma a ele, seja nos contos ou nas cartas, por exemplo...

— *Professor, o senhor não vai começar a aula, não?*

— *Ah, meu Deus! — pensou. — Que profissão cansativa eu escolhi. Entra sala, sai sala — finjo que dou aula... e amanhã tem mais. O diabo carregue tudo isso!*

Foucault é caracterizado por Defert (2013) como um grande contista em seus escritos: seus projetos de estudo, ensino e pesquisa, além desse lugar de professor que ocupa, é permeado por pequenas histórias selecionadas por ele, produzindo essa busca pelo conhecer da história como uma arqueologia das relações de poder que criam o que entendemos por sujeito e o outro, grupos, lugares e divisões nas cidades. É nessas pequenas histórias que Foucault também faz sua docência:

Nas casas do século XVIII na América do Sul, havia sempre, disposto ao lado da porta de entrada, mas antes da porta de entrada, um pequeno aposento diretamente aberto ao mundo exterior e que era destinado aos visitantes de passagem; ou seja, qualquer um, a qualquer hora do dia ou da noite, podia entrar nesse aposento, podia lá descansar, podia fazer o que quisesse, podia partir no dia seguinte pela manhã sem ser visto nem reconhecido por ninguém; porém, na medida em que esse aposento não se abria, de modo algum, para a própria casa, o indivíduo ali recebido jamais podia penetrar no interior da própria moradia familiar. Esse aposento era uma espécie de heterotopia inteiramente exterior. (FOUCAULT, 2013: 27)

Um conto é feito no capturar de um instante, na produção de um pequeno escrito capaz de realizar dobras no cotidiano. Em *Mil Platôs* (vol. 3), Deleuze e Guattari, ao analisarem as novelas de Henry James, F. Scott Fitzgerald e Pierrette Fleutiaux afirmam que “o conto é o contrário da novela porque mantém o leitor ansioso quanto a uma outra questão: que acontecerá? Algo sempre irá se passar, irá acontecer” (1996: 58). Parece haver algo nas pequenas histórias que convocam a uma atenção, uma dobra que invoca a uma descoberta, mesmo que não seja exatamente o que esperamos, desejamos, sentimos em sua leitura.

Na atenção aos contos, nos direcionamos a escritos possíveis a partir de pequenas histórias, com aquilo se articula entre o vivido e o impensável nessas vivências, como se conecta com a vida de outros leitores/autores em um curioso jogo de texto e extratexto, como Lourau (1989) nos provoca, na linha tênue entre aquilo que queremos tornar público com nossas palavras e aquilo que descartamos ou ponderamos a ser aberto ao outro. Um conto, portanto, é um diarismo literário e um espaço de experimentações no exercício da escrita, um jogo de palavras que estabelece relações com aquilo que se passa no comum/cotidiano.

Nos contos Kafkianos, Deleuze e Guattari (2003) afirmam esse tipo de escrita como máquinas que põem em cenas situações absurdas e que jamais estão desassociadas das realidades que vivemos. Apesar de várias situações serem consideradas muito estranhas (como acordar na forma de um monstruoso inseto ou professor de psicologia...), não há uma crítica social a ser decifrada, decodificada ou territorializada a partir de quem lê as pequenas histórias, representativas de um social, passíveis de interpretação. Os contos são desterritorialização, decodificação, que agitam e põem em questão os jogos das relações de força, o que se passa nos bastidores da sala e que tem efeitos nas cenas que compõem os nossos

cotidianos, naquilo que não é visto por outros professores, alunos, funcionários das escolas e espaços de ensino.

Contudo, um outro formato de escrita menor relacionadas à docência está na troca de cartas. Trata-se de um olhar do remetente que se direciona ao seu destinatário e, ao mesmo tempo, um olhar do remetente sobre si mesmo em relação ao que se diz, elaborando uma subjetivação de um discurso, uma verdade que assimila elementos do cotidiano, seja em forma de conselhos, relatos do dia a dia ou da observação ativa do que acontece. Nelas, há a produção de um endereçamento que atua naquele que envia a carta, em uma narrativa de si cujo sujeito da ação é aquele que escreve, para além de seu endereçamento, já que as cartas “reproduzem o movimento que leva de uma impressão subjetiva a um exercício de pensamento” (FOUCAULT, 1992: 151).

Na coletânea *Cartas para pensar: políticas de pesquisa em psicologia* (BERNARDES et al., 2014) é lançado um desafio a professores e educadores do ensino superior a escreverem sobre o que pensam e pesquisam em forma de cartas. Nesse trabalho, Ferreira (2014) direciona uma delas a Marcia Moraes e Solange Jobim, antigas professoras do tempo de graduação:

Escrever cartas se remete, em parte, ao tipo de relação que se estabelece com o destinatário, com o estatuto que se dá àquele que receberá o escrito. A posição do destinatário nutre a entoação, carregada de dúvidas ou de expectativas, de proposições ou de simples observações passageiras sobre aspectos da existência individual e coletiva. Escrever cartas não é mais comum no meio acadêmico, embora tenha assumido grande importância em contextos históricos passados, quando a obra de um autor se reconfigurava com revelações compartilhadas em cartas, trocadas entre amigos e parceiros intelectuais. Trocadas entre amantes, irmãos e filhos. Trocadas entre mestres e seus aprendizes (FERREIRA, 2014: 15)

O envio de uma carta a um antigo professor ou professora é observar um fluxo que está para além do trajeto dela: é uma teia que começa a ser tecida por conta da criação em forma de escrita epistolar. Cartas, como parte da produção docente, desejam e são desejadas para além de um sujeito de enunciação, extrapolando os limites de endereçamento e constituindo outras forças nessa produção de um lugar chamado professor. Deleuze e Guatarri (2003) afirmam que sua força está justamente na sua capacidade de destruição do que está posto e não funcionam em um sentido de sinceridade ou desnudamento do escritor, mas em um funcionamento maquínico, que tece uma teia para além do que está posta na relação remetente-destinatário.

Como Foucault afirma (1992: 151), escrever é “‘mostra-se’, dar-se a ver, fazer aparecer o rosto próprio junto ao outro”, mas isso não é uma exclusividade entre escritores e endereçados. A exemplo do trecho da carta de Ferreira (2014), não se escreve somente sobre si e suas professoras, que ajudaram a lhe formar de alguma maneira em uma relação mestre-aprendiz, mas de algo que se produz com as palavras, um fluxo de vivências em um mapa de intensidades formado por vários estados de vivência, diferentes uns dos outros, implantados no momento em que procuramos uma saída para as crises e interrogações que se passam (DELEUZE e GUATARRI, 2003: 69).

Mateus vai embora sem responder à pergunta do aluno, preocupado com a nova metamorfose que terá de fazer na aula de amanhã...

Escrever nas vivências do próprio ofício deixa marcas em histórias com suas nuances e intensidades, diferenças e semelhanças, em uma obra nunca finalizada em si mesma, mas feita a partir dos instantes que produzem sentidos baseados

no fazer (BAPTISTA, 1999). Kafka afirmava em seus diários que “as metáforas são uma das coisas que me fazem desesperar da literatura” (DELEUZE e GUATARRI, 2003: 47). É que uma produção literária, encarada como uma “fotografia do real”, sobrecodifica nomes, histórias e vidas em uma representação de algo que não se faz em uma foto, mas em filme, em movimento constante e infundável, como a própria vida. Encarar os impasses ao invés de solucioná-los é abrir-se a eles, desbloqueá-los, criando mais dúvidas movimentadoras em águas nunca antes navegadas.

Tais desafios podem ser feitos, pensados, discutidos, reterritorializados a partir da produção escrita em uma docência menor. Não fechar os sentidos é abrir-se à possibilidade de leitura do outro com o outros e a escrita, como produção de subjetividade, é uma dobra que se movimenta nas relações de poder em “uma maneira refletida de combinar a autoridade tradicional da coisa já dita com a singularidade da verdade que nela se afirma e a particularidade das circunstâncias que determinam seu uso” (FOUCAULT, 1992: 142). Contos e cartas no ofício docente são escritos e escritas capazes de afirmar um possível, que não produz a diferença pela diferença ou de escrever pela diferença, mas constituir um corpo com as palavras, que transforma o que foi visto e ouvido em escritas e escritos pulsantes.

São invenções e reinvenções feitas por forças que o tempo todo os deslocam no ofício professor. As forças do mundo não cabem em um único indivíduo pois os embates do cotidiano nos obrigam a dançar, a gingar em estratégias que vão se atualizando a cada nova entrada nos mundos que inventamos (BAPTISTA, 1999). Nas pegadas da escrita do ofício professor, produz-se a partir das marcas do que se passa na sala de aula, na cantina, nos corredores, no trânsito, na máquina de bater o ponto... E como nos escritos extratexto, a escrita de contos e cartas produz “jogos de palavras e de coisas, de ideias e realidades, da conceitualização e da observação, do dentro e do de fora, do subjetivo e o objetivo, do representar e do que está aí” (LOURAU, 1989: 26, tradução livre). É possível, portanto, produzir histórias bonitas, possíveis, pensantes e reflexivas a partir de uma docência menor.

Não se trata de revelar o que está oculto, dizer o “indizível” a parte de escritos, mas pôr em análise o que está à flor da pele, captar o que já é dito, reunindo o que se ouve e o que se lê do que nos constitui como professor nesse ofício. Narrar o que se passa nos torna sujeito da ação ou, pelo menos, de uma vida possível de ação na relação com a própria vida, misturando elementos felizes com os difíceis; os lugares amigáveis com os intragáveis, enfim, o que incomoda com o que gera espaços de possíveis (FOUCAULT, 1992). Para encerrar, um micro conto intitulado *Celebração da desconfiança*, que compõe *O livro dos Abraços* de Eduardo Galeano (2002), se destaca nessa produção de uma docência menor a partir de pequenos escritos:

No primeiro dia de aula, o professor trouxe um vidro enorme: — Isto está cheio de perfume — disse a Miguel Brun e aos outros alunos —. Quero medir a percepção de cada um de vocês. Na medida em que sintam o cheiro, levantem a mão.

E abriu o frasco. Num instante, já havia duas mãos levantadas. E logo cinco, dez, trinta, todas as mãos levantadas.

— Posso abrir a janela, professor? — suplicou uma aluna, enjoadada de tanto perfume, e várias vozes fizeram eco. O forte aroma, que pesava no ar, tinha-se tornado insuportável para todos.

Então o professor mostrou o frasco aos alunos, um por um. Estava cheio de água. (GALEANO, 2015: 156)

Recebido em 29 de maio de 2023.
Aprovado em 2 de agosto de 2023.

Referências

- BAPTISTA, Luis Antonio. *A cidade dos sábios: reflexões sobre a dinâmica social nas grandes cidades*. São Paulo: Summus, 1999.
- BUTLER, J. *Quadros de guerra: quando a vida é passível de luto?* Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2015.
- CANGUILHEM, G. *O Normal e o Patológico*. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 2012.
- CLOT, Yves. *Trabalho e poder de agir*. Belo Horizonte: Fabrefactum, 2010.
- CORSI, A. M. “Professoras iniciantes: situações difíceis enfrentadas no início da prática docente no ensino fundamental”. In: *37ª Reunião Nacional da ANPEd. Anais...* Florianópolis, 2015.
- DEFERT, Daniel. “Heterotopia: tribulações de um conceito entre Veneza, Berlim e Los Angeles”. In: FOUCAULT, Michel. *O corpo utópico: as heterotopias*. São Paulo: n-1 Edições, 2013. pp. 33-55.
- DELEUZE, G. *Foucault*. São Paulo: Brasiliense, 2005.
- DELEUZE, Gilles; GUATARRI, Félix. *Kafka: para uma literatura menor*. Lisboa: Assírio & Alvim, 2003.
- FERREIRA, Marcelo Santana. “Sobre escrever cartas”. In: TAVARES, Gilead Marchezi; MORAES, Marcia; BERNARDES, Anita Guazzelli. *Cartas para pensar: políticas de pesquisa em psicologia*. Vitória: EDUFES, 2014. pp. 15-22.
- FOUCAULT, Michel. “A escrita de si”. In: *O que é um autor?* Lisboa: Passagens, 1992. pp. 129-160.
- FOUCAULT, Michel. “As heterotopias”. In: *O corpo utópico: as heterotopias*. São Paulo: n-1 Edições, 2013. pp. 19-30.
- GALEANO, Eduardo. *O livro dos abraços*. Porto Alegre: L&PM, 2015.
- GARCIA, Regina Leite. “Do baú da memória: Histórias de professora” In: ALVES, N.; GARCIA, R. L. (orgs.). *O sentido da escola*. Rio de Janeiro: DP&A, 1999, pp. 43-64.
- GARCIA, R. L.; ALVES, N. “Conversa sobre pesquisa”. In: ESTEBAN, T.; ZACCUR, E. *Professora-pesquisadora: uma práxis em construção*. Rio de Janeiro: DP&A, 2002. pp. 105-124.

HECKERT, Ana Lucia Coelho. “Posfácio: entre risos e narrativas: ver-Beth Barros”. In: BARROS, Maria Elizabeth Barros de. *Uma vida profissional: como manter no peito uma estrela dançante?* Vitória: Saberes Instituto de Ensino, 2012. pp. 102-109.

KAFKA, Franz. *A metamorfose*. São Paulo: Minotauro, 2020 (1915).

LOURAU, René. “La inquietante intimidad del extra-texto”. In: *El diario de investigación. Materiales para una teoría de la implicación*. Guadalajara: Editorial Universidad de Guadalajara, 1989. pp. 10-29.

LOUZADA, A. P. F.; BARROS, M. E. B. “Pode a atividade docente se constituir como um fazer ético?” In: LOPES, K. J. M.; CARVALHO, E.N.; MATOS, K. S. A.L. (Org.). *Ética e as reverberações do fazer*. Fortaleza: Edições UFC, 2011. pp. 138-155.

ROLNIK, Suely. Pensamento, corpo e devir: uma perspectiva ético/estético/política no trabalho acadêmico. *Cadernos de subjetividade*, 1 (2): 241-252, 1993.

VASCONCELOS, G. A. N. “Puxando um fio...” In: *Como me fiz professora*. Rio de Janeiro: DP&A, 2000. pp. 7-19.

VYGOTSKY, L. S. (1991). “La conciencia como problema de la psicología del comportamiento”. In: *Obras escogidas (Tomo I)*. Madrid: Visor, 1991. pp. 39-61.

Candomblé Escola: uma episteme do Egbé Onigbadamu para uma pedagogia de terreiro¹

*Júlio César de Souza Moronari (Babá Logunce)*²
*Adeir Ferreira Alves (Abian)*³
*Cátia Candido da Silva*⁴
Universidade de Brasília

Resumo: Inscrevendo-se na literatura afrorreferenciada, o Candomblé Escola é uma pedagogia de terreiro – insurgente e encantada – que busca fortalecer os princípios fundacionais do axé e se desvencilhar de armadilhas coloniais. Portanto, apresentam-se nesse texto os aspectos fundamentais que compõe esse saber em termos de origem, história do candomblé de Brasília e Entorno do Distrito Federal (onde se localiza o Egbé Onigbadamu, terreiro no qual foi criado o Candomblé Escola); bem como apresenta os aspectos da oralitura, memória e outros elementos que compõem e que movimentam essa episteme de terreiro.

Palavras-chave: Candomblé Escola; pedagogia de terreiro; educação antirracista.

¹ Contribuíram com análises críticas desse estudo: Éllen Daiane Cintra (ndumbe), doutoranda em Educação (UnB), mestranda em Educação (UnB), graduada em Letras Português/Inglês (Universidade de Franca); e Jelder Eric de Souza Lourenço (abian), especialista em Direitos Humanos (PUC-RS), graduado em Sociologia (UnB), graduado em Filosofia (UniFAC-UNESP).

² Doutorando em Direitos Humanos e Cidadania (UnB), mestre em Artes Cênicas (UnB), licenciado em Artes Cênicas (Faculdade de Artes Dulcina de Moraes), licenciado em Dança (IFB). Professor da Secretaria de Estado de Educação do Distrito Federal. Sacerdote de religião de matriz africana do Egbé Onigbadamú.

³ Doutorando em Metafísica (UnB), mestre em Direitos Humanos e Cidadania (UnB), especialista em Filosofia Existencial (UCB), especialista em Multiletramentos (Univ. Gama Filho), psicopedagogo clínico e institucional (Fac. Jesus Maria e José) e Bacharel e Licenciado em Filosofia (Instituto Santo Tomás de Aquino). Professor da Secretaria de Estado de Educação do Distrito Federal.

⁴ Doutoranda em Psicologia do Desenvolvimento Humano e Saúde (UnB), mestre em Processos de Desenvolvimento Humano e Saúde (UnB), psicopedagoga clínica e institucional (UnB), graduada em Pedagogia com habilitações em Educação Especial e Orientação Educacional (UnB). Professora da Secretaria de Estado de Educação do Distrito Federal.

Candomblé School:

an episteme of Egbe Onigbadamu for a terreiro⁵ pedagogy

Abstract: Following the Afro literature referenced, Candomblé Escola is a terreiro pedagogy – insurgent and enchanted – that seeks to strengthen the founding principles of axé₂ and to free itself from colonial traps. Therefore, this text presents the fundamental aspects that compose such knowledge in terms of origin, history of Candomblé in Brasilia and around the Federal District (where the "Egbe Onigbadamu" is located, the courtyard where the Candomblé School was created); as well as presenting the aspects of orality, memory and other elements that compose and move this terreiro episteme.

Keywords: Candomblé School; terreiro pedagogy; anti-racist education.

Escuela de Candomblé:

una episteme de Egbe Onigbadamu para una pedagogía terreiro

Resumen: Suscribiendo a la literatura afro referenciada, Candomblé Escola es una pedagogía terrero – insurgente y encantada – que busca fortalecer los principios fundacionales del axé y librarse de las trampas coloniales. Por lo tanto, este texto presenta los aspectos fundamentales que componen ese conocimiento en términos de origen, historia del Candomblé en Brasilia y Alrededores del Distrito Federal (donde se encuentra el "Egbe Onigbadamu", patio donde se creó la Escuela de Candomblé); así como presentar los aspectos de la oralidad, la memoria y demás elementos que componen y mueven esta episteme terrero.

Palabras clave: Escuela de Candomblé; pedagogía terrero; educación anti-racista.

⁵ N. do T.: 1: Terreiro: the place where the Candomblé community; 2: Axé: energy.

Religões milenares de origem abraâmica como o judaísmo, o catolicismo e o islamismo, reguladas por fortes tradições e doutrinas, também passam por grandes turbulências quando o assunto é mudança. Nesse movimento-mudança algumas rupturas ocasionam crises que, com efeito, desencadeiam outros elementos de ordem conjuntural da religião (identidade, essência, doutrina, fundamentos, legado, missão). O presente estudo aponta nos candomblés (religiões de matriz africana) turbulências de natureza não necessariamente de fundamentos em seu ventre ancestral, mas que, em virtude da atuação do pensamento hegemônico-colonialista (capitalista, racista, patriarcal), conflita no candomblé modificações prejudiciais à organização e às/aos candomblecistas.

Por essas razões é que esse texto procura apontar a conjuntura política do cenário colonialista como matriz necropolítica e epistemicida onde sua dominação alcança ao mesmo tempo que anuncia o candomblé como uma organização autônoma a qual transita em múltiplos e adversos contextos sem sofrer grandes impactos em seu sentido ancestral de origem africana recriado no Brasil. Porém, as turbulências sofridas constantemente o fazem revisitar temas relacionados ao seu espírito emancipador.

Aqui apresenta-se a sagacidade de uma pedagogia de terreiro denominada *Candomblé Escola* a qual foi gestada, criada e vivenciada no ventre do terreiro Egbe Onigbadamu. Essa pedagogia é anunciada como insurgência contra o modelo de pensamento hegemônico que transita nos terreiros através da relação social estabelecida pelos elementos econômicos, históricos, políticos e culturais. Essa intrusão colonial, com efeito, aciona práticas e pensamentos destoantes dos princípios que identificam o candomblé como potência de encantamento, emancipação e autonomia.

O Candomblé Escola, dentre todas as suas manifestações, reivindica um sentido anticolonial a partir da trajetória da casa de candomblé Egbe Onigbadamu (localizada na cidade Novo Gama-GO, distando 30 quilômetros de Brasília), imersa nos conflitos de uma grande capital como Brasília e suas periferias intermunicipais e interestaduais em meio às profundas desigualdades (racial, de classe, de gênero) – contexto que imbricou, em certa medida, um lócus social nos contornos do candomblé de Brasília, como assim presume-se a partir da narrativa oral de terreiro.

O presente estudo é fruto de revisões bibliográficas e das vivências de candomblé dos autores e autora, ou, se dito de forma, “terroristamente” genuína. O modo mais adequado de dizer é que as vivências candomblecistas dos autores e autora é um dos componentes de um corpo de conhecimento, pois – diferentemente do modo do Ocidente – esse conhecimento não secciona saber, ser e fazer. Consiste também nessa identidade integral do candomblé o filosofar do terreiro

e uma episteme afrorreferenciada e desobjetificada (NASCIMENTO, 2016a; SODRÉ, 2017). Por essas razões é que aqui apresentam-se perspectivas teóricas da literatura sobre o assunto e, à luz da oralitura, também se fala sobre os ensinamentos dos mais velhos (MUKALÊ, 2011).

Narrada a origem e trajetória do Candomblé Escola como pedagogia de terreiro, apontam-se algumas questões como indagações para um debate que extrapola o território do terreiro Egbe Onigbadamu. A percepção aqui feita não é palavra final sobre o assunto, mas um convite ao filosofar sobre questões urgentes e necessárias do candomblé para práticas antirracistas – cujo objetivo é a proteção ante as constantes e flagrantes violações de direitos que secularmente incidem sobre o povo de santo, inclusive no âmbito epistêmico em que o presente filosofar é um reencantamento.

Que Logunedé, com sua capacidade-identidade de transitar em diferentes terrenos sem se prender e sem se perder nas diferenças – mas delas extraíndo um mundo completamente transformado –, inspire todas as pessoas. Axé.

O candomblé: modo de vida e vivências

O candomblé no Brasil, legalmente inscrito na forma de “religião de matriz africana”, é, na verdade, muito mais amplo do que a categoria “religião”. Com efeito, muitas lideranças do candomblé, bem como estudiosos do assunto, têm reconhecido e tratado esse coletivo de tradições de matrizes africanas e afro-indígenas como “modo de vida” (NASCIMENTO, 2016a). Porém sobressai para o senso comum a atividade pública mais conhecida, as funções espirituais. Esta é uma das razões pelas quais o candomblé é externamente compreendido pelo paradigma ocidental do que se sabe sobre religiões – em geral com base nos segmentos religiosos hegemônicos, especialmente cristãos.

O candomblé é uma vivência-saber prática de diversos conhecimentos ancestrais de origem africana e de sincretismos com saberes oriundos de diversos povos originários do Brasil. Há também no candomblé alguns elementos do catolicismo, primeiramente em virtude da imposição colonial do credo católico como religião oficial no período colonial (ANJOS, 2018), mas que hoje – ressignificados, exuizados e transformados – permanecem nas tradições como referências históricas da fundação dos terreiros.

Tudo no candomblé inspira e expira conhecimento, o que faz dele uma “escola” ampla e polimática (RUFINO, 2019). É nesse sentido que se empregam também as bases que sintetizam esse fazer educativo como “pedagogia de terreiro”. Esse conceito surge a partir da ótica de que esses espaços não são vistos apenas em sua dimensão religiosa em que ocorrem as cerimônias litúrgicas, mas configuram-se, antes de tudo, como lugares de resistência da cultura e da história africana e afro-brasileira, espaços, portanto, que hospedam os saberes tradicionais e que mantêm viva a ancestralidade africana (SILVA, FREIRE e BORGES, no prelo; NASCIMENTO, 2016a, 2016).

Por serem os candomblés espaços disseminadores de cultura é que eles propalam os valores civilizatórios afro-brasileiros e, por meio das práticas pedagógicas que ali se instauram, criam dinâmicas de acolhimento e promovem muitos aspectos do desenvolvimento humano, seja ele intelectual, cultural, espiritual, educacional (MACEDO, MAIA e SANTOS 2019; TRINDADE, 2005).

Depreende-se de Abdias do Nascimento (2016) e de Muniz Sodré (2017, 2019), pelos princípios poli epistêmico e polimático, que os terreiros de candomblé se expressam como lócus do saber – razão também pela qual a Lei 10.639/

2003 pode arvorar seus fundamentos pedagógicos para o ensino de história e cultura africana e afro-brasileira no candomblé, desprendendo assim de quaisquer concepções que o compreendem de modo reducionista como religião. Assim como a teogonia, a cosmogonia, a cosmologia, a racionalidade e as sistematicidades estão para a filosofia ocidental, a ancestralidade africana e o seu arcabouço de saber apresentados na pedagogia de terreiro estão para a história e a filosofia, inclusive o filosofar afrodiaspórico.

No terreiro as aprendizagens são múltiplas e coletivas e “as trocas espalhadas distribuem o conhecimento” (CAPUTO, 2015: 780), garantindo assim a circularidade do conhecimento e a manutenção da comunicação entre membros da família de santo. O que se trata no âmbito de uma pedagogia de terreiro é de um conhecimento adquirido na prática, por meio das interações e da participação nos rituais, dos serviços de limpeza da casa de axé, da preparação dos alimentos, da repetição de rezas, do silêncio.

Outros termos ainda mais próximos de uma identidade de candomblé como Pedagogia das Encruzilhadas de Rufino (2019), localizam a pedagogia de terreiro às qualidades de Exú por causa da interface ontológica que esse Orixá estabelece com os mais diversos aspectos filosóficos do tempo, do espaço, da episteme, do corpo e nas suas relações com os/as demais Orixás e com a família de santo.

A origem do Candomblé Escola e os seus caminhos

O Candomblé Escola se apresenta como um termo e conceito criados pelo Egbe Onigbadamu⁶ para fins de expressar a sua pedagogia de terreiro, bem como para estabelecer relações de troca com outras epistemes de candomblé e com a Academia. Em tempo, justifica-se que o termo “escola”, sendo ele de base ocidental, não soa de modo imperativo, uma vez que – inspirando na literatura da negritude (MACHADO, 2019; ALVES 2021; HOOKS, 2017) – ele se transforma em insurgente comunidade de aprendizado.

O Babalorixá, Júlio de Logunedé, zelador do terreiro Egbe Onigbadamu, criou o Candomblé Escola como signo que faz referência aos aspectos específicos do fazer pedagógico-ancestral de terreiro em sete princípios, não necessariamente ordenados:

Primeiro: o Candomblé Escola prioriza a maioria das funções do candomblé para o grupo reduzido à família de santo, pois assim, dá-se mais fortalecimento dos laços de convivência entre os membros da família de santo, facilitando os ensinamentos, a acolhida, a prática do cuidado com cada uma/um. Desse modo também são inibidos os excessos provenientes de tendências folcloristas, “festivistas” e mercantilistas – em que muitas pessoas supervalorizam as opulências estéticas e alimentícias, sufocando, com efeito, a essência do candomblé em face do enaltecimento do “Eu”.

Segundo: o Candomblé Escola tem a faculdade de instruir (os toques dos atabaques, os passos de dança, o exercício com as palavras em Iorubá, os significados de cada elemento etc.), mesmo no momento do *xirê*, por exemplo.

Terceiro: o Candomblé Escola tem a faculdade de realizar diversas rodas de conversas para fins de ensinamentos e de deliberações burocráticas atinentes ao terreiro. Sendo assim, essa reunião confere a cada membro da família suas responsabilidades e permite a partilha, a troca de saberes, o fortalecimento dos vínculos entre os membros da família de santo e o revigoramento dos fundamentos

⁶ Nome do terreiro em Iorubá, e sua tradução para o português significa “Sociedade do Senhor Poderoso”.

do candomblé.

Quarto: o Candomblé Escola cultiva temas relacionados aos direitos humanos para tratar de questões de raça e de gênero como fortalecimento da ética do cuidado no terreiro.

Quinto: Através da sua biblioteca, o Candomblé Escola busca renovar seu acervo bibliográfico e mantém uma conexão com o conhecimento geral, mas nunca como uma submissão a eles. O Babalorixá Júlio de Logunedé, zelador do Egbe Onigbadamu, procura também divulgar livros e incentivar cada membro da família de santo à leitura.

Sexto: o Candomblé Escola valoriza o engajamento de cada membro da família de santo com as suas obrigações, sendo esse o principal elemento para a iniciação. Com efeito, fugindo de armadilhas condicionadas pelo aspecto econômico, o Candomblé Escola aciona a solidariedade como compromisso coletivo no caminho de cada candomblecista para o cumprimento das suas obrigações.

Sétimo: o Candomblé Escola, a exemplo dos ensinamentos do Atlântico Negro (GILROY, 2012), procura preservar os fundamentos sem ser fundamentalista e procura viver as marcantes linhas da sua identidade iorubana sem excluir e nem se sobrepor aos valores e às tradições de outras casas/nações. Ou seja, o Candomblé Escola procura referenciar-se pela sua beleza identitária, mas valorizando a troca de saberes com outras identidades/casas; e vivendo a essência do candomblé sem ser essencialista ou puritanista.

Com o passar do tempo, o Candomblé Escola foi ganhando um sentido de organização de um corpo de saberes, a ponto de o Babalorixá Júlio de Logunedé escrever uma autobiografia (MORONARI, 2019) que inclui a sua história de vida na qual relata-se o racismo religioso e a homofobia sofridos que violaram seus direitos, especialmente no que diz respeito à sua formação escolar básica. O livro narra ainda a história do terreiro Egbe Onigbadamu e as conexões ancestrais com a Casa Matriz – da qual o Egbe é signatário. Ampliando a comunicação e interfaces educativas dos saberes ancestrais, o Babalorixá Júlio de Logunedé abordou na sua pesquisa de mestrado a aplicabilidade dos saberes de terreiro na Educação Básica. Nos seus estudos, conseguiu integralizar os saberes ancestrais de terreiro à aplicação das Leis 10.639/2003 e 11.645/2008 no ensino de artes, conforme preconiza a Lei de Diretrizes e Bases da Educação, que determina o ensino de história, cultura africana, afro-brasileira e indígena na Educação Básica.

Nesse estudo o zelador do Egbe Onigbadamu traz também aspectos da sua biografia como um exemplo em que a maioria das pessoas com marcadores sociais (de raça, de classe, de gênero, de religiosidade não hegemônica) sofrem na escola. Sua pesquisa (MORONARI, – no prelo do Repositório da UnB) se desenvolveu como uma intervenção artística em uma escola pública de uma região rural do Distrito Federal, cujo produto foi uma apresentação cênica formada por alunas e alunos.

O Candomblé Escola, como ponte entre diferentes saberes e diferentes espaços, atraiu outras contribuições epistêmicas com a participação do Mvula Kenan de Angorô, de nação Angola, para atuar nos aspectos de intercâmbio, partilha e troca de saberes entre terreiros. Mvula Kenan, com compromissos do Inquice Tempo no Egbe Onigbadamu, apresenta em sua pesquisa (FERREIRA, 2020) de mestrado (Mestrado Profissional em Sustentabilidade junto a Povos e Territórios Tradicionais-MESPT da Universidade de Brasília), os caminhos que o conduziram à comunidade de terreiro, bem como relata os seus desafios na sociedade ocidentalista. Nesse estudo de poética autobiográfica, Mvula Kenan de Angorô

denuncia todas as expressões racistas e classistas desse modelo societário hegemônico (ocidentalismo) e colonialmente imposto ao mundo.

As histórias de vida dos candomblecistas citados não demarcam somente os desafios na vida de povo de santo frente aos processos excludentes da sociedade brasileira, mas também se inscrevem como trajetórias de superação das dificuldades e a resignificação da vida a partir da ética do cuidado do candomblé (ALVES, 2021).

O Candomblé Escola envolve muitas outras pessoas que não necessariamente estão e nem são da Academia, mas que a ele se vinculam pelos laços de pertencimento à família de santo do Egbe Onigbadamu. Portanto, o Candomblé Escola se compõe de muitas pessoas que praticam e ensinam no dia a dia a pedagogia de terreiro aprendida no Egbe Onigbadamu.

No âmbito da Academia, em diversos estados brasileiros, muitas e muitos mestras e mestres do saber, inclusive de famílias de santo, quilombolas e indígenas, por exemplo, têm levado a esses espaços ocidentais conhecimentos anticoloniais. Esses novos sujeitos de direitos (JESUS e SAMPAIO, 2017), insurgentes das epistemes não ocidentais, são formalmente reconhecidas/dos pelas universidades como “mestras/es do saber”. Esse movimento, capilarizado no chamado Encontro de Saberes, foi criado e impulsionado pelo antropólogo e professor José Jorge de Carvalho (2019) da Universidade de Brasília – UnB e tem como principal objetivo reivindicar, na prática, cotas epistêmicas para saberes não ocidentais dentro da academia. Diferentemente do Encontro de Saberes, o Candomblé Escola não objetiva ir à Universidade a princípio, mas a Universidade e os diferentes públicos são convidados à imersão na pedagogia de terreiro do Egbe Onigbadamu dentro da nossa própria casa – onde abrimos as portas para o mundo.

Em resumo, O Candomblé Escola se manifesta em sincronia com diversas expressões afro-referenciadas e se vincula especialmente à ideia de “comunidade de aprendizado” (HOOKS 2017), também podendo ser pensado dentro de outra perspectiva afrodiaspórica como um transatlântico no curso do “Atlântico Negro” falado pelo sociológico afro-britânico Paul Gilroy (2012). Ou seja, se trata-se de soma, de encontros, de articulações e de reuniões para libertação plena da dominação ocidentalista.

Procurando escapar dos processos necropolíticos do racismo, a “pulsão palmarina” (VEIGA, 2021) do Candomblé Escola – promove a emancipação completa de todas as cadeias de dominação coloniais (racismo, mercantilismo, essencialismo, identitarismo, folclorismo – e outras arapucas ocidentais que subjagam até mesmo algumas organizações não coloniais) e outras formas de dominação, que infelizmente ainda insistem em dominar, – em alguma medida, membros do candomblé.

Parafraseando Paul Gilroy (2012) e bell hooks (2017), é possível viver a essência da afrodiasporicidade sem ser essencialista; é possível viver os fundamentos da africanidade sem ser fundamentalista; é possível viver integralizados com a identidade sem ser identitarista e é possível viver a autenticidade dos saberes e epistemes negras sem ser puritanista. Além disso, o Candomblé Escola se inscreve na literatura emancipatória da pauta de luta antirracista. A educação antirracista configura-se como um processo de desalienação de toda ideologia e contra-ideologia que subjuga grupos e segmentos racializados e que desencadeia cercadinhos identitários de exclusão, de separatismos, de intolerâncias e de disputas – além de desencantar o mundo de práticas, tradições, epistemes e saberes não ocidentais (ALVES, 2021).

Na prática, o Candomblé Escola tem a sua culminância como solidariedade

material, espiritual e social às necessidades pessoais e coletivas de todos os elementos que compõem o axé. A solidariedade é a estrutura central das organizações sociais negras na África e nas afrodiásporas (ALVES, 2021, 2019; HOOKS, 2017; DAVIS, 2016). Por estas razões, muitos serviços usufruídos pelos membros do terreiro Egbe Onigbadamu (jogo de búzios e ebós, por exemplo) não são cobrados, porém nos casos de ebós a pessoa é incentivada a levar alguns dos elementos necessários aos preparos (grãos, azeite). As despesas da casa (água, luz, taxas com impostos, gás, alimentação) são rateadas na ocasião das funções, sempre respeitando a capacidade individual de contribuição de cada um/a e nunca é feita cobrança de modo tabelado para todos/as.

A solidariedade praticada pelo Candomblé Escola se manifesta também pelo espírito de acolhimento a todos/as os/as visitantes e convidados/as e às diferenças identitárias. Se apresenta ainda com profundo respeito às pessoas ainda não-nascidas/não-iniciadas (abiãs), pois no grau hierárquico de terreiro pode ocorrer que membros mais velhos/as e/ou cargos obliterem a atuação desse segmento dentro do terreiro de modo a apequená-los.

Nesse aspecto, a solidariedade espiritual não se separa do tratamento afetuosos, respeitoso e ensinador permeado nas relações interpessoais entre membros do terreiro. Na convivência comunitária se tece a ética do cuidado – em que, diferentemente do pensamento ocidental – reflexões e práticas também não se distanciam, não se alternam e não se sobrepõem, ou seja, se apresentam como um saber integral e integrador.

A pedagogia do Candomblé Escola sustenta como valor supremo o essencial do candomblé, ou seja, o zelo pelas tradições, sendo cada membro partícipe desse legado ancestral. Com efeito, a pedagogia do Candomblé Escola desloca o “Eu” da agência de dominação e da expressão de poder pelo poder para acionar a atuação do coletivo e não se desvia, portanto, dos poderosos elementos sustentadores do próprio axé ou da organização social do terreiro, tais como cargos, funções, títulos, honrarias, poder aquisitivo e senioridade, por exemplo.

O que essa pedagogia de terreiro faz é o deslocamento do Eu quando os elementos de poder são colocados como pedestais de enaltecimento deste “Eu” para aquisição e/ou manutenção de privilégios ou quando são empregados como força superior para tomadas de decisões unilaterais e autoritárias/arbitrárias de efeito coletivo. Em resumo, parafraseando o filósofo Murilo Seabra (2021) quando ele fala dos efeitos da dominação epistêmica e econômica, a questão posta sobre a insurgência de terreiro não se trata de um anti-poder, mas do caráter político ao qual o poder é direcionado, o coletivo.

A memória do candomblé de Brasília

A história do candomblé em Brasília contribuiu para pensar o Candomblé Escola e compreender uma identidade regional em que fatores ocidentais conflitam com a tradição.

O saber do terreiro de candomblé é transmitido e preservado oralmente. A oralitura, diferentemente de um arquivo imagético, textual e/ou audiovisual, tem variações de informações – porque ela se constitui de pessoas (SODRÉ, 2017). Conforme lê-se nas sínteses do volume 1 da História Geral da África (SILVÉRIO, 2013), a oralidade é viva, mas não somente porque se constitui de pessoas vivas, sim porque a sua trajetória é dinâmica, e, para todos os efeitos, objetiva preservar a vida em alguma medida.

Por essas razões é que a memória aqui empregada reúne a força viva da tradição através da oralitura de terreiro a partir da vivência (de 39 anos em 2023) de iniciado do Babalorixá Júlio de Logunedé no candomblé e das suas vivências como testemunha ocular da constituição do candomblé de/em Brasília. Além disso, o convívio do Babalorixá Júlio de Logunedé com as lideranças que o precederam é mais um dos cenários de inúmeros saberes fundacionais. E para o enriquecimento dessa pesquisa, o zelador do Egbe Onigbadamu recorreu aos saberes orais dos mais velhos.

Para falar da memória do candomblé de Brasília e sua história, primeiramente é preciso ressaltar a chegada da pluralidade de pessoas dos vários rincões da federação. Pessoas munidas de uma grandiosa e imaterial diversidade se fizeram presentes na nova capital nos anos de 1960. No planalto central, alocaram suas crenças, sua fé e sonhos amalgamados numa riquíssima e diversa bagagem cultural, revivendo o legado das nações e de pessoas africanas – trazidas ao Brasil para serem escravizadas.

A expressividade dos afroreligiosos que chegaram em Brasília contribuiu para a formação multicultural e multi-identitária dos candangos de hoje tais como: a língua, a dança, a culinária, as artes e o vestuário referentes às religiões de matriz africana, bem como contribuiu para a formação cultural de muitos brasileiros que fazem parte dos cultos afro. Assim, não se pode reduzir o entendimento de que exista apenas um formato de culto. Percebe-se hoje que o legado oriundo deste contato místico e intercultural se converteu em valores sociais inseridos na cultura local.

Assim como o continente africano não pode erroneamente ser compreendido culturalmente como uma só África – mas Áfricas –, a história e o legado do candomblé de Brasília não podem ser resumidos como uma só expressão de terreiro detentora de um modelo único a ser seguido. Tal suposição limitaria a expressão da diversidade religiosa e cultural de matriz africana no Distrito Federal, e quiçá, de outras partes do Brasil.

No sentido de contemplar as nuances do Candomblé Escola e na intenção de manter viva a memória, é necessário dialogar com quem chegou antes no culto do candomblé em Brasília. Para isso, na noite do dia 7 de março de 2023, os autores e autora entrevistaram o Babalorixá Hilton Pinto de Almeida Filho, conhecido pelo povo de terreiro pelo seu nome religioso Fomotinho de Oyá. Fomotinho foi iniciado no Rio de Janeiro por Mãe Lauricéia de Oxóssi em 1968, no terreiro de Pai Esteves de Xangô.

Por determinação de seu orixá Oyá, o babalorixá carioca foi morar em Brasília em maio de 1975, juntamente com seu primo Pedrinho de Oxóssi (Pedro Alves Pereira). Conforme Fomotinho:

a primeira pessoa que conhecemos de candomblé morava no Guará (Região Administrativa do DF). Se tratava do Sr. José Aniceto, conhecido como Zé Grande de Oyá Gandaunxê, era [esse] o nome de seu santo, oriundo da Nação Nagô e iniciado em Pernambuco, estado onde estão instalados a maioria dos templos da Nação Nagô. Logo, a nossa rede de conhecimento, chegou nas pessoas do Sr. Lilico de Oxum e do Sr. Betinho de Oxum ambos também pertencentes aos cultos de matriz Nagô.

Ainda na entrevista, Pai Fomotinho relata que seu primeiro filho iniciado na capital federal foi Carlos Alberto Resende, feito aos nove anos de idade e consagrado para o Orixá Obaluaiê, tendo como padrinho outra personalidade do incipiente candomblé, o senhor José das Flores que Carlos Alberto:

era uma pessoa que eu tinha muita empatia. [Ele] também era filho de Obaluaiê e,

assim que cheguei no DF, soube que ele tinha um ritual que era feito todas as segundas-feiras – dia da semana consagrado à Obaluaiê. Após as 18h ele tocava o candomblé e ao final, eram distribuídas as flores, as pipocas (comida ritual desse Orixá). Tal prática era muito conhecida à época pelos adeptos do candomblé que peregrinavam pelas casas de santo pedindo ajuda quando iriam iniciar o Orixá Obaluaiê. (Fomotinho de Oyá)

Pai Fomotinho conta que, por muitos anos, saía assiduamente com suas filhas, o primo Pedrinho e alguns amigos para andar do Guará até as quadras da QND, em Taguatinga Norte (aproximadamente 15 quilômetros de distância) para participar dos ritos da casa de seu compadre Zé das Flores. Nessas idas e vindas da caminhada, o sacerdote conheceu a sacerdotisa Norma de Xangô, que tocava no centro de Taguatinga. Ela “era uma senhora antiga de santo da Bahia que tocava na casa de seu filho Farocy de Ogum”. Pai Fomotinho pontua na entrevista que foi na cidade de Taguatinga que conheceu muita gente de santo. “Era lá o *point* do candomblé” Não existiam ainda casas de axé nas cidades goianas próximas do DF que hoje compõem o chamado “Entorno”.

Pai Fomotinho, registra também que fora da cidade conheceu uma senhora muito elegante e bem-vestida que transitava por Brasília, mas que ainda não tinha aberto seu terreiro de candomblé. A personalidade era Mãe Railda de Oxum, iniciada também no Rio de Janeiro, no terreiro do Opô Afonjá em Coelho da Rocha, e estabelecida na cidade de Valparaíso de Goiás, região do Entorno do Distrito Federal. Além disso, Pai Fomotinho afirma:

Na cidade de Sobradinho, conheci além de Pai Lilico de Oxum, o Sr. Florindo de Xangô que na verdade era iniciado para o Inquice Nzazi. Além de zelador do terreiro, ele era policial na capital e recebia muito bem as pessoas que frequentavam sua casa da Nação de Angola.

Pela experiência de Pai Fomotinho percebe-se que candomblecistas-candangos (pioneiros e pioneiras do candomblé no DF) participavam de funções em casas de outras famílias de santo e oriundos de diferentes regiões do Brasil em laços de solidariedade.

Outra personalidade que não faltou no relato de Pai Fomotinho é o Pai Rui de Oxalá, também oriundo da cidade do Rio de Janeiro e que iniciou centenas de pessoas no DF, entre elas, a senhora Vilma Gueremgy – Vilma de Tia Maria – que tocava na Vila Dimas em Taguatinga, atualmente instalada na Cidade Estrutural. Pai Rui também deu obrigação no senhor Luizinho de Oxum (iniciado por Pai Cristóvão do Pantanal no Rio de Janeiro). A esse respeito, Pai Fomotinho afirma “Juntamente com os citados, me lembro da Dona Cafugenã, filha de Dona Norma de Xangô que tocava ao lado da Mecânica do Sabonete, na cidade do Núcleo Bandeirante”.

Ainda em Taguatinga, o Babalorixá, registra também que existia a casa do Pai João Dofono, que tocava a Nação Djeje, da linhagem do Sr. Tata Fomotinho, que era Zelador do senhor Djalma de Lalu.

Pai Djalma era Zelador de Mãe Mirtéia, e dela descende meu pai pequeno Wildes de Obaluaiê e Mãe Márcia de Omolu. Éramos muito bem recebidos nos terreiros. Naquela época, não tinha discriminação pela nação ou pelos ritos diferenciados. Pelo contrário, juntávamos em festa para ajudar a louvação daquela energia louvada na ocasião.

Pai Fomotinho registrou ainda a personalidade de Tia Ruth de Oxalá, uma mulher muito elegante que, além de Zeladora, foi miss Bahia. Ela chegou em Brasília na década de 1960 e afirmava ser “irmã carnal” do Babalorixá Joãozinho da Goméia. Ela cuidava com muito afincamento da aldeia do caboclo Sultão da Matas, na

Região Administrativa da cidade de Sobradinho, onde acolhia os conterrâneos baianos que vinham tentar a vida na capital do Brasil.

As grandes festas das entidades da umbanda (Exú e de Pomba Gira) aconteciam na cidade da Ceilândia, sob o comando de Tião Calazans, pioneiro de Brasília da década de 1960 e pai biológico de grandes ogãs confirmados naquela época nos variados terreiros existentes. Ogãs esses que aprendiam os toques com os outros mais velhos já confirmados em outros estados.

Pai Fomotinho encerra sua fala lembrando do grande terreiro que existia na Quadra 913 da Asa Sul, em Brasília, a Casa do senhor João Laus – conhecido como João Baiano. “Essa foi a primeira casa de umbanda que conheci no DF. O salão era todo coberto por uma fina areia de rio misturada com areia de praia. As sessões eram lotadas de médiuns e o espaço da assistência era muito disputado por causa da grande procura pelos consulentes”.

No relato de Pai Fomotinho é ressaltada a forte presença e união das casas de umbanda estabelecidas no DF que, não competiam espaço e não disputavam fiéis com o povo do candomblé como é comum observar atualmente com base em uma prática no viés mercantilista nas mais diversas religiões. A solidariedade fazia acontecer o fortalecimento dos cultos de matrizes africanas no DF.

Além disso, como se pode observar, o candomblé que era tocado nas décadas de 1970 e início de 1980 em Brasília, era o chamado “candomblé nação”, onde se via aglutinação de ritos e crenças de diversas matrizes africanas. Só com o passar do tempo é que as casas foram seguindo autonomamente caminhos identitários mais ligados aos seus povos de origem.

Na década de 1980, com a ocupação da cidade e o crescimento da especulação imobiliária, aliada ao racismo religioso, os terreiros de religiões de matrizes africanas foram dispersados para as periferias e regiões do entorno do Distrito Federal (ANJOS, 2018). Foi nesse cenário que, em 1984, se deu a iniciação do Babalorixá Júlio de Logunedé, no Parque Sol Nascente, área rural do município goiano de Luziânia pelas mãos de Mãe Judite de Oxalá. A partir deste momento, Babalorixá Júlio de Logunedé começa a perceber um crescimento vertiginoso de terreiros de candomblé e de umbanda nas regiões do Entorno do DF.

Esse movimento de migração dos povos de terreiros para as periferias, apontado pelo geógrafo e professor da UnB Rafael dos Anjos (2018) num trabalho de mapeamento dos terreiros do DF e Entorno, revelou que o caráter capitalista do colonialismo é que produz disputas territoriais (grilagem de terra, especulação imobiliária, invasões, intrusões, assédios) – gerando adversidades (mudança de endereço) para os terreiros de candomblé e de umbanda.

A especulação imobiliária assedia segmentos sociais vulneráveis para usurpar-lhes as riquezas (materiais e imateriais). Conforme Alves (2019), assim também é que se dá semelhante dinâmica expropriatória em desfavor dos quilombos no Brasil. Com as religiões de matrizes africanas não seria diferente, sobretudo porque junto com esse dispositivo econômico estão combinações de diferentes tipos de racismos (social, institucional, estrutural, epistêmico e religioso).

Alves, ao estudar dezenas de quilombos de Goiás, tanto na sua pesquisa de mestrado (2019) quanto na Comissão da Verdade Sobre a Escravidão Negra no Distrito Federal e Entorno, a qual ele integrou, observou que os próprios quilombolas são ludibriados, forçados e cooptados por grileiros, latifundiários, fazendeiros, agentes do Estado e oportunistas de toda horda que surgem para lhes arrancar direitos – especialmente o direito à terra. Nessa empreitada necrocapi-talista é que a ideia de exploração acaba por modificar – em alguma medida – ideais emancipatórios de grupos socialmente marginalizados e economicamente

fragilizados. Nesse processo colonial e capitalista, até mesmo se associam aspirações escusas aos territórios da população negra – de modo a ressignificar negativamente os princípios originais desses segmentos.

Contrapontando, mesmo que em parte, a lógica capitalista de dominação, uma das formas que muitos terreiros encontram de se manterem operantes é fortalecendo internamente a sua economia através da sua lógica própria de autossustento. De modo ambíguo, o número de adeptos fiéis a uma mesma casa é um chamariz para esse modo de sustentação. Outro meio de manutenção das estruturas econômicas dos terreiros também perpassa por idealizações de purismo: o meio para tal é o impedimento da participação dos neófitos em alguma outra casa do candomblé-nação. Com efeito, buscando uma filiação/aproximação em uma casa matriz, esse modo de exclusivismo acaba operando como uma maneira de conferir uma roupagem de “purificação” ao culto – presumido pelos membros da família de santo como pura fé.

O purismo e o fortalecimento da economia interna trouxeram estranhos e conflitantes interesses para a expressão das tradições para além dos seus horizontes de terreiro. O que era soberano, insurgente e autônomo na imagem do candomblé – como signo de reino africano – acabou por transmitir também outro sentido, a saber, poder de dominação e *status* centralizados em cargos e funções.

Por conta de tais movimentos (purismo e capitalismo), começa surgir certas divergências entre os diferentes terreiros e cada vez mais, na tentativa de se estabelecerem e de fortalecerem, algumas lideranças ostentam portentosas indumentárias, novos vestuários, novas cantigas e novas danças rituais – divergindo vigorosamente da sabedoria ancestral dos cultos de matrizes africanas. Adaptações estranhas começam a fazer parte do terreiro, tais como: as comidas típicas de cada Orixá se mesclarem e/ou mesmo serem substituídas por *buffet* de comidas *gourmetizadas* para agradar o paladar de convidados/as; a autoridade das lideranças e dos/as mais velhos/as em geral flertarem com o patriarcado e/ou com autoritarismos – típicos das instituições ocidentais; a confirmação nos cargos, iniciação e renovação dos votos dos membros da família estarem condicionadas à sua capacidade econômica etc.

É fato que os terreiros não são cristalizações de práticas e de saberes afro-indígenas, mas espaços de vivência, de criação e de recriação desses saberes ancestrais. É fato também que o candomblé possui uma estrutura autônoma – se comparado às religiões hegemônicas e que possui uma força transformadora. No entanto, o que afeta negativamente o candomblé não está necessariamente no que é novo ou no que é antigo, mas no fato de que a inovação ou o conservadorismo hiper focados como emblema de importância narcísica desloquem aspectos fundamentais do candomblé de seu eixo de organização social de axé, cujos elementos sustentadores se expressam pela simplicidade e solidariedade. É também por esse caminho que tantos outros valores elementares do modo de vida desse axé deve preconizar a conexão com a natureza, o amor e a fé ao Orixá, o acolhimento e a manutenção do legado da ancestralidade.

Conforme Paul Gilroy (2012), a armadilha do termo tradição – imposto pela sua polaridade ocidental a modernidade – consiste em pensar que ele signifique estagnação, inação e/ou conservação do passado. Como sabemos, a tradição não é autoritária e nem fixa, ela é dinâmica, móvel, viva, aglutinadora, porém, destaca-se aqui o fato de as cadeias de dominações ocidentais sempre tentarem incutir modificações nas estruturas ancestrais do candomblé por meio de cooptação do Eu. É nesse sentido que infelizmente muitos terreiros de candomblé acabam por prevaricar e/ou mesmo legitimar diferenças advindas de fatores de raça e de

classe social que remetem às desigualdades, privilegiando pretéritos de alguns adeptos, sobretudo pelo viés econômico.

Em contrapartida, em laços de solidariedade e contra essas tendências hegemônicas, muitos terreiros têm criado formas de enfrentamento aos percalços ocidentalistas em seus espaços e têm vinculado a iniciação de pessoas socialmente privilegiadas à condição de elas ombrearem também a iniciação de pessoas menos favorecidas economicamente.

Diante desse todo esse cenário é que nasce o Candomblé Escola como forma de fazer o caminho de volta de modo a identificar e preservar a transmissão e a manutenção dos saberes afrorreferenciados em sua potência inovadora, mas também emancipadora.

A escola do Candomblé Escola

A escola do Candomblé Escola não é somente um prédio, um grupo de pessoas e-ou apenas um conjunto de práticas e saberes de terreiro. A escola é um dos elementos do axé, pois posto que esse reúne todas essas partes e potencializa os propósitos vitais do terreiro em suas múltiplas e diversificadas formas.

Conforme Alves (2021) e bell hooks (2017), a escola, seja ela formal ou informal, tem agregada em si uma identidade colonial na medida em que quase sempre se apresenta como um espaço de sofrimento para as pessoas que carregam em seus corpos e identidades algum ou alguns marcadores sociais, sendo um vetor de racismo estrutural e institucional (ALMEIDA, 2021). A escola e a educação como um todo, cumprindo as agendas iluminista e positivista, é um vetor de desencantamento do mundo, o que ocasiona como violências (epistêmica, cultural, social, política e religiosa, dentre outras) contra os povos e comunidades tradicionais bem como afeta suas organizações sociais.

Em contrapartida, conforme Adilbênia Machado (2019), contrapondo-se às formas de dominação colonial, a inteligência de base africana aplica a capacidade palmarina de transformação dessas gradações de desumanização. Portanto, a escola como uma estrutura hegemonicamente colonial de incutir sofrimento aos públicos socialmente excluídos, nos termos do terreiro sofre um processo de transformação profunda. E é assim que o Candomblé Escola procura ressignificar a própria ideia de escola para uma forma humanizada e humanizadora na farmácia de uma comunidade de ensino (HOOKS, 2017).

Desta feita, o uso do termo “escola”, no conceito Candomblé Escola, não objetiva delimitar nem sistematizar essa prática pedagógica ao modelo ocidental, mas, pelo contrário, objetiva tornar compreensível o que é – em grande medida – uma rica pedagogia de terreiro, que além da afrorreferenciação e da candomblecidade, ainda tem as peculiaridades do terreiro Egbe Onigbadamu que fazem dele um saber único.

Em resumo: embora tenha-se dado destaque ao caráter anticolonialista e antirracista nesse estudo, o Candomblé Escola também se realiza pedagogicamente não como conceito ou teoria necessariamente, mas como prática da tradição de candomblé que cuida, que restaura, que integra e reintegra o ser à natureza, que une, que vivifica, que cura e que também ensina e aprende, seja dançando, cantando, contando histórias, trabalhando, se alimentando, fazendo ebós, jogando búzios e/ou se comunicando com os Orixás. O Candomblé Escola se funde com o próprio cultivo do axé no terreiro Egbe Onigbadamu, pois todo fundamento ancestral da tradição passa pela transmissão oral e o fazer prático.

Dentre todas as formas de falar sobre o Candomblé Escola o reencantamento provavelmente seja um termo mais próximo dos aspectos metafísicos dessa pedagogia – cujo fazer, ser, estar-com, sentir dos/das candomblecistas na forma de conduzir esse legado ancestral da tradição está diuturnamente preservando-o das ciladas necropolíticas.

Considerações finais

Além de toda a violência racista (epistemicídio, perseguições e homicídio de lideranças e membros de família de santo, incêndios criminosos nos terreiros, intolerância religiosa) que incide sobre o candomblé no Brasil, uma das maiores preocupações da nossa pedagogia de terreiro consiste na atenção à capacidade destrutiva que o sistema colonial incute contra as minorias sociais, inclusive contra terreiros de candomblé. Com efeito, compreendendo todas as excepcionalidades existentes, as preocupações que nos rodeiam não afetam na mesma proporção outras realidades. No entanto, como já anunciado anteriormente, são também problemáticas as respostas anticoloniais dadas a essas estruturas hegemônicas, necropolíticas, necrocapitalistas, mas que de algum modo – mesmo sendo tais respostas ideais de resistência – acabam, por vezes, levando às armadilhas de polaridades ocidentais tão limitadoras quanto as investidas iniciais.

As polaridades dialéticas do filosofar ocidental (tese, antítese e síntese) se firmam por princípios de oposições binárias, o que faz com que as próprias antíteses sejam subordinadas à lógica dessa estrutura dominante. A gênese da violência no pensamento do Ocidente tem o seu suposto papel “transformador” do mundo, mas que, com efeito, afirma o Ser com base no não-Ser (CARNEIRO, 2005). A lógica ocidental é hegemônica de fato porque tudo o que é dito acerca de si (bom, belo, civilizador) é fundado pela sua capacidade de destruição por onde passa (África, Ásia e Américas – do Sul, do Norte e Central –, periferias, favelas, subúrbios, terreiros, quilombos, aldeias).

Partindo da ideia de uma emancipação de todos esses atoleiros de poder de dominação e subjugo, o Candomblé Escola não nasce apenas e somente como uma reflexão filosófica abstrata, mas também como uma prática cotidiana – ambas genuínas do modo de vida do candomblé. Embora tenazmente palmarina, a luta antirracista do candomblé, sobretudo, do Candomblé Escola, pode ser considerada inicialmente como uma luta da não-violência. “Não-violência” que não necessariamente se expressa como pacifismo, muito menos como violência no sentido amplo e sim como uma conduta dosada à medida que as circunstâncias requerem procedimentos capazes de manter a vida, as tradições e o axé e atuantes no caráter insurgente do terreiro.

Quando se fala a partir do candomblé ou do quilombo não se parte da tônica ocidental do binarismo (violência ou pacifismo). Fala-se então de capacidades africanas e afrodiaspóricas de atuar frente às diversidades, ao saber, à inteligência africana – que consistem na capacidade palmarina de insurgir (VEIGA, 2021) – e de insubmissão (MBEMBE, 2005). No terreiro não se fala somente da capacidade de não se resignar frente ao colonialismo e suas ciladas, mas também como atuar de modo não violento.

Com efeito, pergunta-se: “como é a luta da não violência? Primeiro é nunca matar. Segundo, jamais ferir. Terceiro, estar sempre atento. Quarto é sempre se

unir. Quinto, desobediência às ordens de sua excelência que podem nos destruir” (Trecho da música *Reza Forte*, Baiana-System)⁷.

Nas palavras da filósofa Adibênia Machado (2019), a “poética encantada” (encantamento) na inteligência negra é a imago da não violência que inspira e movimenta a ética do cuidado. Já o reencantamento, ao mesmo tempo que anuncia sua agência de refazer, curar, transformar, tem o caráter de corrigir, expurgar, insurgir, limpar e depurar.

A pedagogia de terreiro do Egbe Onigbadamu, como uma poética encantada e uma tática de reencantamento, é composta de uma disposição política de enfrentamento às desigualdades que assolam especialmente as pessoas socialmente marginalizadas em virtude de marcadores de raça, de classe e de gênero. O Candomblé Escola, portanto, desdobra-se no terreiro como uma prática didática de superação das desigualdades. Dessa forma, a comida de santo não desvincula o elemento sagrado da necessidade de nutrição do corpo físico dos/as candomblecistas; e o respeito às tradições de terreiro – e suas formações a partir de diferentes povos – não se desvincula do respeito à corporeidade e suas identidades raciais, senioridade e de gênero no candomblé. O candomblé, portanto, é um modo de vida, um *continuum*, uma comunidade de solidariedade. Assim é.

Por todas essas razões, o filosofar, os direitos humanos e as políticas públicas – de um modo geral – se atualizam, se ressignificam e se manifestam plenamente no modo de vida ancestral do candomblé. A pedagogia do Candomblé Escola não é a última palavra sobre o assunto, mas sim um resgate/manutenção dos elementos ancestrais fundantes como forma de desviar das rotas de subordinação às armadilhas que podem subjugar o terreiro, ou talvez algo que possa afetá-lo negativamente ou que possa – ainda – esvaziá-lo de sua capacidade insurgente prendendo-o a princípios ocidentais.

Recebido em 19 de maio de 2023.

Aprovado em 10 de outubro de 2023.

⁷ Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=m_YuGaaUuWU&ab_channel=BaianaSystem

Referências

- ALMEIDA, Sílvio Luiz de. *Racismo estrutural*. São Paulo: Jandaíra, 2021.
- ALVES, Adeir Ferreira. *Organização social no Quilombo Mesquita: trabalho, solidariedade e atuação das mulheres*. Dissertação (Mestrado em Direitos Humanos e Cidadania). Universidade de Brasília, Brasília, 2019.
- ALVES, Adeir Ferreira. Escola de Aruanda: aprendizados e ensinamentos a partir do lugar do negro. *Revista Com Censo: Estudos Educacionais do Distrito Federal*, 8 (3): 80-91, 2021.
- ALVES, Adeir Ferreira; GARCIA-FILICE, Renísia Cristina. Ancestralidade africana na afrodiáspora: conhecimento, existência e vida. *Revista Latino-Americana de Estudos em Cultura e Sociedade-RELACULT*, 7 (1): 2021.
- ANJOS, Rafael Sanzio Araújo dos. Relatório técnico do mapeamento dos terreiros do Distrito Federal. 1ª Etapa cartográfica básica. *Revista Eletrônica: Tempo Técnica Território*, AO (1): 1-172, 2018.
- CAPUTO, Stela Guedes. Aprendendo yorùbá nas redes educativas dos terreiros: história, culturas africanas e enfrentamento da intolerância nas escolas. *Revista Brasileira de Educação* [online], 20 (62): 773-796, 2015.
- CARVALHO, José Jorge de. “Encontro de saberes e descolonização: para uma re-fundação étnica, racial e epistêmica das universidades brasileiras”. In: BERNARDINO-COSTA, Joaze.; MALDONADO-TORRES, Nelson; GROSFUGUEL, Ramón (orgs.). *Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico*. Belo Horizonte: Autêntica, 2019.
- CARVALHO, José Jorge de; KIDOIALE, Makota.; CARVALHO, Emílio Nolasco de; COSTA, Samira Lima da. Sofrimento psíquico na universidade: psicossociologia e Encontro de saberes. *Revista Sociedade e Estado*, 35 (1), 2020.
- DAVIS, Ângela. *Mulheres, raça e classe*. Tradução de Heci Regina Cabdiani. São Paulo: Boitempo, 2016.
- FERREIRA, Tiago Alves. *Nzo ia Nkisi: Uma análise experiencial do protagonismo negro na fundação de um terreiro de Candomblé Angola*. Brasília-DF. Ensaio de Mestrado. Universidade de Brasília-UnB. Mestrado Profissional em Sustentabilidade junto a Povos e Territórios Tradicionais–MESPT, 2020.
- GILROY, Paul. *O atlântico negro: modernidade e dupla consciência*. Tradução de Cid Knipel Moreira. São Paulo: Editora 34; Rio de Janeiro: Universidade Cândido Mendes, Centro de Estudos afro-Asiáticos, 2012.
- HOOKS, bell. *Ensinando a transgredir: a educação como prática da liberdade*. tradução de Marcelo Brandão Cipolla. São Paulo: Martins Fontes, 2017.
- JESUS, Leandro Bulhões dos Santos de; SAMPAIO, Leonardo Grokoski. A história, a póscolônia e os “novos” sujeitos na produção dos conhecimentos: reflexões com Achille Mbembe. *Cadernos de Ciências Sociais da UFRPE*. II (11), 2017.
- MACEDO, Yuri Miguel; MAIA, Cláudia Braga; SANTOS, Mariana Fernandes. Pedagogia de terreiro: pela decolonização dos saberes escolares. *Revista Vivências*, 15 (29): 13-26. 2019

MACHADO, Adilbênia Freire. Filosofia africana: ética de cuidado e de pertencimento ou uma poética de encantamento. *Revista Problemata*, 10 (2): 56-75, 2019.

MANDARINO, Ana Cristina de Souza; GOMBERG, Estélio. Candomblé, corpo e poderes. *Perspectivas*, 43: 199-217, 2013.

MBEMBE, Achille. *África insubmissa: cristianismo, poder e Estado na sociedade pós-colônia*. Tradução de Narrativa Traçada. Edições Pedagogo e Edições Mulemba: Luanda/Angola, 2005.

MORONARI, Júlio César. *O Senhor da Flecha de Fogo: uma trajetória de encanto*. Brasília: Egbe Onigbadamu, 2019.

MORONARI, Júlio César. *Batuque em cena: perspectivas epistêmicas e emancipatórias na pedagogia das artes cênicas para a implementação das Leis 10.639/2003 e 11.645/2008*. (Dissertação de mestrado da UnB). (No prelo).

MUKALÊ, Hilsa. *Do lado do tempo: o Terreiro de Matamba Tombenci Neto (Ilhéus, Bahia) (histórias contadas a Marcio Goldman)*. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2011.

NASCIMENTO, Abdias do. *O genocídio do negro brasileiro: processo de um racismo mascarado*. São Paulo: Perspectivas, 2016.

NASCIMENTO, wanderson flor do. Sobre os candomblés como modo de vida: Imagens filosóficas entre Áfricas e Brasis. *Ensaio Filosófico*, XIII, agosto de 2016a.

NASCIMENTO, wanderson flor do. Aproximações brasileiras às filosofias africanas: caminhos desde uma ontologia Ubuntu. *Prometeus*, 9 (21), 2016b.

NASCIMENTO, wanderson flor do. Olhares sobre os candomblés na encruzilhada: sincretismo, pureza e fortalecimento da identidade. *Revista Calundu*, 1 (1), 2017.

NASCIMENTO, wanderson flor do. Corporalidades em abertura: os candomblés e percursos da resistência incorporada. *Humanidades e Inovação*, 7 (25), 2020a.

NASCIMENTO, wanderson flor do. “Candomblé, educação e resistência”. In *Entre apostas e heranças: contornos africanos e afrobrasileiros na educação e no ensino de filosofia no Brasil*. Rio de Janeiro: Nefi, 2020b. pp.75-86.

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

SANTOS, Antônio Bispo dos. *Colonização, quilombos: modos e significações*. Brasília: Ayô, 2019.

SEABRA, Murilo. *Sobre a leitura: uma análise perceptopolítica*. Rio de Janeiro: Ape’ku, 2021.

SILVA, Cátia Candido da; FREIRE, Sandra Ferraz Castilho; BORGES, Fabrícia Teixeira. *La Relación Entre Candomblé y Escuela en el contexto brasileño: Una Revisión de la Literatura*. (No prelo).

SILVÉRIO, Roberto Valter (org.). *Síntese da coleção história geral da África: pré-história ao século XVI*. Brasília: Unesco-MEC-UFSCAR, 2013.

SODRÉ, Muniz. *Pensar Nagô*. Petrópolis: Vozes, 2017.

SODRÉ, Muniz. *O terreiro e a cidade: a forma social negro-brasileira*. Rio de Janeiro: Mauad-X, 2019.

TRINDADE, Azoilda Loretto da. (). Valores civilizatórios afro-brasileiros na Educação Infantil. *Valores Afro-brasileiros na Educação* (boletim do Ministério da Educação), 22: 30-6, 2005

VEIGA, Lucas Motta. *Clínica do impossível: linhas de fuga e de cura*. Rio de Janeiro: Telha, 2021.

Do fascismo histórico ao microfascismo tropical: um giro conceitual

*Lucas Donhauser*¹
*Danichi Hausen Mizoguchi*²
Universidade Federal Fluminense

Resumo: O presente artigo tem por objetivo discutir as implicações da noção de fascismo no que se refere à análise de nossa atualidade, tendo em vista nosso cenário político mais recente, marcado pelas relações de ódio. Apresentaremos quatro concepções que permeiam o debate e as disputas pelo seu sentido: fascismo histórico, neofascismo telemidiático, fascismo da ambiguidade e microfascismo (tropical). Daremos mais ênfase em nossa análise ao microfascismo tropical, visando a construção de pistas teórico-metodológicas que permitam avaliar nossas práticas e o modo como investimos nossas relações sociais.

Palavras-chave: Brasil; fascismo; racismo; micropolítica.

DONHAUSER, Lucas; MIZOGUCHI, Danichi Hausen. **Do fascismo histórico ao microfascismo tropical: um giro conceitual.** *Aceno – Revista de Antropologia do Centro-Oeste*, 10 (24): 525-540, setembro a dezembro de 2023. ISSN: 2358-5587

¹ Doutorando do Programa de Pós-graduação em Psicologia da Universidade Federal Fluminense. Bolsista CAPES.

² Professor do Departamento e do Programa de Pós-graduação em Psicologia da Universidade Federal Fluminense.

From historical fascism to tropical microfascism: a conceptual turn

Abstract: This article aims to discuss the implications of the notion of fascism with regard to the analysis of our current situation, in view of our most recent political scenario, marked by hate relations. We will present four conceptions that permeate the debate and disputes over their meaning: historical fascism, telemedia neo-fascism, fascism of ambiguity and micro-fascism (tropical). We will give more emphasis in our analysis to tropical micro-fascism, aiming at building theoretical-methodological clues that allow us to evaluate our practices and the way we invest our social relations.

Keywords: Brazil; fascism; racism; micropolitics.

Del fascismo histórico al microfascismo tropical: un giro conceptual

Resumen: Este artículo tiene como objetivo discutir las implicaciones de la noción de fascismo en relación con el análisis de nuestra situación actual, frente a nuestro escenario político más reciente, marcado por las relaciones de odio. Presentaremos cuatro concepciones que permean el debate y las disputas sobre su sentido: fascismo histórico, neofascismo telemático, fascismo de la ambigüedad y microfascismo (tropical). Daremos más énfasis en nuestro análisis al microfascismo tropical, con el objetivo de construir pistas teórico-metodológicas que nos permitan evaluar nuestras prácticas y la forma en que invertimos nuestras relaciones sociales.

Palabras clave: Brasil; fascismo; racismo; micropolítica.

Talvez um dos problemas mais urgentes do contemporâneo, pelo menos no que diz respeito ao Brasil, seja o fascismo. Isto não é algo novo, certamente, mas talvez novo seja o modo como ele vem se tornando enunciável socialmente e a que se refere o seu enunciado. Por exemplo, o racismo, a xenofobia, a misoginia, a transfobia poderiam ser entendidas como variações do fascismo? E se colocados sob essa perspectiva, não haveria o risco de recaírem em um certo esvaziamento do seu sentido a ponto de se desconsiderar as especificidades de cada questão?

Conforme o problema vai ganhando uma importância no debate contemporâneo, há um esforço para submetê-lo às condições que estão sendo postas em nossa época. E nossa época é a época dos feitiços, ou dos encantamentos – sobretudo do fascismo. Para os encantamentos do presente temos o encantado, “um encorpado que já nem corpo é e, ao mesmo tempo, só corpo tem” – é assim que o define Luiz Antonio Simas (2022: 65). Mas se o encantado de que fala Simas “é aquele que se colocou disponível para mudar, alterar o corpo, transformar a experiência, atravessar e enxergar de outras formas a vida como caminho de negação da mortandade e afirmação da beleza do ser para a liberdade como ato fundante do existir” (2022: 65), o encantamento e os encantados de nosso presente são de outra natureza: embora alterem o corpo e transformem a experiência, não há, por sua vez, negação da mortandade, mas a sua radical afirmação; e não há outra beleza para esse tipo de encantamento a não ser a destruição de todo existir.

Nesse sentido, podemos dizer que o problema do fascismo, na cena brasileira, se desdobra em pelo menos dois: o primeiro se refere ao momento em que ele se torna visível e dizível – e temos a impressão de que as Jornadas de Junho de 2013 e mais adiante o golpe institucional sofrido por Dilma Rousseff, o assassinato de Marielle Franco e Anderson Gomes, a prisão política de Lula e a vitória de Jair Bolsonaro são o ponto de inflexão discursivo sobre o fascismo. O segundo problema, por sua vez, refere-se a sua circunscrição conceitual: a que fascismo nos referimos toda vez que apelamos a ele para compor nossos discursos e para fazermos um diagnóstico de nossa atualidade? E será esse último problema que buscaremos acompanhar mais de perto.

Nossa intenção não é responder a todos os problemas que emergem quando o fascismo é trazido à cena, e também não temos nenhuma pretensão exegética. Buscaremos acompanhar as modulações do fascismo com a pretensão de ampliar o debate contemporâneo.

Fascismo histórico e neofascismo

O fascismo de ontem não é o mesmo de hoje, e estaríamos desconsiderando as transformações históricas se tentássemos analisar o presente tendo como ponto de partida unicamente as experiências fascistas do passado: a italiana e a alemã. Essa é a argumentação de Márcia Schuback (2021). Primeiro, antes de

chegar a posicionar os acontecimentos que dizem de um Brasil fascista, ela retoma o que foi o fascismo histórico; depois, marca não só as suas diferenças, mas a modulação que lhe é própria. É só a partir disso que se poderia colocar a atualidade sob o ângulo do fascismo.

Há um momento de inauguração do fascismo: o século XX, mais especificamente a partir de 1915, na Itália, com Benito Mussolini. O termo fascismo, que vem do latim *fascis* e significa feixe, remete a um objeto símbolo de poder e autoridade utilizado pelo lictor, magistrado na Roma antiga. O emblema que lhe é próprio são as varas de lictor agrupadas e amarradas em um machado de bronze. É esse o sentido que Mussolini queria dar ao movimento fascista que depois se tornaria o Partido Revolucionário Fascista: a unificação total da nação italiana em torno de si.

O fascismo surge como uma doutrina da ação, uma necessidade de ação que pressupunha a mobilização das emoções, isto é, a sua capacidade de pôr em movimento. Para que isso efetivamente acontecesse, a relação entre o povo e seu Duce, o seu condutor, deveria ser estabelecida de modo que o Duce assumiria a condição de representação do povo, e o povo, por sua vez, encarnaria a figura de seu condutor. A doutrina fascista não seria teórica, e Mussolini tratou de estabelecer essa diferença: enquanto na doutrina teórica haveria um conjunto de saberes que precisariam ser transpostos à prática, na doutrina fascista a ação é o fundamento; ela passa antes pelo *pathos* que pelo *logos*, daí que a sua filosofia jamais recairia em contradição.

Mas a mobilização do *pathos* e sua capacidade de pôr em movimento teria por finalidade o quê, propriamente? Ou melhor, agiria de que maneira? A resposta é direta: a doutrina fascista age belicamente. Só a guerra é capaz de mobilizar toda força e emoção humanas, e reunir a todos em uma mesma unidade. “O Duce, o grande condutor, é o condutor eletrizante de toda energia humana que somente na guerra – ou seja, no ódio – alcança a sua máxima tensão” (SCHUBACK, 2021: 13). Como afirma Mussolini, na doutrina fascista não é a nação que gera o Estado, “ao contrário, é o Estado que cria a nação, conferindo volição e portanto vida real a um povo consciente de sua unidade moral”, e mais: “o Estado fascista, como expressão mais alta e poderosa de personalidade, é uma força, mas uma força espiritual, a soma de todas as manifestações da vida moral e intelectual do homem” (MUSSOLINI, 2019: 18-9). Seu objetivo seria o de remodelar cada sujeito no seu caráter e na sua fé (corpo e alma), usando a disciplina e a autoridade, e governando a todos de modo inquestionável.

O fascismo implicaria então seu condutor, o Duce, o Estado e o povo. O Duce é o Estado e o mobilizador da força do povo; ele é a própria força de mobilização de outras forças à construção de uma nação forte. O Estado, para Mussolini, é a pedra fundamental da doutrina fascista, possuidor de uma essência, como ele mesmo afirma: “Para o fascismo, o Estado é absoluto, os indivíduos e grupos são relativos. Indivíduos e grupos são admissíveis na medida que venham no bojo do Estado” (MUSSOLINI, 2019: 33). Todos devem demonstrar sua paixão verdadeira na medida em que forem capazes de oferecer suas próprias vidas pela vida de sua nação, na medida em que forem capazes de demonstrar o seu amor à vida eterna do fascismo mesmo na morte. Em sua conferência sobre o fascismo eterno, Umberto Eco narra como ganhou, aos dez anos de idade, o primeiro prêmio para jovens fascistas italianos: “[Eu] tinha trabalhado com virtuosismo retórico sobre o tema: ‘devemos morrer pela glória de Mussolini e pelo destino imortal da Itália?’ Minha resposta foi afirmativa. Eu era um garoto esperto” (2020: 9).

A economia da nação fascista passaria necessariamente pela mobilização da força, uma mobilização que só pode acontecer à medida em que Duce, Estado e povo se tornam um. O *pathos* necessário à economia fascista não ocorreria sem essa união, mas também não sem passar por outro componente: o racismo. Nesse sentido, o fascismo e sua economia são o produto do racismo, pois a mobilização, para ser total, requer a produção do inimigo e de sua política da inimizade, a ação beligerante que implica a destruição total do outro.

Do fascismo histórico ao neofascismo, a diferença não pode ser tomada de modo comparativo. Tratar-se-ia de uma nova experiência, uma mutação não reconduzível à primeira manifestação histórica. Essa mutação pode ser acompanhada pelo poeta e cineasta italiano Pier Paolo Pasolini, que vai propor uma alteração da concepção do fascismo ligado às novas formas de tecnologia de sua época e a emergência de uma sociedade de consumo e uma cultura midiática.

O neofascismo é uma ruptura com as formas de organização do fascismo histórico e especialmente em relação ao seu discurso, tendo em vista a substituição da cultura popular pela cultura midiática – uma nova forma de genocídio cultural. Nas palavras de Pasolini (2020: 270): “Eu acredito, e acredito profundamente, que o verdadeiro fascismo é aquele que os sociólogos, com excessiva indulgência, chamam ‘a sociedade de consumo’”. Para ele, o neofascismo telemidiático prescindiria de valores como tradição, família e religião.

Do neofascismo telemidiático de Pasolini, Schuback faz um salto. O novo fascismo, não mais aquele de Mussolini e Hitler, passaria por outro aspecto: a ambiguidade; um fascismo da ambiguidade que não é propriamente ambíguo, mas que produz “excesso de sentido, esvaziamento de sentido: esse é o ritmo de uma operação de sentido, que esvazia o sentido pela sua exacerbação, pela sua hipérbole” (SCHUBACK, 2021: 42-3). A ambiguidade das formas de sentidos e valores seria o motor da nova forma de fascismo contemporâneo. Sendo assim, “a meta inequívoca do neofascismo encontra, na ambiguidade de todos os sentidos e valores, o seu método” (SCHUBACK, 2021: 43).

Alguns exemplos do que seria essa nova operatória são apresentados: o sentido político do voto e o exercício da cidadania; a liberdade de expressão; as relações e a hiperconectividade; o esvaziamento pela exacerbação, no capitalismo, do valor de uso dos bens. O voto perde seu sentido político pela exacerbação, pois se o fascismo se pretende mais democrático que a democracia, as redes sociais levariam à cabo esse objetivo – o suposto exercício da cidadania. “Em lugar da histórica mobilização das massas, as ‘redes’ atraem indivíduos atomizados, consumidores isolados e empobrecidos para ligações sem ligações, relações sem relações, sentidos sem sentidos, valores sem valores” (SCHUBACK, 2021: 44). A liberdade de expressão, pela exacerbação, perde seu sentido; a preocupação do fascismo não seria reprimir e censurar, mas hiperbolizar a liberdade de expressão, de modo a ser mais livre e democrática que a liberdade de expressão da democracia. E esse excesso de liberdade de expressão se traduziria no direito para expressar posições racistas, homofóbicas, violentas que colocam o outro na iminência da aniquilação. O sentido de “relação”, pela exacerbação, também é esvaziado; a hiperconexão tem como efeito a desconexão. Uma hiperconectividade que desconecta pela exacerbação.

Os sentidos no fascismo da ambiguidade são esvaziados, de modo a provocar um curto-circuito. Qualquer sentido de qualquer coisa passa a ser equivalente a qualquer coisa que se queira. O racismo se torna rapidamente liberdade de expressão, assim como defender o nazismo. Além disso, haveria uma operatória do

fascismo, pela ambiguição, que serviria ao funcionamento do capitalismo no contemporâneo. Nele, o sentido de valor de uso das coisas se torna sentido de valor de troca, perdendo, assim, o sentido do seu valor ao mesmo tempo que ganhando uma nova forma de sentido de valor. “Com isso, torna todos os sentidos equivalentes e ambíguos. Misturando o sentido de igualdade ao de equivalência, confunde o sentido de valor ao afirmar que tudo tem o mesmo valor” (SCHUBACK, 2021: 50). A ambiguição ocorre quando todas as formas perdem o seu sentido ao mesmo tempo que ganham sentido. É como se o sentido das coisas fosse desterritorializado e no seu lugar qualquer reterritorialização de sentido pudesse se dar.

A ambiguição das formas de sentido remete a três distinções: o sentido como significado, isto é, a atribuição de significação pela via da representação palavra; sentido como sensação afetiva pela via dos sentidos sensíveis, o corpo; e sentido como direção ou rumo. Essas três dimensões das formas de sentido, embora distintas, operariam no fascismo da ambiguidade, mas o que viria primeiro, segundo Schuback, é o terceiro sentido que remete, antes de qualquer significação, a uma direção enquanto experiência no mundo; é ela que produziria, em um segundo momento, as significações. O modo como a experiência no mundo se encaminharia seria ambígua, produzindo a ambiguidade das significações.

O problema do fascismo não se colocaria em termos de uma contradição entre liberdade e censura, onde o fascismo se afirmaria pela censura da liberdade, mas justamente por tornar a forma de sentido de liberdade uma forma de censura, de tal maneira que será necessário afirmar uma liberdade ainda maior que a liberdade censora. A ambiguição “substitui o sentido de liberdade de expressão por uma prática de libertarianismo de expressão, orgulhando-se da coragem de dizer o que o politicamente correto censura dentro de si mesmo”. Dessa maneira, “é o politicamente correto que exerce censura, a autocensura, ao passo que a fala fascista aparece como excesso da liberdade de expressão” (SCHUBACK, 2021: 45).

A contribuição dessa análise sobre o fascismo opera um deslocamento da perspectiva do fascismo histórico, que veria na figura do Duce e do Estado, e de um conjunto de valores, a sua forma. No fascismo histórico, preservar a imagem do líder é fundamental, enquanto no fascismo da ambiguidade as imagens são também levadas a sua exacerbação, de modo a se tornarem imagens de imagens, máscaras de máscaras, caricaturas de caricaturas, ao ponto de se poder dizer que uma caricatura é e não é uma caricatura.

Nesse deslocamento de perspectiva, sob os efeitos de uma alteração do próprio funcionamento do fascismo, o que está sendo posto é que não há mais possibilidade de enunciar uma forma específica de fascismo que se limitaria à figura de um líder e na forma de Estado. Isso implica dizer que não é possível atribuí-lo às posições bem delimitadas do jogo político, tal como, por exemplo, uma direita fascista e uma esquerda antifascista. A ambiguição pode operar tanto em um lado quanto no outro, de modo a exacerbar os sentidos tanto de um quanto de outro.

Micropolítica do fascismo

Se há um deslocamento na perspectiva do fascismo contemporâneo, ainda assim não poderíamos desconsiderar a emergência de um líder fascista como figura de Estado. No caso brasileiro, isso é muito perceptível, ao ponto de ser possível falar em um fenômeno chamado bolsonarismo – Bolsonaro como atualiza-

ção das figuras históricas do fascismo. E é inegável que ele elevou, desde a redemocratização, ao grau máximo o nosso assombro tropical. Também não faltariam elementos que nos conduzissem a uma análise das semelhanças do nosso fascista tropical e Mussolini ou Hitler – e nem mesmo a presença da ambigüização das formas de sentido que lhe caracterizariam.

O grande problema é que tudo vai se complicando à medida em que as análises avançam. E são os problemas mal colocados que nos impedem de formular outros um pouco mais adequados. O primeiro deles se limita a enxergar o fascismo como uma atualização do fascismo histórico; quer dizer, do modo como o fascismo histórico foi concebido, centrado na figura do líder e na forma de Estado. Nesse caso, só pode haver fascismo se o líder ascender ao poder, e a implicação disso é que desconsideramos todo investimento de desejo que povoa o campo social e que lhe é primeiro. É como se a emergência do líder fascista fosse a causa do fascismo, o que poderia nos levar a crer que a simples presença do Duce por si só autorizaria todos aqueles identificados a ele, a saírem de seus esconderijos sombrios. O segundo falso problema que essa perspectiva coloca é a de que bastaria, então, trocar a figura do poder, o seu representante. A equação se torna simples e cômoda: ao tirar o líder fascista, a massa identificada tenderia a recuar. E se poderá ouvir com muita segurança: vencemos!

E se invertêssemos a perspectiva; quer dizer, se sustentássemos que o líder só emerge como efeito de um campo social que investe libidinalmente o fascismo, quais problemas seríamos forçados a enfrentar? Podemos dizer que pelo menos dois: seríamos forçados a investigar em que momento essa inflexão acontece, e, segundo, obrigados a considerar o fascismo na sua dimensão desejante; nesse sentido, que as massas não foram enganadas, elas desejaram o fascismo.

Embora não faça menção às contribuições de Gilles Deleuze e Félix Guattari, vemos razões para continuar com o problema enunciado pelo fascismo da ambigüidade em sua crítica e deslocamento da perspectiva que se limitaria às referências ao fascismo histórico. Uma outra questão emerge: se o fascismo, tal como o conceberemos, descola-se do fascismo histórico e de suas figuras históricas, abriremos mão dele na radicalidade; ou melhor, devemos insistir na tarefa de perscrutar as modulações contemporâneas do fascismo sem referências ao fascismo histórico? A questão é um pouco mais complexa, uma vez que, para Deleuze e Guattari (2011; 2012), retomar as experiências históricas do fascismo, especialmente a experiência nazista, é já operar uma radicalização da concepção. Não interessa propriamente Hitler ou Mussolini. Na radicalidade, eles estão sustentando que até mesmo no fascismo histórico não se trata de outra coisa a não ser dos investimentos inconscientes de desejo. É esta a preocupação que os anima: o desejo. Eles não estão preocupados com as semelhanças presentes em cada experiência histórica. De igual modo, precisamos salientar que não nos interessa encontrar as semelhanças das formas assumidas do fascismo no que se refere à realidade brasileira.

Quando Michel Foucault (2013) escreve o prefácio de *O anti-Édipo* na tradução em inglês, em 1977, publicado no EUA, ele dá uma importante chave de leitura da obra: o fascismo. *O anti-Édipo* seria uma ferramenta de combate ao fascismo; não somente o fascismo histórico de Hitler e Mussolini, “mas também o fascismo que está em todos nós, que persegue nossos espíritos e nossas condutas cotidianas, o fascismo que nos faz amar o poder, desejar essa coisa que nos domina e nos explora” (FOUCAULT, 2013: 105). O trabalho de Deleuze e Guattari seria uma introdução à vida não fascista. Assim, logo de saída, Foucault faz desabar toda solidez das certezas e, tal como Pasolini, nos obriga a sair do conforto e

assumir os riscos. Todo antifascismo passa então a ter de se colocar à prova, atento aos perigos de poder oscilar de um polo ao outro, pois que o problema não se coloca mais, ou se coloca muito pouco, em termos de uma circunscrição óbvia do visível e do dizível. Ele se refere antes às posições de desejo.

Se de um modo muito superficial podemos dizer que os fascistas assumem tal posição conscientemente, quando o problema do desejo é colocado na centralidade da analítica o que se impõe é a necessidade, em um primeiro momento, de se estabelecer uma distinção entre o que seria um investimento pré-consciente de interesse e um investimento inconsciente de desejo. É que o modo como o desejo investe o campo social e por ele é investido precipita-se em uma lógica de funcionamento que contraria, muitas vezes, os interesses de um indivíduo, grupo ou classe. “Uma forma de produção e reprodução sociais, com seus mecanismos econômicos e financeiros, com suas formações políticas etc., pode ser desejada como tal, no todo ou em parte, independentemente do interesse do sujeito que deseja” (DELEUZE; GUATTARI, 2011: 143). Essa questão é retomada por Deleuze no diálogo com Michel Foucault. Ele dirá que é a natureza dos investimentos de desejo que explicaria, por exemplo, “por que partidos ou sindicatos, que teriam ou deveriam ter investimentos revolucionários em nome dos interesses de classe, podem ter investimentos reformistas ou perfeitamente reacionários no nível do desejo” (DELEUZE; FOUCAULT, 2017: 140).

Se pode haver, a nível dos compromissos ético-políticos que assumimos com determinada classe social ou profissional, programa político ou partidário, uma distinção radical que nos colocaria em polos antagônicos, por outro lado, o modo como as relações são investidas pode nos fazer oscilar e nos posicionar em um outro polo que a princípio nos seria totalmente alheio, atribuído a esse outro. Nesse caso, quando se trata de investimento de desejo, não há nenhuma contradição. A oscilação de posições não traz consigo nenhuma garantia de estabilidade, e podemos passar de um polo esquizo-revolucionário a um polo paranoico-fascizante muito rapidamente e de modo imperceptível, isso porque o deslocamento, a passagem, é mais veloz que a percepção da consciência de um suposto sujeito, está aquém dela.

A preocupação com o modo como o desejo investe o campo social, oscilando ora em um polo, ora em outro, constitui, segundo os autores, um dos objetos principais da esquizoanálise, e foi precisamente isso que Foucault compreendeu. Se o fascismo diz especificamente de um polo de investimento de desejo no qual podemos rapidamente estar incluídos, é porque diz de um certo modo de funcionamento, uma ação, uma prática e, nesse sentido, nem mesmo as organizações e partidos de esquerda estão a salvo.

Reencontramos então Schreber, o grande paranoico – mas também o grande esquizo. É que não se trata de identidade ou estrutura, mas de processo, e como tal, de oscilação permanente. Ora, mas a identidade existe, evidentemente, e isso tanto a nível de uma reiterada e consistente ficção-fixação, quanto de uma ficção-mutação. Schreber não é ou paranoico ou esquizo, ele não está ou em um polo ou no outro, e mesmo que fixado em um dos polos, o fascista, os conjuntos de investimento libidinais históricos e políticos não param de atravessá-lo, seja para achatá-lo ainda mais, seja para arrastá-lo. No delírio de Schreber há sempre um deus superior e um deus inferior que o acompanham. “A capacidade de realizar o mencionado milagre da emasculação é própria dos raios do deus inferior (Ariman); os raios do deus superior (Ormuzd) têm a capacidade de restabelecer a masculinidade em determinadas condições” (SCHREBER, 2021: 75). Ariman, o

deus inferior da “raça morena”, os semitas; Ormuzd, o deus da raça superior ariana, a “raça loura” (SCHREBER, 2021: 50). Mas, em todo caso, nesses investimentos que ora o aproximam de um, ora de outro, “o psicanalista diz que se *deve* descobrir o papai sob o Deus superior de Schreber e até mesmo o irmão mais velho sob o Deus inferior” (DELEUZE; GUATTARI, 2011: 27). Freud não entendeu que o próprio Hitler prestava culto a Ormuzd, e muito em breve tentaria instaurar o reino da raça ariana, e não há dúvida de que se trata de um componente racista muito presente no delírio de Hitler, “enfim, e talvez isso seja o essencial, um delírio racista, uma energia paranoica louca, que o colocava no diapasão da pulsão de morte coletiva que havia exalado dos ossários da Primeira Guerra Mundial” (GUATTARI, 1985: 183).

Mas devemos ressaltar que nem todo paranoico é um fascista, ou, ao contrário, nem todo fascista é um paranoico. A questão é outra. Se se pode falar em polo paranoico não é porque se veria operando ali as determinações familiares, muito menos que se trataria de um transtorno de ordem psicopatológica. O polo é paranoico-fascistizante precisamente porque se fecha e evita toda e qualquer possibilidade de abertura que possa submetê-lo a um desmoronamento de sua existência. Ele teme a morte, mas igualmente a loucura, pois tanto um quanto o outro o levariam à ruína do seu império interior e exterior. Ele então se protegerá, levantará os muros de sua fortaleza.

O muro é uma espécie de contrafuga paranoica que impede tanto as saídas quanto as entradas. E não nos espantamos quando vemos as fronteiras que se levantam, as zonas militarizadas quando os fluxos migratórios que percorrem o globo ameaçam a garantia de estabilidade econômica, política e subjetiva – é a ameaça sentida ao nível das identidades, o temor de perder o chão, o solo. A contrafuga fascistizante opera com toda a sua força contra os fluxos loucos que ameaçam de dentro e de fora – o inimigo está em toda parte, inclusive dentro de cada um. De certa maneira, parece que estamos descrevendo um modo paranoico de defesa, reduzindo o fascismo a um recrudescimento identitário e conservador. Isso acontece, evidentemente, mas não podemos nos prender a uma única imagem estereotipada do fascismo. Veremos que tudo se complica à medida em que o próprio fascismo modula com os movimentos da história, ganhando contornos compatíveis com o neoliberalismo – os perigos de um fascismo surfando na onda de uma ideia de liberdade individual e de um livre mercado que nos possibilita empreender livremente, sem as restrições do Estado.

O problema de oscilação de polo e dos investimentos pré-consciente de interesse e inconsciente de desejo faz emergir o problema de grupo. Ora, um grupo pode assumir um compromisso que esteja alinhado ao polo revolucionário a nível do interesse, mas estar funcionando no polo do investimento fascista de desejo. É a distinção, portanto, entre grupo sujeito e grupo sujeito, em que o primeiro, embora consciente do seu compromisso, faria passar toda subordinação ao campo social, toda difusão da antiprodução do desejo revolucionário: as hierarquias, os narcisismos, as mistificações, a superegotização e a castração.

Embora presente no *O anti-Édipo*, publicado em 1972, a preocupação com o modo como os grupos se formam e operam perpassa o trabalho de Guattari muito antes do encontro com Deleuze. No texto *A transversalidade*, escrito em 1964, Guattari (1985) abordará o problema de grupo e os riscos que o atravessam: o sem sentido e a morte. O grupo sempre está diante desses dois riscos e tendo que se haver com eles a todo instante. O sem sentido, ou *nonsense*, emerge quando o grupo passa por um deslizamento em que as determinações dos papéis e da pró-

pria função do grupo rui. Aquilo que dava sentido ao grupo e a cada um desmorona, as palavras perdem a significação, o bode expiatório se esfumaça, os fantasmas individuais se abrem para sua dimensão de grupo, o líder sai de cena e inclusive o analista é destituído da sua posição de autoridade. Um partido que assume, a nível de interesse, uma certa missão revolucionária, pode fazer emergir uma gama de sintomas que revelam uma pulsão totalmente mortífera e que contraria o compromisso assumido. E o grupo poderá preferir manter o balbuciar das palavras de ordem, como destaca Guattari (1985), que enfrentar a perda do sentido e das funções ali existentes.

O problema do *nonsense* tangencia, de certo modo, a loucura, na medida em que a fantasia de estilhaçamento, tão presente nas psicoses, opera no interior do grupo. Isso quer dizer que o *nonsense* e a loucura não estão apartados do problema da fantasia de morte. Essa fantasia perpassa as relações do grupo, e lança-se mão de todo um conjunto de meios que obturam e o impedem de poder enunciar um outro modo de existência que não aquele já determinado. “Ele terá de secretar sem parar mecanismos de defesa, de denegação, de recalque, phantasias de grupo, mitos, dogmas etc.” (GUATTARI, 1985: 94). E isso implicará, em algum grau, a sujeição sintomática ao seu modo de funcionamento e como destino a mortificação do próprio grupo. Foi assim na Alemanha, assinala Guattari: “assim, as massas alemãs, na época do nazismo, viveram sob o domínio de um fantasma de fim de mundo associado a uma mítica redenção da humanidade” (2019: 128-29). Então vemos que o problema do fascismo enquanto polo de investimento de desejo não se liga a sujeitos específicos, mas os toma, especialmente no seio dos grupos. Isso significa, para além de qualquer figura de grupo, por exemplo Hitler, que há toda uma micropolítica fascista atuante em todos os espaços de relações sociais, em todo campo social, e que concerne ao nosso tempo agora, não sendo aquilo que ficou no passado.

Entre um regime totalitário e um fascista, o que está em jogo é o modo como o investimento libidinal opera. É que uma segunda distinção, agora entre um regime e outro, se faz necessária, mesmo que os métodos repressivos, as torturas etc., sejam semelhantes. Mesmo que dele prescindia, todo perigo aumenta quando a maquinaria fascista se apropria do Estado, pois que nesse momento estaremos mais perto do nazismo do que possamos imaginar. A esse respeito, a passagem do regime fascista a um totalitário ou mesmo a uma democracia burguesa se dá devido ao fato de que o fascismo desperta um desejo demasiadamente poderoso nas massas, um desejo de destruição que ameaça a própria existência das democracias – e no limite do capitalismo. Isso era claro em relação a Hitler e Mussolini: “de fato, o que estava, na ocasião, em questão, era a *seleção* de um bom modelo. A fórmula fascista ia de mal a pior. Tornara-se necessário eliminá-la e encontrar uma melhor” (GUATTARI, 1985: 183).

Paul Virilio já havia dito – e Deleuze e Guattari (2012) retomam esse ponto muito bem – que o fascismo não é um Estado totalitário, mas sim suicidário. Não é mais o Estado que se apropria da máquina de guerra e faz funcionar todo tipo de violência em proveito de seu poder total, mas a própria máquina de guerra fascista que se apropria do Estado e faz passar através dele a guerra absoluta que resultará, no limite, no suicídio do próprio Estado. O fascismo surfa em uma linha de fuga suicidária; ele é, com efeito, uma máquina mortífera. “É que, diferentemente do Estado totalitário, que se esforça por colmatar todas as linhas de fuga possíveis, o fascismo se constrói sobre uma linha de fuga intensa, que ele transforma em linha de destruição e abolição puras” (DELEUZE; GUATTARI, 2012: 123). O telegrama 71 enviado por Hitler quando a Alemanha está prestes a perder

a guerra é taxativo: se a guerra está perdida, que pereça a nação. O homenzinho de mãos trêmulas, diz Foucault, “no fundo do seu bunker, corado por quarenta milhões de mortos, não pedia mais que duas coisas: que todo o resto fosse destruído acima dele e que lhe trouxessem, até ele arrebentar, doces de chocolate” (FOUCAULT, 2010a: 13). Hitler somará seus esforços aos esforços do inimigo para consumir a destruição do seu próprio povo. “Era já essa reversão da linha de fuga em linha de destruição que animava todos os focos moleculares e os fazia interagir numa máquina de guerra, em vez de ressoar num aparelho de Estado”; era, além do mais, “*uma máquina de guerra que não tinha mais objeto a não ser a guerra*, e que aceitava abolir seus próprios correligionários antes do que deter a destruição” (DELEUZE e GUATTARI, 2012: 125).

Microfascismo tropical

Se Foucault entende que *O anti-Édipo* é uma ferramenta útil para uma vida não fascista, para combater a paixão pelo poder, isso que nos explora e nos domina – a advertência é direta: não caiam apaixonados pelo poder –, temos que ver aí os perigos que estavam em jogo desde o final do século XX em escala planetária. Além do mais, se o problema é antes relacionado ao modo como oscilamos ora em um polo, ora noutro, isso não quer dizer necessariamente que se trate, como dissemos, de sujeitos – o eu que oscila. É antes um problema político-social: o campo social pode oscilar em um polo ou no outro.

Como afirma Guattari (2019), o problema do fascismo não é algo que ficou na história, acidentes há muito superados, senão o que continua a habitar nossos universos de virtualidade. Ele é, com efeito, uma realidade possível de ser atualizada, a depender do modo como o desejo investirá o campo social. Sendo assim, a história jamais nos garantirá que tenhamos cruzado definitivamente os limiares progressistas que nos distanciariam para sempre desses supostos acidentes, como se se tratasse de um erro de trajetória. E no que concerne à nossa realidade, temos que concordar com a análise feita em 1992, no ano de sua morte: “um microfascismo, sob distintas formas, prolifera nos poros de nossas sociedades, e se manifesta através do racismo, a xenofobia, o ressurgimento dos fundamentalismos religiosos, do militarismo e da opressão das mulheres” (GUATTARI, 2019: 131).

No ponto que nos interessa, tomando as indicações que nos acompanham, trata-se de dizer que há uma inflexão em curso da atualidade brasileira em que um assombro tropical parece ter colonizado todo plano de imanência sob o qual nos complicamos – dobra de dobra. Por isso, colocar o problema do fascismo nos é útil para além da qualificação de alguém, um grupo ou um partido; ele nos serve para diagnosticar essa força que tem se alastrado de modo imperceptível e que não está presente neste ou naquele, mas entre este e aquele. E se há referência a alguém, um grupo ou partido, é somente na medida em os tomamos como sintomas desse assombro, independentemente do modo como se configuram as diferenças no plano do interesse.

O fascismo continua sendo um feixe, mas, ao contrário do modo como anteriormente se manifestava, através de uma forma bem definida, isto é, as varas de lictor que se agrupavam ao machado, ele é, em sua modulação atual, uma espécie de feixe assombroso que não mais se agrupa em torno de uma unidade, mas se propaga; uma força de propagação que penetra onde ninguém poderia imaginar, tal como um vírus – ou uma bactéria.

Em um texto publicado em 1935 por Oswald de Andrade chamado *A retirada dos dez mil*, ele fará uma crítica ao movimento integralista brasileiro. Sarcástico

como ninguém, ele se dirige ao Sr. Plínio Salgado, o grande fascista tropical de até então, que havia convocado um desfile de dez mil atletas integralistas para o dia 16 de junho de 1935, mas que, ao final, precisou ser cancelado.

À medida em que a crítica é tecida, a ironia ao integralista aumenta. Plínio, um nacionalista ferrenho, queria tomar o poder do Estado e enfrentar as Forças Armadas, mas de um modo esquisito; ele dizia contar com um exército de dez mil atletas em São Paulo, e, segundo Oswald, a aritmética integralista anunciava 400.000 fardas assombradas pela cínica ingenuidade. “Podendo concentrar 10.000 camisas-verdes em São Paulo, restaria a Plínio Boliche achar 390.000 nos outros Estados ou cerca de 20.000 por Estado. Caudaloso movimento espírita!” (ANDRADE, 2021: 637). Mas a questão é que Plínio contava não com a força do seu exército de camisas-verdes; ele esperava que o poderio estrangeiro o acudisse.

Na sequência, Oswald simula o que seria a fala de Plínio sobre a tomada de poder pelos integralistas e a ajuda estrangeira: “Já entraram na conspirata o fascismo italiano e o fascismo alemão por quem sinto imensa ternura. Estou também namorando o imperialismo nipônico. E mais, já possuo pontes na direção dos banqueiros ingleses e americanos!!” (ANDRADE, 2021: 638). Irônico, o antropófago quer revelar aos seus leitores que a força nacionalista do integralismo é na verdade uma fraqueza inconfessa, e Plínio, àquela altura, não podia contar nem mesmo com o Exército nacional, o maior depenador de galinha-verde que se conhecia. A ironia consistia, além disso, em mostrar que ao insuflar os integralistas com a força fascista estrangeira que viria ao seu socorro, ele se esquecia que, se aqui aportassem, a primeira coisa que fariam seria devorar o próprio Plínio e seus camisas-verdes. Oswald arremata com uma pergunta, não menos irônica, referindo-se ao consulado italiano no Brasil: será que os camisas-pretas do consulado italiano defenderiam a causa nacional do que eles consideram uma nova Etiópia?

Se bem que era provável que os alemães e italianos temessem o integralismo, pois dada a sua degeneração sífilítica, poderiam contaminar o verdadeiro espírito fascista. É que o Sigma (Σ) do integralismo e orgulho do seu chefe era nada mais, nada menos, que o símbolo médico da sífilis. É este o diagnóstico sarcástico que faz o antropófago, ao colocar a força fascista do integralismo como uma força de degeneração sífilítica. “O embotamento que produz a demagogia microbiana do Sigma não deixa ver claro, as contradições sujas do chefe que o trai” (ANDRADE, 2021: 640). Mas o interessante é que a sífilis data do final do século XV, com o início das grandes navegações no período do capitalismo expansionista. E vemos então, sem sermos forçosos, que ela surge com o projeto de colonização. Mais além, que o germe do fascismo está presente desde que as caravelas aqui aportaram.

O fascismo tropical em Oswald de Andrade ganha o tom microbiano – a sífilis. Com isso, inaugura-se uma perspectiva do fascismo que passa pelo plano microscópico, operando, portanto, em uma dimensão imperceptível. Ele pode manter-se latente por muito tempo e manifestar-se através de sintomas, e é quando os sintomas aparecem, a única manifestação visível da infecção, que se poderá inferir que ali há algo de estranho acontecendo, algo perigoso e temível. Por exemplo, os camisas-verdes do integralismo eram o sintoma do fascismo sífilítico, mas até a sua manifestação o contágio se dava de modo silencioso.

Não só as infecções microbianas ameaçam a nossa existência. Os vírus também. Uma bactéria não é um vírus, certamente: bactérias são seres vivos – embora haja cientistas que não os consideram seres vivos –, os vírus não. Nem

toda bactéria causa infecção como os vírus; e os vírus, diferentemente das bactérias, precisam de um hospedeiro: ao se instalar nas células, ganham vida, reprogramando-as para a sua reprodução, até o momento em que serão liberados na forma de partículas infecciosas. Além do mais, a mutação do vírus é tamanha que torna difícil encontrar meios para combatê-lo.

Na década de 1930, o Integralismo era essa força fascista sífilítica, mas não podemos insistir que ele é o mesmo hoje em dia. Na verdade, para a sífilis a penicilina foi o antídoto. Agora, o problema do fascismo é outro; ele não é mais microbiano, mas viral e pandêmico, marcando uma distinção entre uma forma e outra de fascismo, uma força e outra de contágio e propagação. É isso que está sendo colocado, quase um século depois, em relação à realidade brasileira. Há uma modulação do fascismo brasileiro, onde o tempo entre o contágio, a manifestação dos sintomas e o perecimento é muito mais curto e insidioso. Oswald foi capaz de escrever com sarcasmo e ironia sobre o Integralismo porque a força profascista naquele momento não havia reunido as condições para contaminar e se apropriar do aparelho de Estado. No estado em que nos encontramos atualmente, o enunciado carrega muito mais o temor que a zombaria, pois que a força viral do fascismo penetra e se apropria cada vez mais do aparelho de Estado, e os perigos que nos cercam são cada vez maiores.

Em um importante texto chamado *Epidemiologia política*, publicado durante o período em que fomos surpreendidos com a chegada da covid-19, e que mudou radicalmente os modos de organização da vida em sociedade, Danichi Mizoguchi e Eduardo Passos fazem uma análise do fascismo tropical tendo como mote o vírus, este não mais circunscrito somente ao campo da biologia. O problema colocado ganha contornos políticos: o vírus da covid-19 recolocou a nossa relação com a morte não mais como um acaso, mas, tal como havia acontecido com a experiência de guerra narrada por Freud (2020), como um acontecimento incontornável. É evidente, por outro lado, que nos regimes coloniais a morte sempre esteve presente, não como um acaso; e no caso brasileiro, passou a significar um perigo ainda maior, pois a força mortífera do vírus chegava através de quem menos esperávamos, e não mais somente do Estado ou da polícia.

Juntamente à chegada do vírus da covid-19 que tanto nos preocupou devido a sua letalidade, o cenário pandêmico brasileiro é marcado tragicamente também pela pandemia do fascismo. Resgatando a etimologia grega de epidemia, formada por dois termos: *epi* (sobre ou acima de), e *demos* (povo), Mizoguchi e Passos mostram como o uso dessa palavra quer nos dizer, sobretudo, que algo se coloca sobre ou acima do povo, não sendo uma ocorrência exclusiva da biologia. “Brasil acima de tudo, Deus acima de todos”, foi o lema da campanha eleitoral de Bolsonaro nas eleições de 2018; um signo de advertência de que algo também estava sendo colocado sobre ou acima do povo: uma epidemiologia política que não tem outro nome a não ser fascismo. O sentido infectológico e o sentido político da epidemia se sintonizam de tal modo que se pôde assistir “o contágio biológico da doença e da morte espalhando-se em um governo não menos mortífero – um governo que, mais do que isso, ecoando todos os lemas fascistas, é apaixonado pela morte” (MIZOGUCHI; PASSOS, 2021: 84).

Não foi nenhuma surpresa o fato de que o governo se posicionou contra as medidas restritivas do começo ao fim e se esforçou ao máximo para impedir o início da vacinação. Apaixonado pela morte – pois é assim que a força fascista se manifesta –, o que sempre esteve em questão era a união dos esforços de destruição à força de destruição do inimigo, acelerando ao máximo o contágio viral e a consumação da vida. E se houve espanto até dos mais entusiastas do governo foi

porque a força mortífera do fascismo que antes se restringia às minorias e às existências dissidentes, especialmente a população negra, indígena, LGBTQIA+, e a esquerda, agora se alastrava de modo irrestrito.

O efeito operado por essa máquina que soma seus esforços mortíferos ao do vírus ele mesmo mortífero é o de produzir um outro modo de subjetivação política do desejo. Para além da morte iminente, nos vemos mergulhados em afetos tristes, em que a perspectiva de futuro desmorona e as saídas permanecem suspensas.

Precisamos levar a sério o que disse Foucault na última aula do curso *Em defesa da sociedade*, ministrado no Collège de France entre 1975 e 1976: a guerra e o racismo operam na biopolítica de modo que, para fazer viver, será preciso fazer morrer. A biopolítica está condicionada a uma política de morte, de tal modo que “a morte do outro, a morte da raça ruim, da raça inferior (ou do degenerado, ou do anormal), é o que vai deixar a vida em geral mais sadia; mais sadia e mais pura”. E sendo assim, “a função assassina do Estado só pode ser assegurada, desde que o Estado funcione no modo do biopoder, pelo racismo” (FOUCAULT, 2010b: 215).

No limite, a pureza de uma raça que sustenta a guerra total contra o inimigo funciona, no fascismo, de modo que não há outro objetivo a não ser a sua destruição, e a operação, como se mostrou na experiência nazista, foi que a força de destruição total do outro fez com que esse outro mobilizasse também forças para destruir aquele que se colocava como seu inimigo. Nesse sentido, o liame entre forças a princípio antagônicas é precisamente a força de separação e destruição própria do racismo enquanto tecnologia. Por um lado, a disjunção operada pela raça, e de outro, a junção operada pela guerra. Portanto, o que os liga é o que os separa, e o que os separa, é o que os liga. É por isso que Foucault dirá: “em consequência, não é simplesmente a destruição das outras raças que é o objetivo do regime nazista. A destruição das outras raças é uma das faces do projeto, sendo a outra face expor sua própria raça ao perigo absoluto e universal da morte” (FOUCAULT, 2010b: 218). É necessário a guerra a esse outro, sempre tomado como inimigo e ameaça direta à minha existência, para que o biopoder se exerça e o capitalismo se sustente. Nesse caso, que o fascismo reapareça de tempos em tempos recalibrado; e que se faça, paradoxalmente, o combate a essa máquina de guerra que surge do funcionamento da própria biopolítica e que ameaça a destruição total da vida.

Considerações finais

Retomando nosso problema inicial: o racismo, a xenofobia, a misoginia, a transfobia etc., poderiam ser entendidos como variações do fascismo? Queremos sustentar que, mais do que manifestações ou variações do fascismo, há um modo de funcionamento próprio do fascismo que faz operar no seu interior cada um desses elementos. No caso do racismo e de nossa realidade brasileira, vemos bem como toda política fascista depende da lógica racista, e que este é um problema inclusive para as democracias. Nesse sentido, buscamos escapar, no plano político e conceitual, da oposição que joga com o binarismo específico: democracia *versus* fascismo.

Além do mais, em se tratando de investimento de desejo que ora investe um polo específico, ora outro, o problema micropolítico do fascismo escapa de toda ordem representativa e individual. Poderíamos dizer que ele é o encantado de que fala Simas (2022): um encorpado que nem corpo é, mas que só corpo tem, e que

tem o poder de alterar o corpo, transformar a experiência no caminho não da negação da mortandade e afirmação do existir, mas da afirmação da mortandade e da negação do existir. Nesse sentido, é o próprio campo (ou corpo) social que investe e é investido, no contemporâneo, pelo fascismo; ou, para utilizarmos as palavras de Mbembe (2020), pela “política da inimizade”, de modo que isso ganha uma importância e um lugar constitutivo do sujeito.

Se podemos dizer que há oscilação entre um polo esquivo-revolucionário e outro paranoico-fascistizante no que concerne à realidade brasileira, essa oscilação é mais forte neste último polo, dada as condições da ascensão e proliferação do ódio e de uma política de morte, especialmente depois do golpe institucional sofrido por Dilma Rousseff, da prisão política de Lula, do assassinato de Marielle Franco e Anderson Gomes, da vitória nas urnas de Jair Bolsonaro, da escalada do genocídio das populações minorizadas e de uma pandemia não só da covid-19, mas uma epidemia política de um governo apaixonado pela morte.

Sendo o problema da ordem do investimento de desejo em um plano micro-político, a montagem das estratégias de enfrentamento nos exige uma sofisticação maior, pois não basta somente localizar o ponto de irradiação do fascismo – o Estado ou seus representantes, um determinado grupo ou partido político. E nem mesmo a vitória de um pleito eleitoral é garantia do recuo das forças de destruição da vida.

Recebido em 29 de maio de 2023.
Aprovado em 28 de agosto de 2023.

Referências

- ANDRADE, Oswald de. *Obra Incompleta*. 1. ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2021.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *O Anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia*. 2. ed. São Paulo: Editora 34, 2011.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia 2*, vol. 3. 2. ed. São Paulo: Editora 34, 2012.
- FOUCAULT, Michel. *Em defesa da sociedade: curso no Collège de France (1975-1976)*. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010b.
- FOUCAULT, Michel. “Prefácio (Anti-Édipo)”. In: FOUCAULT, Michel. *Ditos e Escritos*. Vol. VI. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013. pp. 103-106.

FOUCAULT, Michel. *Os anormais: curso no Collège de France (1974-1975)*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010a.

GUATTARI, Félix. *Revolução molecular: pulsações políticas do desejo*. São Paulo: Brasiliense, 1985.

GUATTARI, Félix. *Plan sobre el planeta: capitalismo mundial integrado y revoluciones moleculares*. 1. ed. Buenos Aires: Tinta Limón y Traficantes de Sueños, 2019.

MBEMBE, Achille. *Políticas da inimizade*. São Paulo: n-1 edições, 2020.

MIZOGUCHI, Danichi; PASSOS, Eduardo. “Epidemiologia Política”. In: PELBART, P. P.; FERNANDES, R. M. (coord.). *Pandemia crítica outono 2020*. São Paulo: Edições SESC; n-1 Edições, 2021. pp. 82-91.

MUSSOLINI, Benito. “A doutrina do fascismo”. In: MUSSOLINI, Benito; TRÓTSKI, Leon. *Fascismo: o que é e como combatê-lo*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2019. pp. 13-51.

PASOLINI, Pier Paolo. *Escritos corsários*. 1. ed. São Paulo: Editora 34, 2020.

SIMAS, Luiz Antonio. *Umbandas: uma história do Brasil*. 5. Ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2022.

SCHREBER, Daniel Paul. *Memória de um doente dos nervos*. 1. ed. São Paulo: Todavia, 2021.

SCHUBACK, Márcia. *O fascismo da ambiguidade: um ensaio conceitual*. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2021.

FREUD, Sigmund. *Cultura, sociedade, religião: O mal-estar na cultura e outros escritos*. 1. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2020.

Um feitiço sem farofa e sem vela¹: a insegurança alimentar como analisadora da clínica psicossocial

Chenya Valença Coutinho²
Michele de Freitas Faria de Vasconcelos³
Universidade Federal de Sergipe

Ana Karenina de Melo Arraes Amorim⁴
Universidade Federal do Rio Grande do Norte

Resumo: Este recorte de pesquisa convida a ouvir ecos do oco da fome, entendendo-a como questão urgente de saúde mental, agravada na pandemia da COVID-19. Ao costurar dados de gestão da Rede de Atenção Psicossocial do município de Aracaju (SE), trechos de músicas e memórias do chão dos serviços, cultivamos um modo de ver e de intervir, realizando uma escrita como arte de (re)existência, perguntamos: pode-se produzir saúde mental coletiva sem olhar no olho da fome? Que encantarias na clínica psicossocial podem desencaminhar as fomes de alimento e de expansão da vida?

Palavras-chave: saúde mental; pandemia; clínica; políticas públicas; fome.

¹ Livremente inspirado na música *Feitiço da Vila*. Composição: Noel Rosa e Vadico. Intérprete: Martinho da Vila.

² Mestre em Psicologia (UFS), Especialista em Saúde Mental e Atenção Psicossocial pela Escola Nacional de Saúde Pública Sérgio Arouca - ENSP/Fiocruz. Enfermeira (UFS). Gestora da Secretaria Municipal de Aracaju-Sergipe. Foi, por mais de quatro anos, especificamente, gestora da Rede de Atenção Psicossocial.

³ Professora Adjunta do Departamento de Psicologia e dos Programas de Pós-Graduação em Psicologia e em Educação da UFS. Pesquisadora formada com o processo de formação da Rede de Atenção Psicossocial de Aracaju. Nela atuou como psicóloga, gestora, 'escutadeira'. Atua hoje na interface ensino-serviço.

⁴ Professora Associada do Departamento de Psicologia e do Programa de Pós-graduação em Psicologia da UFRN. Coordenadora do Grupo de Estudos em Política, Produção de Subjetividade e Práticas de Resistência (Gentileza/GPPR/UFRN). Membro da Associação Brasileira de Saúde Mental (ABRASME).

A spell without farofa and without a candle: food insecurity in the psychosocial clinic as a care analyzer

Abstract: This research cutout invites us to listen to echoes of the hollow of hunger, understanding it as an urgent issue of mental health, aggravated by the COVID-19 pandemic. By sewing management data from the Psychosocial Care Network in the city of Aracaju (SE), excerpts from songs and memories from the services, we cultivated a way of seeing and intervening, writing as care, as art of (re) existence, we ask: can collective mental health be produced without looking into the eye of hunger? What enchantments in the psychosocial clinic can divert hunger for food and expansion of life?

Keywords: mental health; pandemic; clinic; public policies; hunger

Un hechizo sin farofa y sin vela: la inseguridad alimentaria como analizador del cuidado en la clínica psicosocial

Resumen: Esta parte de la investigación nos invita a escuchar los ecos del hueco del hambre, entendiéndolo como un problema urgente de salud mental, agravado por la pandemia COVID-19. Tejiendo datos de gestión de la Red de Atención Psicosocial en el municipio de Aracaju (SE), extractos de cantos y memorias del servicio, cultivamos una forma de ver e intervenir, escribiendo como cuidar, como arte de (re)existencia, preguntamos: ¿se puede producir salud mental colectiva sin mirar al ojo del hambre? ¿Qué encantamientos en la clínica psicosocial pueden desviar la ingesta de alimentos y la expansión de la vida?

Palabras claves: salud mental; pandemia; clínica; política; hambre.

A fome, o vírus, o neoliberalismo boçal: mil tragédias por aí⁵

No decorrer da tessitura desta escrita mandingueira, vivemos a experiência pandêmica da COVID-19 em seus diversos estágios e inúmeros desafios: desde a sua chegada em 2020, com as divergências entre níveis de governo sobre as condutas para controle da infecção; em 2021, vivemos um ápice no número de óbitos relacionados a sintomas respiratórios, o início da vacinação em massa da população brasileira e a chegada de novas variantes do SARS-Cov-2. Tudo isso e um pouco mais de *fake news* veiculadas em redes sociais com toda sorte de ataques aos saberes e práticas da saúde coletiva, de precarização e subfinanciamento das políticas públicas e de desvalorização da história, da força e da grandeza do Sistema Único de Saúde (SUS) brasileiro; chegado 2022, já se anunciava um estágio de “controle”, especialmente, em decorrência do avanço da vacinação da população brasileira, dando espaço para descobertas dos efeitos de médio prazo da infecção, denominados de pós-covid ou ainda covid longa. Certamente, sem o SUS, sem atendimento público universal de qualidade e sem cobertura de vacinação em massa em detrimento dos estratagemas e boicotes do governo federal, o assombroso número de óbitos decorrentes da COVID-19 ou de seus efeitos indiretos seriam muito maiores - a estratégia suicidária de Estado teria tido êxito ainda maior.

Além dos fatores óbvios articulados diretamente ao cuidado em saúde, outros tantos fatores que somaram a esse tempo histórico, como: mudanças radicais no âmbito trabalhista, com ampliação do trabalho remoto, desemprego massivo, perda de direitos trabalhistas e uberização dos serviços (VASCONCELOS, 2021). Essas desregulamentações legitimam-se a partir de uma narrativa de modernização nas relações trabalhistas, que, obedecendo uma cartilha neoliberal, ‘permitiria’ ao trabalhador negociar diretamente com o empregador. Como consequência de rezarmos essa cartilha, assistimos, assombradas, a precarização dos vínculos trabalhistas, anulando direitos resguardados até então: “tal precarização somada a uma suposta autonomia deixa as subjetividades mais traumatizadas e impossibilitadas de agir. É quando elas se tornam mais vulneráveis ao abuso, na ilusão de que esta lhes trará de volta um contorno e um lugar” (ROLNIK, 2018: 87), uma ilusão feiteiceira. Com o avanço da agenda neoliberal, somam-se ao cenário pandêmico, as consequências do avanço inflacionário, o fim da política de valorização do salário-mínimo, com redução da renda e do poder de compra da população, bem como a ampliação nas dificuldades de acesso à educação e assistência social. Esse somatório de forças nocivas afeta mais fortemente mulheres e crianças - em especial as negras - diretamente impactadas pelo crescimento das desigualdades e da pobreza (CAMPELO e BORTOLETTO, 2022).

Diante dos olhos, desenhava-se uma crise, que reverbera não só no campo da saúde pública, mas nos campos sociais, econômicos, culturais, subjetivos. Essa crise, portanto, é civilizatória, é o próprio modo de governo instaurado pelo neoliberalismo, no seu projeto mais avançado de dominação e controle da civilização

⁵ Livremente inspirado na música *É*. Composição: Gilberto Gil. Intérprete: Gilberto Gil.

(COMITÊ INVISÍVEL, 2016). A crise não nasce no cenário pandêmico, ela tem sua emergência nas promessas feitas por um ideário de modernidade que, em nome de um suposto progresso econômico, científico e tecnológico, provocam diversos desequilíbrios aos sistemas naturais, acarretando consequências imprevistas ao planeta, à sociedade, ao corpo e ainda ao modo de vida hegemônico (PORTO, ROCHA e FASANELLO, 2021). Nos discursos neoliberais - que enfeitam os modos de vida em um “sistema feiticeiro [capitalístico] sem feiticeiros” (STENGERS *apud* SZTUTMAN, 2018: 339) - a crise se desenha como “destruição criadora” entre o obsoleto e o moderno, ao mesmo tempo que se desenha como método político de gestão das populações (COMITÊ INVISÍVEL, 2016).

“O sofrimento psíquico não só é produzido, como também gerido pelo neoliberalismo” (SAFATLE, JÚNIOR e DUNKER, 2021: 3). Nesse cenário de recrudescimento e de exasperação das desigualdades sociais e de sucateamento e retrocesso das políticas sociais, uma memória-eco parecia desejar guiar essa escrita, uma imagem nos olhava de frente, como que caçando um jeito de afetar/mobilizar nossos corpos paralisados identificados como cidadãs, trabalhadoras e pesquisadoras do campo da saúde mental coletiva. Em um Centro de Atenção Psicossocial (CAPS) infantil, na Rede de Atenção Psicossocial (RAPS) de Aracaju (SE), uma criança, que estava há um tempo apresentando melhora em acolhimento noturno, quando retornava para casa, a crise voltava a agudizar. Ao investigar as possíveis causas da oscilação do quadro de crise, uma das profissionais buscou ouvir um pouco mais sobre a rotina familiar de cuidado à criança. Descobriu que o tratamento medicamentoso era descontinuado em casa devido aos efeitos adversos que a criança sentia quando tomava a medicação sem comer: “*só dou o remédio a ela quando tenho comida para dar. Quando não tenho, acho melhor não dar o remédio porque a bichinha passa mal*”, disse a mãe. Sem ar, nos espantávamos: nesses tempos - no mesmo momento em que alguns CAPS distribuem senhas para que usuários só tenham acesso às “quentinhas” de almoço e lanche nos dias e horários indicados, e somente se vierem nesses horários - nossos usuários estão comendo? Comendo o quê? Em que condições?

Ouvimos e guardamos a história dessa menina por meses, refletindo várias vezes sobre vozes perguntas que ruminavam em nós: como pensar o cuidado em saúde mental quando se tem fome? O sofrimento mental seria um dos efeitos da fome? Seria efeito de uma tessitura social que criminaliza a pobreza de múltiplos modos, também por meio da articulação entre pobreza e doença mental, da classificação pessoa (pobre) com transtorno mental? Pode o cuidado em saúde mental sobreviver à fome? Nesse cenário em que muitos brasileiros e brasileiras morrem não só de COVID, mas dos males da falta de dignidade, de condições mínimas de sobrevivência, de fome, como se produzir um cuidado em saúde mental? Pode-se produzir um cuidado em saúde mental que se furte a olhar no olho da fome, que se esquive de pensar como se desvencilhar do patrocínio do mercado neoliberal, este que se alimenta de nossa força vital, produz (des)cuidado em saúde mental dependente de remédios, patologizante com sua faceta farmacológica para a vida empreendedora feliz, desejando a matança de quem não tem como contribuir e seguir sorrindo? Afinal, temos fome de quê?

Oh mundo tão desigual, tudo é tão desigual⁶ ...ei, você, tem fome de quê?

Levando em consideração as informações divulgadas pelo IBGE (2021), através da pesquisa nacional de amostras por domicílio (PNAD), a taxa de ‘desocupação brasileira’ foi estimada em 14,7%. Em relação à faixa etária da população classificada na referida taxa, os dois grupos com quantitativo superior de desocupação foram o grupo de pessoas de 25 a 39 anos, com 34,6% de incidência, e o grupo de 18 a 24 anos, com 29,0% de incidência. A pesquisa ainda ressalta que a taxa de desocupação nas regiões Norte e Nordeste apresentou grande aumento estatístico, enquanto as demais regiões mantiveram a estabilidade. Em Sergipe, o levantamento mostrou que aproximadamente 226 mil pessoas estão ‘desocupadas’, correspondendo a um aumento de 19,6% no período supracitado. Inferimos aqui que, sem trabalho formal – o que se entende por ocupação - e renda, as vulnerabilidades ganham espaço, abrem-se as portas dos lares para a insegurança alimentar - fazendo ecoar as dores de quem grita para silenciar o oco das ausências (na barriga e na vida). No Brasil de 2022, mais de 33 milhões de pessoas passavam fome e mais de 125 milhões conviviam com algum grau de insegurança alimentar (REDE PESSAN, 2022).

A fome saltou à frente nos ajudando a olhar: por aqui pelos trópicos, a face *tanathos* do biopoder nunca foi efeito colateral. Aqui na periferia da América, a vida é capital por excelência e o poder sobre a vida sempre foi poder de morte, matança, expropriação, desconexão. A geopolítica da fome é exacerbada em países marcados pela exploração e dominação de mercados externos. Assim, no Brasil a fome se concentra em pessoas que desde a mais tenra idade vivem a incerteza de sobreviver (FREITAS, 2003).

Segundo pesquisa realizada pela Fiocruz Brasília sobre o impacto social da Covid-19 no Brasil (MATTA, et al. 2021), os marcadores sociais de diferença (entendida aqui como naturalização de uma desigualdade maquinada e reificada: raça/cor, classe social, sexualidade, gênero), associados à dinâmica econômica e a características territoriais, traçam um panorama das populações mais afetadas pela pandemia. Destacam-se alguns indicadores como moradia, acesso à água tratada e saneamento básico, situação de alimentação individual/familiar e nível de segurança financeira, que apresentam relação inversamente proporcional, tanto com a exposição e quanto com a susceptibilidade à COVID-19. Pode-se afirmar, portanto, que apesar da variação dos indicadores citados incidirem na população em geral, é na população já em situação de maior vulnerabilidade social, que se observa a maior possibilidade de agravamento dos quadros de COVID-19, com consequências de formas mais severas, sejam imediatas e diretas, sejam tardias ou indiretas. Ao cenário de uma população já em grave situação de vulnerabilidade e indignidade de vida, com desafios constantes de acesso às políticas públicas e direitos, sobrepõe-se dificuldade maior das pessoas diagnosticadas com transtornos mentais (e o diagnóstico é mais um marcador social da diferença/desigualdade).

No bojo da inquietude com o contexto epidemiológico, político e econômico do país, urgiam articulações para contornar e desencantar o medo, o desespero e a sensação de desamparo. Desde o lugar de gestão e atenção em saúde mental, fabular outras formas de atuação em um momento de guerra (ao vírus, ao fascismo, ao desmonte das políticas públicas, à fome), o desafio mandingueiro posto

⁶ A novidade. Composição: Bi Ribeiro, Gilberto Gil, Herbert Viana, João Barone. Interpretação: Gilberto Gil.

“consistia em pensar aquém ou além da própria guerra, recusando o tabuleiro que ela nos impõe” (PELBART, 2019: 20). Assim, em meio à pandemia, a gestão da RAPS realizou uma pesquisa delirante - buscando encantarias por dentro da “máquina pública”, na fresta, uma luz para fazer brotar outros possíveis - havia de se (re)conhecer e criar pontos de convergência dos sujeitos que utilizam os serviços CAPS.

Deu-se, então, uma pesquisa formulada e tocada pela Secretaria Municipal de Saúde de Aracaju, mais especificamente pela RAPS, provocada a partir da necessidade de dados que fundamentassem a tomada de decisão da gestão da rede para realização de ações visando o protagonismo dos usuários/as, com enfoque em ações de geração de renda e reinserção social. Para tal, foi produzido um questionário para realização de entrevistas guiadas, que aconteceram durante o período compreendido entre 17 de maio e 30 de julho de 2021. As entrevistas foram realizadas por profissionais de alguns serviços da RAPS e por discentes da Residência multiprofissional em Saúde Mental da Universidade Federal de Sergipe, com perguntas inspiradas em pesquisa do IBGE (2018). Foram entrevistados 558 usuários/as dos CAPS para o público adulto e 53 familiares dos CAPS que atendem ao público infanto-juvenil, totalizando 611 formulários respondidos por usuários e familiares. Os/as participantes da pesquisa foram informados/as sobre o objetivo da pesquisa, sobre a voluntariedade e sigilo da participação, concordando em participar.

A pesquisa transpôs em números os pequenos assombros do cotidiano, produzindo “dados que são relançados às suas virtualidades, num tempo que se reinventa e se torna nova dobra do mundo” (FONSECA *et al.*, 2010: 182). Assombros-sintoma de encontrar cotidianamente corpos (en)cantos que, sem acesso ao mínimo, àquilo que seriam necessidades humanas básicas que condicionam a saúde, se desencantam, amarelam com uma fome total: fome de seguridade social, fome de arte, fome de renda, fome de educação, fome de alegrias, fome universal, fome de trabalho digno, fome de vitalidade. Numa cadeia de tantos elos de ausências, não há de se mapear tudo de que se tem fome. Cultivando uma atitude genealógica, resta se ater ao percurso dela, sua geografia, seus impactos nefastos que produzem o corpo-canto dessa escrita. Corpos que são excluídos da sociedade no sentido de garantia de direitos, excluídos porque para ter direitos têm o dever de performar a métrica capital, corpos entendidos como deficientes, faltosos, doentes, que passam a estar sob os controles públicos, objetificados, com pulsão de vida reduzida ao ditado pela cartilha neoliberal.

Ao questionar usuários/as dos CAPS adulto, “se nos últimos 3 meses, os alimentos acabaram antes que os moradores do domicílio tivessem dinheiro para comprar mais alimentos”, verificou-se que, em 49,64% dos domicílios, os alimentos acabaram antes que os moradores pudessem ter dinheiro para comprar mais comida; em 46,42%, tal situação não foi observada e 3,94% não informaram. Já familiares de crianças acompanhadas nos CAPS infantis, em 60,38% dos casos relativos a familiares e/ou responsáveis pelos/as usuários/as acompanhados/as nos CAPS infanto-juvenis, os alimentos acabaram antes de ser possível comprar mais. Assim, traduziu-se em números um canto de corpos em desencanto que não acessam alimentos e que passam fome, fazendo-se visível nos CAPS pesquisados; números que se situam na encruzilhada entre a fome que enlouquece e a loucura que traz consigo as inúmeras faltas e precariedades.

Josué de Castro (1984) questiona, ao passo que afirma, que a fome é um problema tão velho quanto a própria vida. Mas, seria a fome, assim como a morte, inerente à própria vida? Ou uma praga social forjada pelo próprio humano (que

come)? As mazelas da escassez de alimentos já não são novidade, contudo, continuam figurando no centro das disputas de narrativas como praga permanente na nossa sociedade. O ato de comer carrega consigo não só o suprir o corpo de calorias como uma necessidade vital, carrega junto uma gama de significados sociais e subjetivos (ALMEIDA *et al.*, 2020); o comer agencia sociabilidade, cultura, ancestralidade, pois o alimento chega à boca carregando a energia de quem o preparou, carrega o comer junto, celebrações, festas ou, o inverso, as ausências do próprio alimento e a violência da sociabilidade neoliberal onde se come tudo processado e enlatado sem rastro algum de conexões, com impactos subjetivos – o desencanto de uma vida que se come, come multiprocessados, enlatados, congelados. Apesar do discurso do “agro que é pop”, observa-se o alarmante aumento no número de famintos e obesos (devido a alimentos de baixa qualidade nutricional), uma vez que a produção no país não se destina a alimentar a população, mas alimenta o mercado internacional de *commodities*.

A renda escassa ou a sua ausência atrelada à falta de atividade remunerada, pode transformar sentidos, descritos por Maria do Carmo de Freitas (2003: 2667) como nervoso ou desgosto da vida, pois, derivando dessas ausências conjuga-se o verbo fome: “a fome está no horizonte como uma possibilidade que se encontra à frente, cuja projeção temporal não se esgota em uma refeição, mas persiste porque está dentro da sua biografia, por isso não omite a vivência”.

A fome no Brasil é uma produção histórica, com distintos significados, tanto em um contexto ampliado social, quanto na singularidade das pessoas atingidas (FREITAS, 2003). O comer e seus sentidos se desdobram, evidenciando que não estamos falando apenas do aprofundamento das desigualdades econômicas. Não podemos reduzir a análise da insegurança alimentar apenas à noção de precariedade de renda, mas, tatear as linhas para uma análise ampla de uma precariedade de vida, que se relaciona e faz dobra com vários tipos de desigualdades como raça, gênero, idade, etnia, classe, participação (CAMPELO e BORTOLETTO, 2022).

Ao questionar se ‘algum/a morador/a, de 18 anos ou mais de idade, alguma vez sentiu fome, mas não comeu porque não havia dinheiro para comprar comida’, 61,47% dos/as usuários/as dos CAPS Adulto informaram que não sentiram fome e não deixaram de comer por falta de dinheiro; já 31,72% dos/das entrevistados/das dos CAPS Adulto afirmaram ter sentido fome e não se alimentado, por falta de dinheiro para comprar alimentos nos últimos três meses. Quanto a familiares/responsáveis pelos/as usuários/as dos CAPS infanto-juvenis, ao serem questionados se ‘algum morador com menos de 18 anos, alguma vez sentiu fome, mas não comeu porque não havia dinheiro para comprar comida’, 54,72% dos familiares e/ou responsáveis dos usuários atendidos nos Caps infantil afirmaram que tal situação não ocorreu, embora relatem a falta de alimentação, devido à escassez de recursos financeiros. A taxa de familiares e/ou responsáveis que afirmaram sentir fome e não se alimentaram devido à falta de dinheiro foi de 45,28%. Diante desse dado, espanto! A COVID-19 agrava antigas problemáticas, reeditando-as e compondo velhas novas fotografias “do corpo, do lugar de angústia, das depressões, do luto, da dor, da força, da doença, do gozo pela vida tanto quanto pela morte, da fome, do racismo” (LIMA, 2021, s/p.).

Partindo da complexidade da fome e seus impactos imediatos, tardios, culturais e ambientais, em 2006, foi instituída a Lei 11.346/2006 de Segurança Alimentar e Nutricional, que conceitua a segurança alimentar como a garantia de direito de todos ao acesso regular e permanente a alimentos de qualidade, em quantidade suficiente, sem comprometer o acesso a outras necessidades essenci-

ais, tendo como práticas alimentares promotoras de saúde que respeitem a diversidade cultural e que sejam ambiental, cultural, econômica e socialmente sustentáveis. A pesquisa Olhar para Fome (REDE PESSAN, 2022) reforça que, para a fome desaparecer, é preciso fazer a renda brotar – em 67% dos domicílios com renda maior que um salário-mínimo por pessoa, o acesso a alimentos é pleno, configurando-se pessoas em situação de segurança alimentar. Na pesquisa realizada nos CAPS de Aracaju, ecoam de forma cruzada os dados sobre a faixa de renda mensal e recebimento de auxílio governamental ou não governamental, os dados de frequência sobre exercício de atividade remunerada formal ou informal e o impacto da situação socioeconômica sobre situação alimentar de usuários/as e familiares.

Assim, parece ser preciso dar nome e não apenas conceituar a fome (FURTUOSO e VIANA, 2021), fazer da experiência um caminho de resistência para conceitos teóricos, as teorias conformistas ou as produções colonialistas daqueles que comem, ecoando a voz de Carolina Maria de Jesus (2021/1960), ao afirmar que quem inventou a fome são os que comem, uma vez que o colonialismo/capitalismo inventam e geram a fome, pois lucram com ela. Reafirmando a assertiva da autora, pesquisas revelam o surgimento de um novo bilionário no mundo a cada 26 horas, enquanto a desigualdade contribui para a morte de uma pessoa a cada quatro segundos (OXFAM, 2022). Desde quando a pandemia foi declarada no Brasil, o país ganhou 40 novos bilionários, desses os 20 maiores têm mais riqueza (US\$ 121 bilhões) do que 128 milhões de brasileiros (60% da população) (OXFAM, 2022), que revela que “a desigualdade mata”. Os mais ricos poderiam, a título de ilustração, “pagar um benefício de R\$ 600,00 mensais por seis anos e meio para 40 milhões de famílias” (CAMPELO e BORTOLETTO, 2022: 108).

É possível inferir que a insegurança alimentar, a renda e a possibilidade de exercício de atividade remunerada foram impactadas diretamente pelas instabilidades econômicas e sociais derivadas da pandemia, mas há muito conhecidas e vividas pelo cada vez mais amplo segmento da população em vulnerabilidade, da qual usuários da rede de saúde mental fazem parte. A pandemia COVID-19 expõe a conjuntura dos corpos famintos e tem se firmado como a maior crise sobre a questão colonial e do proletariado do século XXI, descortinando a desigualdade e a exclusão que sugam o mundo arrastando os estragos coloniais, que construíram o “Brasil da fome, do desempregado/a, sem esperança, desesperado/a pelo assalariamento e outras explorações cotidianas do capitalismo subalterno, que criminaliza a educação, a ciência, o humano” (LIMA, 2021: s/n). “Seu” Mateus Aleluia, sopra doce em nossos ouvidos os que trazem na tez a história viva de quem “veio de outras terras, tratando das feridas trazidas de uma vida aflita, com traumas que nem Freud explica”⁷ para ousarmos afirmar que sofrimento mental tem cor, raça e gênero, que reduzir toda essa trama à doença é também dispositivo capital de individualização de questões fundantes do tecido social brasileiro: colonialismo, dominação, escravidão, família nuclear triangulada, fome. Sofrimento mental é geracional, é histórico, e está situado em corpos periféricos que passam invisibilizados, aparecendo apenas criminalizados, nas ruas, nas mídias. Temos fome de justiça social!

De acordo com dados da Organização Mundial de Saúde (2022), pessoas que estão expostas a circunstâncias desfavoráveis como pobreza, violência e desigualdade correm maior risco de sofrer transtornos mentais. Entre as várias repercus-

⁷ *Fogueira doce*. Composição e intérprete: Mateus Aleluia.

sões da pandemia COVID-19, está uma crise mundial de saúde mental. A precarização da vida que ela impôs alimentou o estresse a curto e longo prazo, prejudicando a saúde mental de milhões de pessoas.

Sabemos que a atenção à saúde mental na comunidade, como preconiza a RAPS brasileira, carece sistematicamente de fundos suficientes. Em média, os países dedicam menos de 2% dos seus recursos em saúde mental, sendo que mais de 70% desses recursos seguem sendo destinados aos hospitais psiquiátricos e quase a metade da população mundial vive em países em que há apenas um psiquiatra por cada 200 mil habitantes (OMS, 2022). O fato é que a maioria das pessoas que sofrem de transtornos mentais não recebe nenhum tratamento.

A orientação da OMS atualmente e que é fundamento da nossa lei de reforma psiquiátrica, 10.216/2001, aponta para a reorganização dos serviços de saúde mental com foco de investimentos na prestação de serviços de saúde mental na comunidade. “A atenção à saúde mental na comunidade é mais acessível e aceitável que a atenção institucional e oferece melhores resultados para as pessoas com transtornos mentais” (OMS, 2022: 8). O foco na atenção psicossocial, na saúde mental no território onde a vida se faz e se refaz, é direção inegociável para o enfrentamento desta política de morte e de fome, agravada mundialmente pela pandemia.

Gente quer comer, gente quer ser feliz, gente quer respirar o ar pelo nariz⁸

Ao mesmo tempo que nossas vidas são ração para o capital, que se alimenta e/ou se alivia, inclusive da morte de muitos de nós, de alguns corpos mais que outros, consumimos, mais do que bens, uma forma de vida, e mesmo quando nos referimos às pessoas em situação de maior vulnerabilidade social, “consumimos toneladas de subjetividade” (PELBART, 2003: 20). O capitalismo em sua versão contemporânea, é conexãoista.

O novo capitalismo em rede, que enaltece as conexões, a movência, a fluidez, produz novas formas de exploração e de exclusão, novas elites e novas misérias, e sobretudo uma nova angústia – a do desligamento [...]. A ameaça de ser desengatado – sabemos que a maioria se encontra nessa condição, de desplugamento efetivo da rede. [...] o problema se agrava quando o direito de acesso às [...] *redes de vida* num sentido amplo migra do âmbito social para o comercial. [...] O que se vê é a expropriação das redes de vida da maioria da população pelo capital. [...] Que possibilidades restam, nessa conjunção de plugagem global e exclusão maciça? (PELBART, 2003: 21-2)

Como viabilizar outras redes? Nesse cenário de um necrocapitalismo com força para reduzir os sujeitos à condição de zumbis, fazendo com que estes deixem de imaginar mundos, para consumir o mundo, um desvio coletivo dar-se-ia pela reapropriação desejanete, pela “reapropriação da força de criação e cooperação” (ROLNIK, 2018: 35). Para nós, como trabalhadoras e pesquisadoras da rede de saúde mental, essa pergunta nos arrasta até um mar de encantaria de uma vida que se pode e se faz em ato outra, bifurcando da feitiçaria do mercado de vidas neoliberais, uma vida sob a pele, sob a terra. A condição de zumbis sempre valeu para vítimas do feitiço do modelo asilar biomédico, basta ter pisado os pés uma vez num hospital psiquiátrico, num manicômio, para a inevitável constatação.

Mas persistindo com eles, andando ao seu lado na RAPS, é como se insinuasse uma vida de encruzilhada; entre a face e a vida zumbificada, brechas de uma

⁸ *Gente*. Composição e interpretação: Caetano Veloso.

vida e de redes outras: “há uma tendência crescente dos excluídos em usar a própria vida. Na sua precariedade de subsistência, como vetor de autovalorização. Seu único capital sendo sua vida, em seu estado extremo de sobrevivência e resistência” (PELBART, 2003: 22), suas vidas se fazem uma vida, vetor de existencialização. As mulheres e homens comuns em suas vidas ordinárias, dobram a miséria da vida capital. Suas vidas marcadas pelo manicômio e pela miséria são como pequenos reservatórios de vida inventiva. Se estamos todos confinados nesse tempo, agenciemo-nos a processos e práticas antimanicomiais, agenciemo-nos aos ensaios de vida dessa gente ordinária, ousando compor outras existências e propor outros pactos societários: “a luta pelo fim dos manicômios como componente de um projeto societário que se encontra em disputa e que visa à superação das opressões/exploração de classe, gênero, raça/etnia e da propriedade privada” (PASSOS; PEREIRA, 2017: 25).

No fio da navalha desse tempo, habitando os escombros das políticas públicas brasileiras, abrimos aqui espaço para uma nova política (subjativa), na tentativa de forçar um mínimo deslocamento das coisas. Olhar o tempo do cotidiano, da vida de gente ordinária, estar ao lado, permitindo-nos solidarizar e diferenciar, revertendo o feitiço capitalístico de individualização e culpabilização daqueles/as que não têm o mérito de viver da cartilha do capital, eis uma encantaria em meio à crise civilizatória instaurada na América Latina, aos retrocessos nas políticas públicas brasileiras, às crises cotidianas na RAPS nos territórios da capital do menor estado do Brasil. Olhar para tramas que esbocem outras possibilidades de mundo, outras economias afetivo-sociais e nos agenciar com outros saberes, práticas e modos de vida capazes de imaginar “uma nova racionalidade social, política, econômica e cultural indispensável para a transformação” (ACOSTA, 2016: 233).

Desesperadas, diante do contexto de arrefecimento da insegurança alimentar e da fome sentida/sofrida diariamente por usuários/as da RAPS de Aracaju em tempos de COVID-19, temos fome de multiplicidade, de invenção de uma política afetiva que não desvencilhe o pensamento do que estamos fazendo de nós (e de como estamos cuidando de nós) do que estamos fazendo do outro (cuidando do outro). Então, a invenção que perscrutamos para respirar não é monopólio da indústria, da mídia, do Estado ou da ciência em favor da monocultura da vida, mas se encontra nos rastros da invenção ordinária de uma vida que circula dentro da rede RAPS fazendo outras redes afetivas.

Essa escrita convida a abaixar-nos para ouvir os ecos de encontros/memórias/histórias da RAPS de Aracaju. Como uma simpatia que parece ajudar a cultivar uma conversão do olhar na escrita acadêmica, como sugere Rosa Fischer (2005), uma escrita como cuidado, uma escrita como arte de (re)existência. A fome que temos é de comida e de insistência na vida!

Nesses anos de inserção em RAPS, andamos cultivando um olhar junto com Simas e Ruffino (2020) quando estes afirmam: o contrário da vida não é a morte e sim o desencanto. Entende-se aqui “desencanto como uma política de produção de escassez e de mortandade, [o que] implica pensar no sofrimento destinado ao que concebemos como o humano, no deslocamento e na hierarquização dessa classificação entre os outros seres” (SIMAS; RUFFINO, 2020: 104). Poderíamos arriscar práticas de saúde mental que (re)encantem o mundo e, assim, se (re)encantem, rascunhando outros modos de se fazer humano e de entender cuidado, doença e saúde?

O contexto da COVID-19 traz junto consigo o imperativo de repensar os arranjos societários que façam vibrar novas formas possíveis de habitar os recantos

das cidades, os recantos dos serviços de saúde, en/cantos para uma vida pulsante que já não se restrinja a cantos. E que os CAPS possam ser ponto de uma trama que conduz nossa imaginação a viver na fresta da encantaria, capaz de transmutar a exclusão, a invisibilidade e escassez (de tanto, de muitos, em muitos recantos) “em presenças vibrantes, pujantes de vivacidade, alargadoras de gramáticas e mundos” (RUFINO, 2021: 284). Mais uma vez, encantar o pacto civilizatório proposto pelos movimentos antimanicomiais. Agora, a atualização do pacto, o fio do encanto é interseccional: trata-se de um pacto decolonial que reafirma que saúde é efeito de condições coletivas de existência e que por isso exige interferir diária e miudamente nas práticas de gestão da cidade, nas desigualdades sociais generalizadas, racializadas e classistas da estrutura capitalista. Assim, o encanto se dá pelo chão dos serviços de saúde mental, mas se espraia pelos cantos da cidade, ressoando microcosmos que ousam aquilombamentos e comunidades anticapitalistas, anticoloniais e antipatriarcais, na direção de outros mundos, outras saúdes, outras subjetividades.

No cenário biopolítico contemporâneo, há a transição para a sociedade de controle (DELEUZE, 1992) em que as estratégias de controle da vida incidem sobre certos corpos, sobre as vidas precárias matáveis, que são aquelas alvo das políticas sociais em decadência no Brasil dos últimos anos. Nesse cenário, é toda uma política que busca fazer viver toda e qualquer vida que está à míngua. O que se quer silenciar e matar ou deixar morrer à míngua? Foucault já nos disse que a sociedade procura enclausurar tudo aquilo que ela não quer ver de si mesma. Que espelho é este que queremos despedaçar? As pessoas que ocupam hoje a RAPS enunciam muitos dos nossos fracassos civilizatórios, atestando a tese de que a loucura é portadora da verdade (FOUCAULT, 1962). “Um grão de loucura e devaneio, quem sabe, é desta falta que padecem nossas almas mortas, famintas de encantamento e razão de viver” (COSTA, 1996: 8).

Como, então, produzir cuidado que seja caminho para o encantamento da vida, resistência à lógica manicomial e docilizante dos corpos, precarizante da vida? Como produzir uma clínica que desencaminhe a fome real e simbólica que nega a vida dos usuários cotidianamente, na RAPS e na cidade? Quais as diretrizes de uma clínica psicossocial que seja resistência a estas formas de controle da vida?

Arremates propositivos: que encantos na atenção psicossocial?

Vivendo em tempos em que os escombros parecem sufocar o que resta da fagulha do sonho democrático construído pelos antepassados, é preciso lembrar que “o tempo é rei, [...] lembrar que a rua é nós, tudo, tudo, tudo que nós tem é nós” (EMICIDA). É preciso seguir a viagem e destapar o céu, ainda que não vejamos o brilho do novo sol. É preciso alargar o lastro, alargar os passos, produzir comum entre heterogêneos, fabular povo, coletivizar e singularizar. Mbembe (2021: s/n), ao refletir sobre os tempos pandêmicos, afirma que é na possibilidade do encontro único e honrado com outros que um “em-comum depende também da possibilidade, sempre retomada, da partilha de condições de algo absolutamente intrínseco, isto é, incontrolável, incalculável, e, portanto, estimável”. Esse em-comum nos fala de voltar as bases dos tempos de luta (de ativismo, protagonismo e participação social), retomar a capacidade de produção de redes solidárias para enfrentamento dos desafios que nos atravessam.

Uma pesquisa-pista com a população de rua em uma capital nordestina indica experimentações numa imersão etnográfica produtora de caminhos de vinculação e escuta das pessoas a partir do cotidiano (AMORIM *et al.*, 2017). Ao, por exemplo, participarem da entrega de café da manhã numa praça da cidade, passavam na “linha de produção” da alimentação, linha capaz de construir confiança e vinculação, deixando as pessoas à vontade para falarem de suas vidas, seus projetos e suas vidas na fome. A escuta e a confiança gestadas desencaminharam alguns trajetos mortíferos que aquelas pessoas poderiam ter percorrido nos serviços públicos que, aparentemente, ofertavam cuidados. No circuito perverso de exclusão (por inclusão) a que estavam submetidas aquelas vidas “famintas” de pão e vida, a oferta de uma presença regular, interessada e atuante na mediação entre elas e as políticas públicas, muitas alternativas foram criadas à destinação comum a que aquelas vidas estavam condenadas (AMORIM *et al.*, 2017). Cada pão entregue, cada palavra trocada, a presença interessada afirmava as vidas, em desvios à homogeneização do cuidado universalizante, à institucionalização que, não raro, privava-as de liberdade de circulação na cidade, à omissão dos aparatos institucionais que deveriam ser garantidores de direitos. Assim, a pesquisa-intervenção fomentou encontros, produziu coletivos e espaços de singularização da vida, “intercedendo em favor da invenção da vida e da garantia dos direitos de todos os humanos, lá onde as potências e a dignidade pedem lembrança, lugar e passagem” (AMORIM *et al.*, 2017: 209)

Outra pista. Um cuidado que se fez pesquisa (ALMEIDA e VASCONCELOS, 2020) pela indicação no chão da cidade de que é preciso ‘butar’ - com sotaque nordestino mesmo - a sina da clínica em análise, desviar, (des)territorializando-a, pelejando com ela. Viver uma clínica psicossocial é borboletear-se, é ter “autonomia de voo, um voo onde o encontro com o irredutivelmente outro nos desterritorializa” (GUATTARI e ROLNIK, 2011: 349). Esse ‘butar’ em análise compõe uma ética que emerge de uma sensibilidade ao intolerável - que, aliás, é o que muitos de nós tolera e intitula de cuidado: “fazer-saber de um corpo alijado de sua potência para caber em formas político-culturais, institucionais e subjetivas-citadinas”. E foi assim que encontramos Michele, que nos recebeu com um sorriso no rosto, morando literalmente em um buraco da cidade, buraco caixa de pandora a questionar e ampliar nosso olhar e nosso modo de cuidar em saúde mental coletiva. Desvios clínicos pelo pouso da atenção em um buraco-vida em germinação (ALMEIDA e VASCONCELOS, 2020: 287), desses que só acontecem quando o *setting* é um corpo que se faz com as paisagens da cidade e não tolera qualquer coisa que se nomeia cuidado.

As perguntas insistem: como produzir uma clínica psicossocial capaz de escutar as fomes, capaz de intervir no oco da fome? Os repertórios clássicos de escuta psicológica já não dão conta, mas entram em cena os repertórios sensíveis que escutam e olham “no olho das fomes” e criam caminhos, desvios, passagens onde só muros institucionais se levantam e cegam, até mesmo onde deveriam ser derrubados, como nos CAPS.

Nessa direção, encontramos outras pistas para uma clínica de resistência em saúde mental. A primeira pista é a invenção de formas de cuidar que exigem transversalidade de saberes disciplinares e não disciplinares, em que “não cabe mais separar a clínica da política, a saúde dos contextos que a produzem, pois se trata, muito mais, de afirmarmos uma clínica que se tece nessas tensões, intensificando e fazendo a vida vibrar em toda sua potência prenhe do diverso” (PAULON *et al.*, 2009: 201).

Nesta trilha da “potência preenhe do diverso”, outra pista envolve a tarefa de produzir projetos de vida, de articular clínica e vida, fazendo vibrar “o eixo biopolítico de um poder que é invenção de novas formas de viver, e, sobretudo, de atuar em nossas inserções profissionais” (PAULON *et al.*, 2009: 201). Quando pensamos nas inserções e formas de atuação profissional, podemos nos remeter a abertura para a produção de diferentes modos de cuidado, que não sejam os modos já instituídos na RAPS. A vida pede sempre mais, pede desvios e invenção constantes das formas de atuar que são definidas pelas singularidades dos encontros com as diferentes fomes de cada usuária e usuário. A tarefa de escutar as fomes de comida, de afeto, de música, pedem invenções de saciedades. Nem toda usuária que gosta de música, pede uma oficina de música, as vezes ela pede apenas redes de amizade produzidas desde o CAPS ou a presença de um aparato musical no cotidiano da vida. Assim, a clínica psicossocial que ensaiamos pressupõe uma articulação com a vida, promovendo os tempos e os espaços terapêuticos nas RAPS como dispositivos para a produção de processos de subjetivação singulares e inventivos, como formas de resistência à reprodução de modos de existência.

A produção de uma clínica psicossocial que desencaminhe as fomes nas RAPS pressupõe a tarefa de desinstitucionalizar as cidades, os territórios em sua inospitalidade à diferença, de modo que é preciso “reabilitar a cidade” (VENTURINI, 2009) no sentido de tornar-se lugar que acolhe, que sacie as fomes, “onde é possível a troca de identidades, a criatividade, onde é perceptível uma razão comum para fundamentar a emancipação e a liberdade. É a utopia da cidade vivível e hospitaleira” (VENTURINI, 2009: 219).

Essa clínica é indissociável da política como produção de espaços coletivos para o enfrentamento e gestão dos problemas populares. Assim, ecoam também pelo Brasil, mais especificamente em alguns serviços de saúde mental, o debruçar-se em uma terapêutica que se alia a construção de pequenas hortas urbanas, investindo em oficinas que garantem produção de alimentos e compartilhamento de experiências junto à terra. Outros serviços, apostam em oficinas de jardinagem e hortas verticais, pequeninas sementes que mantêm vivo o sonho de ações emancipatórias intersetoriais - quem sabe germinar e florescer o acesso a cursos de jardinagem, a criação das hortas urbanas em praças, espaços públicos e serviços públicos, que sejam públicos de fato e cuja produção possa garantir um acesso inicial a alimentos e até gerar renda para pequenos grupos.

Durante o período pandêmico, a organização da sociedade civil, em suas organizações autogestionadas, contribuiu para o enfrentamento emergencial da fome, especialmente nos territórios das ruas periféricas (FURTUOSO e VIANA, 2021). Destacamos as cozinhas solidárias do Movimento dos Trabalhadores sem Teto (MTST) que, entre doações, editais de fomento e parcerias com pequenos agricultores, forneceram alimentos, promoveram atividades culturais e educativas, forneceram apoio jurídico e uma série de outras iniciativas que em 11 Estados e no Distrito Federal; são 24 cozinhas que fornecem, em cada uma, cerca de 560 marmitas semanais (RIBEIRO, 2022).

A resistência pelo encanto mora no não deixar morrer a semente de um dia germinar no chão dos CAPS de Aracaju: oficinas livres de culinária, oficinas de cooperativismo, economia solidária; semente que espera o tempo para florescer tal e qual seu primo-irmão “O Bar Bibitã”, empreendimento de economia solidária que nasce por dentro do CAPS Itaim Bibi e Butantã, conformando-se “como um instrumento para reconstrução de autonomia, protagonismo e ampliação do poder contratual” (BALLAN, 2010: 115), fiando-se em uma organização

participativa e solidária do trabalho e de produção, oportunizando diferentes condições de trabalho diferentes daquelas determinadas no capitalismo, com espaço para outros sentidos e valores subjetivos.

Ainda há muito a ser feito, a imaginação inventiva e um caminho en-comum reafirma e conclama: não te rendas, “enquanto houver amor é possível mudar o curso da vida”⁹. Se os desmontes políticos balançam nosso encantamento e poder de encantaria, é preciso “manifestar-se como impulso de anunciar outros mundos por vir [...], mobilizar outros inconscientes por meio de ressonâncias, agregando outros aliados às insubordinações” (ROLNIK, 2018: 131), alargar o lastro e retomar o voo, retomar o brilho das estrelas, contar outras histórias para adiar o fim do SUS e da Reforma Psiquiátrica brasileira, propor outros trajetos, buscar novas parcerias e inspirações, ouvir a encantaria presente no caminho, ouvir os seres que vieram antes, descolonizar saberes e práticas, recomeçar a construção cotidiana e seguir alicerçando as práticas em fundamentos anticapitalistas, antipatriarcais, anticoloniais, antiproibicionistas. Revisitar os nossos olhares, buscando novos referenciais, validando outros saberes, outras formas de ser, habitar, produzir, consumir. Sigamos com outras fomes e outras encantarias que não as forjadas por esse e para esse mundo capital.

Recebido em 18 de abril de 2023.

Aprovado em 10 de outubro de 2023.

Referências

ACOSTA, A. *O bem viver: uma oportunidade para imaginar outros mundos*. Tradução: Tadeu Breda. São Paulo: Autonomia Literária, Elefante, 2016.

ALMEIDA, L. et al. Os sentidos da cozinha de Centros de Atenção Psicossocial e a inserção do nutricionista no cuidado em saúde mental. *Saúde em Debate*, 44 (3): 292-304, 2020.

ALMEIDA, L.; VASCONCELOS, M. (Des)territórios da clínica: o alçar de vidas borboletas. NOBRE, T. et al. (orgs.). *Vozes, imagens e resistências nas ruas*. A vida pode mais! Natal: EDUFRRN, 2020. pp. 279-310.

ALTIERI, M.; NICHOLLS, C. *A agroecologia em tempos de COVID-19*. Berkeley: Centro Latinoamericano de Investigaciones Agroecológicas, 2020.

AMORIM, A. et al. Entre canteiros e nuvens, perigos e guarda-chuvas: A experiência de uma pesquisa-intervenção com pessoas em situação de rua. *Estudos psicológicos*, 22 (4): 389-400, 2017.

BALLAN, C. *O livro de receitas d'O Bar Bibitantã. Conquistas e desafios na construção de um empreendimento econômico solidário na rede pública de atenção à saúde mental*

⁹ Livremente inspirado na música *Principia*. Composição: Leandro Roque de Oliveira, Vinícius Leonard Moreira. Intérpretes: Emicida, Fabiana Cozza, Pastor Henrique Vieira e Pastoras do Rosário.

no Município de São Paulo. Tese de Mestrado. Escola de Enfermagem, da Universidade de São Paulo - USP, 2010.

BISPO JÚNIOR, J.; SANTOS, D. COVID-19 como sindemia: modelo teórico e fundamentos para abordagem abrangente em saúde. *Cadernos de Saúde Pública*, 37 (10), 2021.

CAMPELO, T.; BORTOLETTO, A. (orgs.). *Da fome a fome: diálogos com Josué de Castro*. São Paulo: Ed. Elefante, 2022.

CASTRO, J. *A geografia da fome: dilema brasileiro: pão ou aço*. Rio de Janeiro: Edições Antares, 10 Edição, 1984.

COMITÊ INVISÍVEL. *Aos nossos amigos - Crise e insurreição*. Tradução: Edições Anti-páticas. São Paulo: n-1, 2016.

COSTA, J. A devoração da esperança no próximo. *Folha de São Paulo*, 22 set. 1996.

DELEUZE, G. *Conversações*. Rio de Janeiro: Editora 34; 1992.

FISCHER, R. Escrita acadêmica: arte de assinar o que se lê. In: COSTA, M.; BUJES, M. (orgs.). *Caminhos investigativos III: riscos e possibilidades de pesquisar nas fronteiras*. Rio de Janeiro: DP&A, 2005. pp. 117-140.

FONSECA, H. *Agroecologia, caminho para combater a fome em tempos de pandemia COVID-19*. Trabalho de Conclusão de Curso de Especialização em Agroecossistemas. Centro de Ciências Agrárias. UFSC, 2021.

FONSECA, T. *et al.* O delírio como método: a poética desmedida das singularidades. *Rev. Estudos e Pesquisas em Psicologia*, 10 (1): 169-189, 2010.

FOUCAULT, M. *História da loucura na Idade Clássica*. São Paulo: Perspectiva, 2008 (1962).

FREITAS, M. *A agonia da fome*. Salvador: EdUFBA/FIOCRUZ, 2003.

FURTUOSO, M.; VIANA, C. Quem inventou a fome são os que comem: da invisibilidade à enunciação - uma discussão necessária em tempos de pandemia. *Interface*, 25 (1): e200-225, 2021.

GAIGER L. “Empreendimentos econômicos Solidário”s. In: CATTANI, A. (org.). *A outra economia*. Porto Alegre: Editora Veraz, 2003, pp. 135-143.

GUATTARI, F.; ROLNIK, S. *Micropolítica. Cartografias do Desejo*. Rio de Janeiro: Vozes, 1992.

IBGE – INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA (2021). Indicadores IBGE: *Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios Contínua Primeiro Trimestre de 2021*. Brasília: 2021.

IBGE – INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. Indicadores IBGE: *Pesquisa de Orçamentos Domiciliares 2017-2018*. Brasília, 2018.

JESUS, C. *Quarto de despejo*. São Paulo: Editora Ática, 2021 (originalmente publicado em 1960)

LIMA, S. Você não é você quando está com fome. *Projeto Pandemia Crítica*. São Paulo: N-1 edições, 2021.

MATTA, G.; REGO, S.; SOUTO, E.; SEGATA, J. (eds.). *Os impactos sociais da Covid-19 no Brasil: populações vulnerabilizadas e respostas à pandemia*. Rio de Janeiro: Observatório Covid19/FIOCRUZ, 2021.

MBEMBE, A. O direito universal à respiração. Tradução: Ana Luiza Braga. *Projeto Pandemia Crítica*. São Paulo: N-1 edições, 2021.

NOBRE, M.; MORENO, N.; AMORIM, A.; SOUZA, E. Narrativas de modos de vida na rua: Histórias e Percursos. *Psicologia & Sociedade*, 30 (1), e175636, 2018.

ORGANIZAÇÃO MUNDIAL DA SAÚDE. *Informe mundial sobre a saúde mental: transformar a saúde mental para todos – Panorama Geral*. OMS, 2022.

OXFAM. *Nós e as Desigualdades. Pesquisa OXFAM/Data Folha. Percepções sobre desigualdades no Brasil*. Relatório de Pesquisa [recurso eletrônico], 2022.

PASSOS, R.; PEREIRA, M. “Luta antimanicomial, feminismos e interseccionalidades: notas para o debate”. In: PASSOS, R. G.; PEREIRA, M. O. (orgs.). *Lutas Manicomiais e feminismos: discussão de gênero, raça e classe para a reforma psiquiátrica Brasileira*. Rio de Janeiro: Autografia, 2017, pp. 25-51.

PATROCÍNIO, S. *O reino dos bichos e dos animais é o meu nome Stela Patrocínio*. Rio de Janeiro: Azougue Editorial, 2001.

PELBART, P. *Ensaio do Assombro*. São Paulo: N-1 edições, 2019.

PORTO, M.; ROCHA, D.; FASANELLO, M. *Saúde, ecologias e emancipação: conhecimentos alternativos em tempos de crise(s)*. 1. Ed. São Paulo: Hucitec, 2021.

REDE BRASILEIRA DE PESQUISA EM SOBERANIA E SEGURANÇA ALIMENTAR – PESSAN. *II Inquérito Nacional sobre Insegurança Alimentar no Contexto da Pandemia da COVID-19: II VIGISAN: relatório final*. São Paulo: Fundação Friedrich Ebert, 2022.

RIBEIRO, A. Cozinhas Solidárias: o combate à fome nos territórios e nas ocupações do MTST. In: CAMPELO, T.; BORTOLETTO, A. P. (orgs.) *Da fome a fome: diálogos com Josué de Castro*. São Paulo: Elefante, 2022. pp. 130-3.

ROLNIK, S. *Esferas da insurreição: notas para uma vida não cafetina*. São Paulo: n-1 edições, 2018.

ROMAGNOLI, R.; PAULON, S.; AMORIM, A.; DIMENSTEIN, M. Por uma clínica da resistência: experimentações desinstitucionalizantes em tempos de biopolítica. *Interface - Comunicação, Saúde, Educação*, 13 (30): 199–207, 2009.

RUFINO, L. *Vence-demanda: educação e descolonização*. Rio de Janeiro: Mórula, 2021.

SAFATLE, V.; SILVA JÚNIOR, N.; DUNKER, C. *Neoliberalismo como gestão do sofrimento psíquico*. Belo Horizonte: Autêntica, 2020.

SIMAS, L.; RUFINO, L. *Encantamento: sobre a política da vida*. Rio de Janeiro: Mórula, 2020.

SZTUTMAN, R. Reativar a feitiçaria e outras receitas de resistência – pensando com Isabelle Stengers. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, 69: 338-360, 2018.

VASCONCELOS, E. “Análise de conjuntura e o campo da saúde mental: retrocessos e brechas para resistir e avançar”. In: VASCONCELOS, E. (org.) *Novos horizontes em saúde mental: análise de conjuntura, direitos humanos e protagonismo de usuários(as) e familiares*. São Paulo: Hucitec, 2021. pp. 91-132.

VENTURINI, E. A cidade dos outros. *Fractal: Revista de Psicologia*, 21 (2): 203-222, 2009.

YASUI, S. *Rupturas e encontros: desafios da Reforma Psiquiátrica Brasileira*. Tese de Doutorado, em Ciências da Saúde. Escola Nacional de Saúde Pública da Fundação Oswaldo Cruz, Rio de Janeiro, 2006.

Marguerite Duras e a espessura de bruma: produção de sensíveis e memórias sem lembrança

*Priscila Vescovi*¹

*Fabio Hebert da Silva*²

Universidade Federal do Espírito Santo

Resumo: O presente manuscrito pretende abordar as múltiplas dimensões da linguagem que comparecem às obras de Marguerite Duras, e como, por meio desse hibridismo de forças constituintes sugerimos a fabricação da composição de planos de experimentação literários forjados no limite do impossível da língua — liame transformador, seu ponto de esgotamento e passagem. É aí que a obra acontece, na afirmação de uma espécie de estética de travessia, realizada através da raspagem contínua das lembranças na fabricação de uma memória em estado de brumas. Convocamos, aqui, as obras *A dor* (1985), *O verão de 80* (1980), *O amante* (1984), *Escrever* (2021), *O deslumbramento de Lol V. Stein* (1986), entre outras.

Palavras-chave: experiência literária; Marguerite Duras; memória; literatura; subjetividade.

VESCOVI, Priscila; SILVA, Fabio Hebert. Marguerite Duras e a espessura de bruma: produção de sensíveis e memórias sem lembrança. *Aceno – Revista de Antropologia do Centro-Oeste*, 10 (24): 557-568, setembro a dezembro de 2023. ISSN: 2358-5587

¹ Escritora, psicóloga clínica e pesquisadora. Doutoranda pelo Programa de Pós-Graduação em Psicologia Institucional da Universidade Federal do Espírito Santo.

² Psicólogo, Mestre em Psicologia, Doutor em Educação. Professor do Departamento de Psicologia e do Programa de Pós-Graduação em Psicologia Institucional da Universidade Federal do Espírito Santo.

Marguerite Duras and the thickness of a haze: sensitives production and memories without remembrance

Abstract: This manuscript intends to address the multiple dimensions of language that appear in the works of Marguerite Duras, and how, through this hybridity of constituent forces, we suggest the fabrication of the composition of literary experimentation plans forged at the limit of the impossible of language — transforming bond, its point of depletion and passage. This is where the work takes place, in the affirmation of a kind of crossing aesthetics, carried out through the continuous scraping of memories in the fabrication of a memory in a state of mist. We call here the works *The pain* (1985), *The summer of 80* (1980), *The lover* (1984), *Write* (2021), *The dazzle of Lol V. Stein* (1986), among others.

Keywords: literary experience; Marguerite Duras; memory; literature; subjectivity.

Marguerite Duras y la espesura de la niebla: producción de sensibilidades y memorias sin rememoración

Resumén: Este manuscrito pretende abordar las múltiples dimensiones del lenguaje que aparecen en la obra de Marguerite Duras, y cómo, a través de esta hibridación de fuerzas constituyentes, sugerimos la fabricación de la composición de planes de experimentación literaria fraguados en el límite de lo imposible del lenguaje — vínculo transformador, su punto de agotamiento y de paso. Es ahí donde se desarrolla el trabajo, en la afirmación de una especie de estética del cruce, realizada a través del continuo raspado de memorias en la fabricación de una memoria en estado de niebla. Llamamos aquí a las obras *El dolor* (1985), *El verano del 80* (1980), *El amante* (1984), *Escribe* (2021), *El deslumbramiento de Lol V. Stein* (1986), entre otras.

Palabras clave: experiencia literaria; Marguerite Duras; memoria; literatura; subjetividad.

O rosto destruído da literatura

Tenho um rosto lacerado por rugas secas e profundas, sulcos na pele. Não é um rosto desfeito, como acontece com pessoas de traços delicados, o contorno é o mesmo, mas a matéria foi destruída. Tenho um rosto destruído. (DURAS, 1984: 8)

M. Foucault: Desde esta manhã, estou um pouco inquieto com a ideia de falar de Marguerite Duras. A leitura que fiz sobre ela, os filmes que vi me deixaram, sempre me deixam uma impressão muito forte. A presença da obra de Marguerite Duras permanece muito intensa, por mais distante que tenham sido minhas leituras; e eis que, no momento de falar dela, tenho a impressão de que tudo me escapa. Uma espécie de força nua diante da qual se desliza, sobre a qual as mãos não têm poder. É a presença dessa força, força móvel e uniforme, dessa presença ao mesmo tempo fugidia, é isso que me impede de falar dela, e que sem dúvidas me prende a ela. (FOUCAULT e CIXOUS, 2001: 357)

Destruir, disse ela³ — e “não posso me impedir de dizer “ela” porque ela quem avança” (*idem*: 357), como nos sugere Cixous referindo-se, sobretudo, à obra; ao inapreensível característico à obra durassiana. Gesto atualizado em esboços que não se encerram, e que sustentam uma espessura de bruma.

Ela quem avança, fugidia em sua impossibilidade de ser retida. Conserva-se justamente por engendrar conexões com o plano de forças em lógica pré-individual, na qual a lembrança exerce pouca ou nenhuma intervenção. Força nua diante da qual as mãos não têm poder, já que o poder só pode ser exercido àquilo sobre o qual incide: o sujeito — dimensão onde a obra não acontece.

H. Cixous afirma o aspecto incompreensível presente na obra durassiana. Nas palavras da autora, “Talvez seu texto seja feito para isso, para que se deixe escapar, para que não seja retido, como seus personagens, que sempre escapam para fora deles mesmos” (*idem*: 356). Personagens e texto incessantemente fogem às tentativas de apreensão, insistem em transbordar qualquer delimitação, na composição de uma multiplicidade polifônica que se insinua como o que Foucault veio a chamar de “vozes errantes, vozes sem corpo” (*idem*: 361), justamente pelo aspecto processual da obra, onde a linguagem não se pode ser ouvida e entendida, estando sempre fora de si mesma — o que não significa que esteja alienada, desatada ou alheia às forças mágicas do mundo.

Fora de si mesma a linguagem se faz, pela capacidade de arregimentar signos dissidentes das malhas discursivas forjadas em um regime da representação. Essa fala errante, também elucidada por Blanchot (2011: 47), “não é silenciosa, porque, precisamente o silêncio fala-se nela”.

Assim, é possível escutar ressonâncias entre os pensamentos de Blanchot e Baptista (2010: 59), quando este ressalta o lugar do silêncio na literatura como “chance de abafarmos o alarido insistente de vozes do eu ou de um de nós que bloqueiam a presença de formas ainda informes, inomináveis, à espera do porvir”. Ainda na mesma esteira, Duras (1986: 63), na obra *O deslumbramento de*

³ *Destruir, disse ela* [Filme-vídeo]. Direção de Marguerite Duras. França, 1969. Arquivo de videoclipe, 100 min. preto/branco. son.

Lol V. Stein, coloca, através da personagem Lol, a afirmação desse silêncio: “era surda — diz ela —, mas ninguém sabia, eu tinha uma voz surda”.

Também pode-se ouvir esse arranjo estético em *O verão de 80*, onde o silêncio faz vibrar e dizer outros vocábulos numa incessante produção de estranhamentos e temporalidades, como ao encontrarmos com o menino que se cala e que carrega o exterior nos olhos cinzas: “se cala [...] seus olhos são cinzentos como a tormenta, a pedra, o mar” (DURAS, 1980: 14). Cinza. Os olhos do menino. Lol, a mancha cinza no campo de centeio — nas palavras de Branco: “mancha noturna no céu”, que toma o intensivo da noite como um astro decaído.

O mar, a pedra, a criança, o rio. Mancha anônima, densa e fugidia; corta a obra numa espécie de esgotamento das lembranças e de passagem dos fluxos em uma variação rítmica extraordinária.

A obra durassiana e a dissolução das imagens

Num exercício de deslocamento da memória, que se limita a um pretense registro da vida privada ou algum segredo particular validado por um sujeito, a obra durassiana, acontece como uma contínua dissolução das imagens, de modo que, como nos aponta Foucault, “desde que alguma coisa, como uma presença, começa a se esboçar [...] não resta mais do que uma espécie de clarão que remete a outro clarão, e o mínimo apelo à lembrança foi anulado” (FOUCAULT e CIXOUS, 2001: 358). Como um rastro, provocado pela força da imagem trazida pela obra, que afeta diretamente em sua representação. Tal imagem não permanece, apesar de sua conservação provisória. Duradoura é justamente a sua impossibilidade de permanecer.

É essa espécie de poética do despojamento dos significantes, estabelecidos por uma linguagem hegemônica, que dialoga com uma experiência da perda necessária para acessar as processualidades do acontecimento. A essa dimensão de processualidade que Foucault vai chamar, na obra durassiana, de memória sem lembrança.

O discurso está inteiramente em Blanchot, assim como em Duras, na dimensão da memória, de uma memória que foi inteiramente purificada de qualquer lembrança, que não passa de uma espécie de bruma, remetendo perpetuamente a memória, uma memória sobre a memória, e cada memória apagando qualquer lembrança, e isso infinitamente. (FOUCAULT e CIXOUS, 2001: 357)

Trata-se menos de contar o que se reconhece, ou, em outras palavras, aposta-se aqui em sustentar e elucidar estranhamentos aos enunciados familiares, deixando, assim, que as intensidades passem e se expressem de modo que não haja mais nem eu e nem o outro, senão singularidades. A força inventiva se atualiza fora dos discursos dominantes; não como seu avesso, mas como algo radicalmente estrangeiro.

Signos que, como devires do presente, são acessados na experimentação literária. Podemos afirmar que as personagens durassianas são modos de conjurar o surgimento de sujeitos que funcionam tragados pelos centros de gravidade dos buracos negros da subjetivação, com suas interioridades e universalismos. Em outras palavras, na esteira de Deleuze e Guattari, a experiência literária durassiana traça um plano de composição de sensíveis, a partir do qual se desmontam os estratos característicos das máquinas abstratas de rostidade.

Ora, se a significância não existe sem um muro branco sobre o qual inscreve seus signos e suas redundâncias, e a subjetivação, por sua vez, não existe sem um

buraco negro onde aloja sua consciência (DELEUZE e GUATTARI, 2012: 28), consideramos que a máquina literária durassiana opera desinstalando códigos, desalinhando signos, disparando outras conexões com variações sonoras, rítmicas, num desfazimento às sujeições, às memórias particulares, às histórias pessoais. “O pior não é permanecer estratificado — organizado, significado, sujeito — mas precipitar os estratos numa queda suicida ou demente, que os faz recair sobre nós, mais pesados do que nunca” (*idem*: 22).

Como nos é trazido por Blanchot (2011: 48), o imperativo da escrita está vinculado à postura do escritor no ponto onde nada pode ser feito das palavras. “Movimento tão difícil e tão perigoso que todo escritor e todo artista se surpreendem, de cada vez, por tê-lo realizado sem naufragar”. As frequentes *quase* desistências, não fossem as interrupções, os cortes produzidos; toda a fabricação de um programa para sustentar uma experimentação que delinea os aspectos estéticos e poéticos constituintes à obra.

Os intervalos trazem um gesto disjuntivo que permite um sem-número de diferenciações entre os signos, conexões dissonantes, inclusas em suas radicais diferenças. Do acontecimento, sua possível realização. Aquilo que resta — a mancha, o cinza, a pedra, a criança, a canção —, o fragmentário que funciona em paradas, intervalos entre os quais trabalham as engrenagens da máquina de experimentação literária em seus componentes da expressão. A decomposição da memória numa espécie de raspagem das lembranças ao máximo limite do que se pode perder para, assim, fazer-se aberta a outras montagens-conexões.

Experiência literária e a morte do autor

Deleuze e Guattari (2012) nos alertam que a experimentação não cessa de falhar, de edipianizar, achatar os devires. Entremeio aos fechamentos, porém, essas *vozes errantes, vozes sem corpo* lançadas por Foucault, perseveram. Assim, outras linhas que correm e fazem correr são diagramadas na experimentação literária, de modo que “Não é mais um Eu que sente, age e se lembra, é “uma bruma brilhante, um vapor amarelo e sombrio” que tem *afectos* e experimenta movimentos, velocidades” (*idem*: 23). Para tanto, conta-nos Blanchot, deixar-se atravessar pelas forças de uma obra exige, do escritor, em relação à obra, um estado de renúncia, dando lugar a uma impessoalidade radical.

Tal posição de renúncia é também assumida quando a obra é submetida ao leitor, que, ao invés de acrescentar seu nome ao livro, comparece “apagando, pelo contrário, todos os nomes, por sua presença sem nome, por esse olhar modesto, passivo, intermutável [...], à margem de tudo e de todos”. Seu ponto de morte opera como desaparecimento, mas também como brotamento; são os arrebatamentos que instauram a obra. Espaço literário onde o sentido que as palavras assumem, num contexto ou num enunciado, e a função que cada termo exerce numa oração parecem desfazer o caráter hegemônico da língua; numa outra lógica: engendrando nascimentos e mortes numa escrita fendida. “Foi entre os quadris e as costelas, no lugar a que se chama flanco, que algo aconteceu. [...] Uma flor brotou, que me está matando” (DURAS, 2009: 123).

Uma flor brotou e me está matando. Nesse lugar macio e delicado, entre dois territórios firmes, densos e pouco maleáveis: *entre os quadris e as costelas*. Nesse intervalo mole e quente uma flor nasceu, uma flor matou. Efeito de superfície este, de forjar exílio. É o incorpóreo, ferida que irrompe no instante mesmo em que acontece e se efetua como afirmação do estado de indeterminação referente

às novas processualidades em formação. Desejar o acontecimento é saber-se interferido por ele, e nisto, atravessar um limiar de transformação que, apesar do desastre, evidencia, com sua marca, uma recomposição da ordem das coisas. *Duplicidade absoluta*. Da morte da autora – seu desaparecimento – para a travessia da obra; espaço literário onde a chama do livro seguirá imortalizada com a condição de sua morte. “Assim, a morte está desde o começo em relação com o movimento, tão difícil de esclarecer, da experiência artística” (BLANCHOT, 2011: 131).

Preciso avisar as pessoas dessas coisas. Ensinar que a imortalidade é mortal, que ela pode morrer, que já aconteceu, que acontece ainda. Que ela não se anuncia por si mesma, nunca, que é a duplicidade absoluta. Que tanto é falso dizer que ela não tem começo nem fim, quanto dizer que começa e acaba com a vida do espírito, uma vez que ela participa do espírito e da busca do vento. Vejam as areias mortas do deserto, o corpo morto das crianças: a imortalidade não passa por eles, para e os contorna. (DURAS, 1984: 101)

É exigência última da literatura para que a imortalidade, *que participa do espírito e da busca pelo vento*, se realize. Que o escritor saiba morrer. Postura ética que convoca um regime sensível à experimentação literária, sempre mediada pela prudência de não se deixar morrer demais, de qualquer jeito, de uma morte antecipada, uma morte apequenada “aquela em que não amadurecemos, que não nos pertence; e aquela que não amadureceu em nós” (BLANCHOT, 2011: 128). Há um rigor necessário diante da morte, que esteve ligado à experiência artística em seu ponto noturno de experimentação. “Pois um livro é o desconhecido, é a noite, é fechado, é isso. É o livro que avança, que cresce, que avança rumo ao seu próprio destino e o de seu autor, então aniquilado por sua publicação” (DURAS, 2021: 39). Bem como Cixous, Duras também sustenta que é ela, a obra, quem avança sob a exigência que o autor seja destruído.

A morte compõe a produção literária, é infinita e constituinte às processualidades, às aberturas aos devires e suas múltiplas composições. Duras, na obra *Escrever*, mostra-nos o escritor como uma grande contradição, um absurdo. Alguém que geralmente é sossegado, compositor de silêncios e escutas; como nos sugere Blanchot: traço que faz o silêncio dizer. E se angustia-se, se desespera-se, é o desespero mesmo quem diz, mas esse desespero nada pode, nada garante, ele “a nada convida e desvia de tudo e, em primeiro lugar, retira a quem escreve sua caneta” (BLANCHOT, 2011: 53).

Como aponta Deleuze e Guattari acerca dos dois aspectos irreduzíveis da morte, lançados por Blanchot:

um pelo qual o sujeito aparente não para de viver (...); e o aspecto pelo qual esse mesmo sujeito, fixado como Eu, morre efetivamente, isto é, para finalmente de morrer, porque ele acaba por morrer na realidade de um derradeiro instante que assim o fixa como Eu desfazendo totalmente a intensidade, reconduzindo-a ao zero que ela envolve. (DELEUZE e GUATTARI, 2010: 437)

O desespero, já sem nome, não se refere ao desespero do escritor, e sim da escrita no labor literário. Esse desespero que apassiva o escritor ao encontro da noite, do sem-fundo da noite. Travessia cujos fantasmas são retirados de sua função de “desviar e apaziguar o fantasma da noite” (BLANCHOT, 2011: 177). Essa outra noite não é acolhedora, tampouco tranquila. Nela, as intensidades não cessam de passar; aqui, o desespero se apresenta como o ato inventivo, que nada tem a ver com a inquietação concernente à dissimulação de imagens replicadas para afastar o sem-fundo da noite. Nesta noite não existem lembranças para proteger

e abrigar os profundos centros de gravidade, os densos muros da representação. Fixidez mortífera produzida pela impossibilidade de morrer, pois

Um livro aberto é também a noite.
Não sei por quê, essas palavras que acabo de dizer me fazem chorar.
Escrever assim mesmo, apesar do desespero. Não: com o desespero. Que desespero, não sei dizer, não sei o nome disso. Escrever ao lado do que precede a escrita é sempre estragá-la: estragar o insucesso é se voltar a um outro livro, a um outro possível desse mesmo livro. (DURAS, 2021: 39)

Escrever com o desespero, na impossibilidade da escrita, escreve-se o que se resta a ser escrito, e o que se retira são os significantes e a subjetividade, gesto noturno no engendramento de um rosto destruído – o *outro* rosto – rosto da noite: “Na noite, encontra-se a morte, atinge-se o esquecimento. Mas, na outra noite é a morte que não se encontra, é o esquecimento que se esquece, que é, no seio do esquecimento, a lembrança sem repouso. (BLANCHOT, 2011: 128). Esse efeito estético de travessia, quando realizada num esgotamento contínuo dos excessos preconizados do modo de vida, em que a temporalidade se afadiga entre o achatamento hermético do pensamento em imagens, os atarefamentos desmedidos e elogios aos seus enquadres; para que apareça esse traço noturno, sendo, nele, também o desaparecimento do escritor: o rosto destruído da literatura “como se a perda jamais fosse perdida o bastante” (FOUCAULT e CIXOUS, 2009: 358). Redesenha-se a memória, agora litorânea, deslembrada, destruída na impossibilidade de contá-la e, portanto, recontando-a, outra:

Deixe-me contar de novo, tenho 15 anos e meio. Uma balsa cruza o Mekong. A imagem permanece durante toda a travessia.
Eu não posso mais escrever sobre ele. E escrevo. Veja você, assim mesmo escrevo. É porque escrevo sobre isso que não sei que pode ser escrito. Sei que não é uma narrativa. É um fato brutal, isolado, sem eco algum. Os fatos bastariam. Contaríamos de novo os fatos. (DURAS, 2021: 77)

Murmura-se: quinze anos e meio, a criança, o rio e sua travessia. Obra nascente do acontecimento mesmo da travessia – uma ferida desejada. Escute: “a fotografia só seria tirada se fosse possível prever a importância desse acontecimento em minha vida, aquela travessia do rio” (DURAS, 1984: 8).

Como apreender o inapreensível sem sobrecodificá-lo em paisagem? Sem, procedendo pela via da interpretação, decalcar aos devires, traços e linhas de uma geografia que não cessa de ser inscrita por um regime semântico e sintático contextual, maquinado na sociedade capitalista contemporânea? Não, a fotografia não pôde ser tirada, “uma fotografia poderia ter sido tirada, como outra, em outro lugar, em outras circunstâncias” (DURAS, 1984: 13). Mas não o foi. Esse instante deslizou, escapou ao registro. Assim também, fugidia, a forma cinzenta, inapreensível: outrora Lola, em devir Lol. Quem? Já não se sabe, perdeu-se o nome próprio: “A forma cinzenta está no campo de centeio. Fico bastante tempo à janela. Ela não se mexe. Parece que adormeceu.” (*idem*: 1986: 122). Perdeu-se um rosto na paisagem. Adormecido, ou quase. É cinza: o menino, a criança, a pedra, o mar, a mancha. O inapreensível que ensaia a impermanência da imagem numa diagramação topográfica dos afetos, em diálogo com Deleuze e Guattari (2012: 32-3): “sardas que escoam no horizonte, cabelos levados pelo vento, olhos que atravessamos ao invés de nos vermos neles, ou ao invés de olhá-los no morno face a face das subjetividades significantes”.

A máquina Kafka-Duras

Se há algo em comum entre Kafka e Duras, é a marca singular de sua literatura, que provoca um coeficiente de desterritorialização numa língua maior. O rompimento paradigmático instaurado no ato de uma escrita revolucionária, que escapa às triangulações e aos fechamentos neuróticos que servem às grandes literaturas. As personagens Josefina⁴ e Aurélia⁵ disparam forças que operam como peças e engrenagens na montagem de uma máquina política, como nos conta Deleuze, convocando Kafka: “O rato Josefina renuncia ao exercício individual do canto para fundir-se na enunciação coletiva da inumerável multidão de heróis do [seu] povo” (DELEUZE e GUATTARI, 2015: 38), mais à frente, continua: “não há sujeito [...] e a literatura exprime esses agenciamentos na medida em que eles não estão dados fora dela”.

Na mesma esteira, tomamos Aurélia, a criança judia que entoava uma canção incognoscível para afastar os estrondos dos tanques nazistas: “A menina sai da janela e começa a cantar uma canção numa língua que não entende [...] a menina não sabe que sempre conheceu aquela canção. Não se lembra que já a aprendeu” (DURAS, 1985: 167). O desconhecido é Aurélia Steiner, sobre a qual pouco se pode saber: “Não sabemos nada sobre você, além do quadrado de algodão branco costurado dentro de seu vestido” (*idem*: 170).

O inapreensível diante daquilo que se canta e se afirma como acesso às vias de conexão com o encantamento. Do canto — ou quase canto —, a mágica. O incognoscível da linguagem. A inegociável surdez de sua voz, porque o canto é impessoal, sendo Aurélia Steiner a enunciação coletiva e, portanto, revolucionária desse plano pré-individual — todas ou nenhuma criança judia povoa esse cantar, se assim podemos chamar, já que a canção, por ser estranha e desconhecida, parece se tratar de um rumor, uma *matéria de expressão não formada*, como os ruídos disformes de Josefina, a rata kafkiana que, como sugere Deleuze, provoca um gesto de desterritorialização do assobio tradicional de um rato, justamente por não saber cantar.

Deleuze e Guattari ressaltaram uma dimensão de literatura menor ao trazerem a obra kafkiana em seus múltiplos arranjos e processualidades, para destacarem o rompimento paradigmático que se instaura no ato da escrita enquanto revolução. Ora, se tais literaturas menores cumprem com uma função política de perturbar a linguagem hegemônica instituída, elas também dialogam com certa posição feminista, que opera “fora do mundo dos seres falantes, embora ela também pertença ao mundo” (BAETA, 2019: 69), sendo possível, assim, tomar as práticas que circunscrevem o acontecimento de uma obra literária — seja seu processo de escrita, seja sua leitura — como dimensão formativa para uma experiência de leitura crítica do mundo, quando, a própria Marguerite Duras sustenta em suas obras, ainda na escola, a importância da escrita para sua existência, lugar do qual jamais se distanciou.

A literatura menor desenvolvida por Duras pode contribuir para pensar a posição feminina na linguagem e no silêncio, e na escrita como dispositivo político capaz de operar escavando os muros discursivos que norteiam as práticas hegemônicas, fazendo ressoar línguas revolucionárias. E de certa forma, se Kafka “encarna” essa literatura menor, e isto está diretamente ligado ao seu gesto de des-

⁴ “Josefina, a Cantora ou O povo dos Camundongos” (KAFKA, 1994).

⁵ Publicado como um dos excertos de *La Douleur* (DURAS, 1985) sob o título: Aurélia Paris.

territorialização-reterritorialização na própria língua, as personagens durassianas parecem estender tal função. Através desse gesto que Deleuze e Guattari entendem como coeficiente de desterritorialização, é possível pensar como essa literatura feminina remonta aos massivos silenciamentos que as mulheres sofreram e sofrem no decurso da história, mostrando outrossim as possibilidades de atuação pela ausência de voz, que afetarão a babel da linguagem das escritas menores.

As mulheres não estão sozinhas neste silêncio profundo. Ele envolve o continente perdido das vidas tragadas pelo esquecimento em que se aniquila a massa da humanidade. Mas ele pesa mais fortemente sobre elas, em razão da desigualdade dos sexos, esta “valência diferencial” (François Héritier) que estrutura o passado das sociedades. Essa desigualdade é o primeiro dado sobre o qual se enraíza o segundo dado: a deficiência dos traços relativos às mulheres e que dificulta tanto a sua apreensão no tempo, ainda que esta deficiência seja diferente dependendo da época. Porque elas aparecem menos no espaço público, objeto maior da observação e da narrativa, fala-se pouco delas e ainda menos caso quem faça o relato seja um homem que se acomoda com uma costumeira ausência, serve-se de um masculino universal, de estereótipos globalizantes ou da suposta unicidade de um gênero: A MULHER. (PERROT, 2005: 10)

Apesar de compreendermos o feminino como algo do devir, como uma postura ou abertura afora, é inegável que a hegemonia ocidental se constitui sob a égide falocêntrica e patriarcal na qual a mulher foi oprimida e silenciada, mais imaginada do que escutada, tendo sua experiência de mundo sequestrada e modelada pelos discursos dominantes. Neste sentido — e não apesar das tentativas de captura e reificação —, a viagem com Duras, a escolha de uma obra escrita por uma mulher, afirma, de modo rigoroso, mágico e potente uma direção ético-estético-política. Do silenciamento de sua voz, Duras escreveu silêncios. É desse outro lugar, na zona de indistinção, que sua escrita se realiza.

Do cinema à literatura, suas obras contam com elementos que destroem os limites da representação, sujam as fronteiras e esfumam os contornos: são buracos de noite sob o sol do meio-dia. Nascida no subúrbio de Saigon, terra longínqua e selvagem, de fartas florestas banhadas pelo rio Mekong, a escritora carrega em seu labor literário o povoar dos excluídos da colônia, os pequenos anamitas, raquíticos asiáticos. Apesar das insistentes tentativas de sua mãe em diferenciá-la dos nativos, Lebelley nos conta que Duras e seus irmãos só brincam com os pequenos anamitas, falam a língua deles, e, aliás, curiosamente, parecem-se com eles. “Raquíticos, vivos e asiáticos” (LEBELLEY, 1994: 4).

Duras e seus irmãos falavam, comiam e se pareciam com os asiáticos. Recusaram veementemente se alimentarem a partir do cardápio francês. Cospem. Se os obrigam a engolir, vomitam. Não conseguem se acostumar com a comida francesa. “Preferem definhar [...] tornarem-se anoréxicos para ter paz” (*idem*: 5). E é também daí, desse lugar de recusa, que Duras afirma a sua impossibilidade de escrever: e então, escreve.

Insolúveis reticências

Limítrofe, descentrada, sempre em vias de seguir se refazendo naquilo que podemos conceber como um inacabamento constituinte à obra. Espécie de densidade de bruma, como nos sugere Foucault; engendra-se num arranjo de linhas de compartilhamento com o fora. Por meio da constituição de zonas fronteiriças, tensiona uma prática comprometida com o tipo de literatura que funciona como produção de realidade. Sobre a experimentação do programa, Duras, generosa, compartilha:

Era preciso todo um dia para entrar na atualidade dos fatos, era o dia mais difícil, a ponto de desistir com frequência. Era preciso um segundo dia para esquecer, me tirar da obscuridade desses fatos, de sua promiscuidade, respirar outra vez. Um terceiro dia para apagar o que havia sido escrito, escrever. (DURAS, 1980, p.6)

Escrever.

Não posso.

É preciso dizer:

não se pode.

E se escreve. (DURAS, 2021: 63)

Pensamos na experimentação do programa, como intitula, um chamado político que dispara uma espécie de montagem. Castello Branco nos diz, afetada, entre outros, por Llansol e Clarice, em uma aula concedida no MM Gerda (2012), que a inspiração, ela mesma efeito desse afeto, está aliançada à chama. Nas palavras da escritora: “é da chama que se trata. E de quem me chama. Posso dizer hoje que somente os textos ardentes me interessam” (BRANCO, 2012). Assim sendo, a inspiração só será possível havendo um corpo afetado pelo ardor do chamado, canto miúdo, muitas vezes inaudível, estrangeiro àquele que canta e àquele que ouve. Esse canto é aquilo que resta, quando tudo foi dito.

Compreendendo aqui *chamado*, como elucidado por Castello Branco: aquilo que arde, fluxo informe e heterogêneo que transborda a imagem hermética do pensamento. Paraphraseando Baptista (2010: 62), o processo de montagem não supõe um relativismo estético em que o sujeito que relativiza não seria transformado, “despejado de si e do seu posto de intérprete [a montagem] oferta-nos o imperativo ético que efetiva-se na violação dos cárceres do real, e dos modos universalizados de se operar a existência”.

O texto "Aurélia Paris" foi encontrado junto com outros escritos pela autora em um diário distribuído em dois cadernos, nos armários azuis de sua casa. Em 1985, os cadernos foram remontados e recontados, quando publicados em livro, intitulado *la Douleur* (A dor). Duras afirma absoluto esquecimento sobre sua escrita, e reconhece seu feito somente por meio da letra e dos detalhes que saltam:

Quando foi que o escrevi, em que ano, em que horas do dia, em que casa? O que é certo, evidente, é que não me parece possível ter escrito este texto enquanto esperava por Robert L. (DURAS, 1985: 8)

É provável que o diário tenha acontecido por volta da Segunda Guerra, quarenta anos antes da publicação em livro, no contexto da deportação de seu companheiro militante da Resistência francesa, Robert Antelme, em 1944. Inicialmente levado pela Gestapo para o campo de Buchenwald, de onde trasladou para Gandersheim e, por fim, devido a evacuação desse campo em março de 1945, chegou em Dachau, onde foi libertado em 29 de abril do mesmo ano após ser encontrado por amigos da resistência em estado crítico, meio a uma pilha de presos mortos.

Por fim — embora pudesse ser mesmo o início dessa viagem-texto —, quando perguntada em uma entrevista concedida à *Folha de São Paulo* (DURAS, 1986) de 1986 sobre como definiria a singularidade do estilo literário que a acompanha, Duras responde que há como que um desprezo, uma ignorância deliberada à sintaxe, no sentido de chegar à emoção e traduzi-la como se as palavras fossem cores. Uma estética dos tons que se inventa em variações intensivas e errantes.

Recebido em 13 de julho de 2023.
Aprovado em 21 de agosto de 2023.

Referências

- BAETA, Vania Andrade. “Carta a um feminino de ninguém”. In: *Feminino de ninguém: Breves ensaios de psicanálise literária*. Belo Horizonte: cas’a edições, 2019.
- BAPTISTA, L. A. “Tartarugas e vira-latas em movimento: políticas de mobilidade na cidade”. In: JACQUES, P. B.; BRITTO, F. D. (orgs.). *Corpocidade: debates, ações, articulações*. Salvador: EdUFBA, 2010, p.62.
- BLANCHOT, M. *O espaço literário*. Rio de Janeiro: Rocco, 2011.
- BRANCO, L. *Quem me chama? Inspiração, talento e vocação da escrita*. (lecture). MM Gerdau, Belo Horizonte, 2012.
- BRANCO, Lucia Castello. “Um rosto para Duras: a escrita, a puta e o feminino de ninguém”. In: *Letra irreduzível, M.D. Revista da Escola Letra Freudiana*, XXXV (48). Rio de Janeiro: 7Letras, 2016.
- DELEUZE, G; GUATTARI, F. *Mil Platôs 3*. São Paulo: Ed. 34 2012.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *O Anti-Édipo: Capitalismo e Esquizofrenia*. São Paulo: Ed. 34, 2010.
- DURAS, M. As palavras faladas de Marguerite Duras. Entrevista concedida a Pedro Guimarães. *Folha de São Paulo*, dezembro, 1986.
- DURAS, M. *Destruir, disse ela*. [Filme-vídeo]. França, 1969. Arquivo de videoclipe, 100 min. preto/branco. son.
- DURAS, M. *A dor*. São Paulo: Círculo do livro, 1985.
- DURAS, M. *Cadernos de Guerra e outros textos*. Ed. Estação Liberdade, 2009.
- DURAS, M. *Escrever*. Belo Horizonte, 2021.
- DURAS, M. *O amante*. São Paulo: Círculo do livro, 1984.
- DURAS, M. *O deslumbramento de Lol V. Stein*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1986.
- DURAS, M. As palavras faladas de Marguerite Duras. Entrevista concedida a Pedro Guimarães. *Folha de São Paulo*, São Paulo, dezembro, 1986.
- DURAS, M. *O verão de 80*. Rio de Janeiro: Ed. Record, 1980.

FOUCAULT, M. e CIXOUS, H. “Sobre Marguerite Duras”. In: FOUCAULT, M. *Estética: Literatura e pintura, música e cinema. Coleção Ditos e Escritos, vol. III*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2001.

LEBELLEY, Frédérique. *Marguerite Duras: Uma vida por escrito*. São Paulo: Página Aberta LTDA, 1994.

PERROT, Michelle. *As mulheres e os silêncios da história*. Bauru, SP: EDUSC, 2005.

Cruzadas antigênero: uma descrição das políticas anti-trans nos discursos conservadores contemporâneos

Keo Silva¹

Carmen Rial²

Universidade Federal de Santa Catarina

Resumo: Esse artigo tem como objetivo analisar o discurso conservador em relação as cruzadas antigênero. Partimos da concepção de que esse é um fenômeno global com especificidades locais que coloca em disputa conceitos como ordem de gênero e governabilidades. As tensões criadas nas disputas ideológicas antigênero, apresentam pautas anti-trans como um dos discursos principais. Através de uma historiografia densa e de reportagens publicadas em jornais, descrevemos o contexto político atual na proposta de apresentar a construção de um imaginário social e político contemporâneo em que a linguagem, corpo, gênero e sexualidade são categorias em disputa.

Palavras-chave: gênero; pessoas trans; cruzadas antigênero; avanços conservadores.

¹ Doutorando pelo Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Ciências Humanas/UFSC. Mestre em Educação pelo Programa de Pós-Graduação em Educação na Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), na linha de Sociologia e História da Educação. Graduado em Ciências Sociais pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC).

² Jornalista e antropóloga, tem doutorado em Antropologie et Sociologie pela Université de Paris V (1992). Professora Titular do Departamento de Antropologia da UFSC (1982). Atua no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social e no Doutorado Interdisciplinar em Ciências Humanas.

Anti-gender crusades: a description to anti-trans politics on the current conservative discourses

Abstract: This article aims to analyze the conservative discourse about the anti-gender crusades. We start from the idea that this is a global phenomenon with local specificities that puts concepts such as gender order and governance in dispute. Tensions created in anti-gender ideological disputes presents anti-trans agendas as one of the main issues. Through a dense historiography and reports published in newspaper, we did the description the current political context to present the construction of a social and the political imaginary in which language, body, gender and sexuality are categories in dispute.

Keywords: gender; trans people; gender crusades; conservative advances.

Cruzadas antigênero: uma descrição de las políticas anti-trans nos discursos conservadores contemporâneos

Resumen: Este artículo tiene como objetivo analizar el discurso conservador en relación con las cruzadas antigênero. Partimos de la idea que se trata de un fenómeno global con especificidades locales que ponen en disputa conceptos como el orden de género y la gobernabilidad. Las tensiones creadas en las disputas ideológicas antigênero presentan las agendas antitrans como uno de los principales discursos. A través de una densa historiografía y reportajes publicados em periódicos, describimos el contexto atual para presentar La construcción de un imaginario social y político contemporáneo em el lenguaje, el cuerpo, el género e la sexualidad son categorías em disputa.

Palabras-clave: género; personas trans; cruzadas antigenero; avanços conservadores.

Nos últimos anos, o cenário político brasileiro vem sendo território de uma disputa ideológica que não ocorre somente em âmbito nacional, mas tem se expressado também de modo global (RIAL, 2019). O conservadorismo tem ganhado terreno sobre os campos políticos e culturais, tanto no Brasil quanto em outros países da América Latina, Europa e Estados Unidos. Um dos principais pilares em que se sustentam os discursos conservadores é o combate à pejorativamente chamada “ideologia de gênero”. Esse discurso atinge principalmente o campo da educação e da cultura, que sofrem o impacto de medidas que se opõem às discussões sobre gênero, sexualidade e diversidade.

Essa disputa ocorre na esfera pública há mais de uma década, e pode ser chamada de cruzadas de antigênero (PRADO e CORREA, 2017), do mesmo modo pode ser compreendida enquanto um fenômeno que envolve um embate de sentidos sobre a categoria gênero. As suas principais pautas são disputas em torno dos direitos sexuais e reprodutivos e a tutela das crianças. Podemos dizer que a dinâmica dessa disputa está em torno de dimensões como entendemos corpo, gênero, sexualidade e desejo na nossa sociedade (CESAR e DUARTE, 2017). A maneira como essa disputa tem se desenvolvido ultrapassa diversas esferas da vida social e o pânico moral (RUBIN, 1984) apresenta-se como uma das principais estratégias dos grupos conservadores.

Para a antropóloga Gayle Rubin (1984: 36), pânicos morais são o “momento político do sexo, em que atitudes difusas são canalizadas em ação política e a partir disso em mudança social”. Ainda para essa autora, essa estratégia política vincula-se a uma determinada população e a mídia torna-se o principal espaço de proliferação de discursos inflamados que, ao mesmo tempo, coloca em evidência seu alvo de ataque e também impulsiona mudanças nas leis e regulações. Dessa forma, não só a população alvo é atingida, mas toda a sociedade acaba atingida pelas mudanças na ordem social. No escopo do pânico moral, está a criminalização e a moralização da homossexualidade, da transexualidade, da prostituição e de qualquer outra conduta considerada “desviante” sempre colocadas como ameaça à família heterossexual, as crianças, as mulheres, a segurança. Em suma, o pânico moral é utilizado para criar um discurso moralizante em relação à determinada população.

Como forma de comentar sobre as estratégias políticas dos conservadores dentro desse embate político cultural contemporâneo, usamos a historiografia densa (BACHETTA, 2021) para desenvolver uma narrativa crítica a “história oficial”. Nos situarmos e posicionarmos dentro desse cenário político.

Estar atento a essa economia de trocas entre essas dimensões do trabalho é ainda estar aberto às sugestões que essas atividades podem influir. Pois, trata-se de pensar a etnografia como o relato de uma experiência conflituosa de um observador, condição para o entendimento do que foi observado. (SILVA, 2009: 186)

Desse modo, acreditamos ser necessário breve panorama para contextualizar a emergência dos debates sobre as cruzadas antigênero como exercício do pensamento como não normatividade (BUTLER, 2015). De acordo com Géssica Guimarães (2020), as cruzadas antigênero começam a emergir no cenário político mundial na década de 1990 e ganham corpo depois da conferência da ONU em Pequim em 1994, onde o termo gênero quase não foi utilizado nos documentos oficiais e a categoria passa a ser questionada pela Igreja Católica.

No contexto brasileiro, os discursos mais conservadores sobre o tema, ganharam voz com a emergência política de grupos de evangélicos neopentecostais que ao longo das duas últimas décadas ganharam espaço no cenário político do país. Se compararmos esse breve análise com outras pesquisas realizadas em outro períodos, como a pesquisa realizada por Gayle Rubin (1984) percebemos similaridades entre os discursos conservadores daquela época e os discursos contemporâneos. Destacamos a estreita relação entre religião e política, que na década de 1980 e 1990 tinha forte influência nas decisões política e de gênero, como vemos no exemplo mencionado acima. Mas que após os 2000, perde força para o avanço de perspectivas religiosas neopentecostais.

Além do pânico moral, o antropólogo Rogério Junqueira (2018), observa como os dispositivos retóricos são utilizados como estratégia conservadora. Podemos entender esse conceito como discursos hiper-sensacionalistas com entoação pejorativas às pautas de gênero e sexualidade, que vem tomando espaço nos meios de comunicação, desorientando a população e reforçando a falta de informação para e sobre as populações mais vulnerabilizadas.

O exemplo mais popularizado dessa estratégia girou em torno do “kit-gay” desde 2014. Sabe-se que o que ficou conhecido como kit-gay, era na verdade um material de combate a LGBTfobia nas escolas, esse material foi vetado e não foi distribuído nas instituições de ensino. No entanto, criaram-se discursos e informações difusas em relação a questão, o que acabou prejudicando o enfrentamento a violência nas escolas, e servindo de estopim para as campanhas conservadoras.

Podemos observar como a educação e a mídia são territórios onde essa disputa se consolida. Assim, o *mediascape* (RIAL, 2005) nos ajuda como ferramenta para observarmos algumas manifestações antigênero e anti-trans que emergem no cenário político atual, e nos fornece elementos para podermos entender quais elementos estão em questão no imaginário social que constitui essa disputa. Quando estamos nos referindo a imaginário nos referimos a: “paisagens criadas pelos fluxos midiáticos, inferiores e exteriores ao sujeito” (APPADURAI, 1990 *apud* RIAL, 2005: 127). Por isso, algumas notícias publicadas em jornal são usadas como ferramenta para demonstrar a construção dessas disputas e Alguns posts publicados na plataforma *instagram* também são utilizados como dados etnográficos para a construção desse artigo.

Trabalhos como o da antropóloga Letícia Cesarino (2022) mostram como nos momentos de crise como a que vivemos atualmente em relação a escalada mundial do conservadorismo, fazem da mídia um espaço complexo de análise e um instrumento de difusão de informações que nem sempre correspondem ao real, mas que acabam criando um discurso o qual essa autora chama de pós-verdade.

as novas mídias não apenas difundem as gramáticas conspiratórias em narrativas abstratas. Suas próprias *affordances* as tornaram palpáveis e reais. Na campanha bolsorista de 2018, por exemplo, áudios de Whatsapp materializavam a oferta de acesso exclusivo, e em tempo real, aos bastidores de um mundo ocultado pelas elites. (CESARINO, 2022: 244)

Nesses termos, podemos entender a internet e a imensidão de possibilidades que esse espaço nos permite, como um espaço possível para a construção de narrativas conservadoras e difusão de informações falsas. Do “kit gay” às censuras no campo da cultura como o *queer museum* e o Evangelho segundo Jesus a Rainha do Céu, exposição de arte sobre gênero e sexualidade que foi fechada por ameaças conservadoras em 2018 e a peça de teatro interpretada por uma travesti censurada pelos conservadores no mesmo ano. Ainda tivemos ações mais extremistas como a criação de um projeto de lei que tenta definir que o gênero no Brasil seja determinado pelo sexo biológico. Além de um forte discurso em defesa da família cisheterossexual e forte oposição aos discursos feministas, os discursos conservadores defendem também um perspectiva de gênero hiperbiologizada, colocando-se em oposição a pessoas trans.

Como já foi dito, as proporções dessa cruzada antigênero são globais, e os sentidos que estão em disputa são muitos. A disputa pela tutela das crianças, principalmente no campo da educação parece ganhar os holofotes. Frases como as mencionadas pela ex-ministra da família no Brasil Damares Alves: “meninos vestem azul e meninas vestem rosa” e movimentos como *Don't say Gay* nos Estados Unidos, a *Rede de Padres Responsables* no Uruguai e o Escola sem Partido, no Brasil, visam controlar os conteúdos sobre gênero e sexualidade nas escolas, com um viés de censura e tom conservador.

Na França, por exemplo, a disputa pelo conceito de família é o que caracteriza as divergências políticas entre conservadores e progressistas, como o caso de manifestações contrárias ao casamento LGBTI+, conhecido como o movimento *Manif pour tous* (AMORIM, 2019). Da mesma forma que também temos as disputas entre os “bons homos” e as pessoas *queer* (BOURCIER, 2021) em um embate entre os discursos de reconhecimento assimilacionistas e discursos de resistência.

Se olharmos essa questão a partir do conceito de ordem de gênero (CONNELL, 2016) percebemos que as dimensões que estão em disputa, correspondem a sentidos diferentes de como os conservadores e progressistas entendem o que é o gênero e sexualidade e como esses conceitos serão/são aplicados de forma variada em determinadas governabilidades. Podemos analisar esse fenômeno a partir do que Paola Bachetta (2020) chama de *mysoginarchy*:

Misogynarchy ao mesmo tempo mobilizam questões de âmbito econômico, social, epistêmico, cultural, simbólico. Ela é uma relação co-componente e co-constituente de outras relações de poder como conceito amplo. (BACHETTA, JIVRAJ e BAHKSHI 2020: 9, tradução nossa)

Esse conceito nos ajuda a entender que quando a ordem de gênero de um país, está em disputa muitas relações de poder estão em jogo, e essas relações estão entrelaçadas entre si. Conceitos como família e a tutela das crianças, parecem ser as principais categorias em disputa, pois são co-constituintes da principal instituição social da sociedade liberal, a família mononuclear heterossexual. Mas atualmente podemos perceber que temáticas que dizem respeito ao reconhecimento da identidade de gênero e sexualidade também estão inclusas entre os temas disputados nesse embate político contemporâneo.

Além desses três tópicos como principais agendas conservadoras, outro tema nos chama a atenção nessa cruzada antigênero: contemporaneamente percebemos que a linguagem também se torna um campo em disputa. Nossa primeira impressão a respeito do tema surgiu a partir do debate que se criou em relação a

proibição do Pajubá na prova do ENEM³ em 2018. Em outros contextos de conservadorismo, como no período da ditadura militar no Brasil, o Pajubá foi uma forma de resistência da comunidade trans e LGBcis da época. E acabou sendo incorporado à comunidade LGBTI+ no Brasil.

Na questão que caiu no ENEM, o que se perguntava era quais os critérios para reconhecer como língua um dialeto. Por si só, a questão já elabora um diálogo tenso com a linguagem normativa, o que apenas foi um estopim para incomodar os conservadores, que se posicionaram contra o uso de linguagens relacionadas a pessoas “homossexuais” no Exame Nacional do Ensino Médio.

Afinal, como afirma Sofia Favero “o Pajubá detém a função de incomodar, de colocar as sobranças em questionamento, de produzir um desajuste no texto” (FAVERO, 2020: 52). Desse modo, o Pajubá enquanto dialeto está em oposição às normatividades linguísticas, ele é uma língua em movimento. Ainda como afirma Favero: “O dialeto, extrapola o meio de lidar com os rechaços ou brutalizações, tendo em vista que é também uma forma de valorizar as diferenças” (*idem*: 53). Desse modo, o Pajubá ganha forma de uma epistemologia ou cosmologia travesti, que desobedece e incomoda o conservadorismo e a cisnormatividade epistêmica.

Uma das questões que tem ganhado notoriedade na mídia tem sido o debate em torno do uso da linguagem neutra. Uma das reivindicações da comunidade trans em termos de reconhecimento e alvo das políticas antigênero conservadoras. Partimos da perspectiva de que a linguagem é um campo de batalha (VERGUEIRO, 2014). E essa questão parece torna-se uma agenda em comum dos discursos conservadores em diversos países.

Podemos perceber de maneira mais nítida essa questão a partir da notícia publicada pela BBC News em julho de 2022⁴. A reportagem mostra como a linguagem neutra passa a ser alvo de disputa e proibição em alguns países, como Argentina, onde na capital Buenos Aires foi proibido através de uma resolução o uso da linguagem neutra no ensino básico no ano de 2022. Também em janeiro do mesmo ano, o Uruguai proibiu o uso da linguagem neutra nas escolas, no Brasil isso é uma questão em disputa, onde desde 2020 corre na câmara dos deputados um projeto de lei que visa proibir o uso da linguagem inclusiva nos materiais didáticos. E também na França, os conservadores se posicionam contrários ao uso da linguagem neutra. Esse exemplo nos mostra como a tensão em torno da linguagem neutra é um pauta conservadora comum em diversos países. De modo breve podemos dizer que essa é uma das principais perspectivas anti-trans nas agendas conservadoras mundiais hoje em dia.

Ainda, na reportagem publicada pela BBC News, percebemos que há um discurso comum anti-linguagem neutra, e um de seus principais argumentos sustenta-se na defesa da linguagem formal (inglês, francês, espanhol, português). A existência de movimentos conservadores como esse, coloca em risco projetos educacionais emancipatórios e para a diversidade. Na medida em que esses projetos defendem que não se deve discutir temas como gênero e sexualidade na escola, ampliam desigualdades, silenciamentos, exclusões, muito comuns no cenário educacional brasileiro. Isso é muito grave para a população LGBTI+, cuja presença aos espaços de ensino formal muitas vezes é permeada por situações constrangedoras, de desrespeito e que não raro levam à evasão escolar.

³ Exame Nacional do ensino médio. Prova que avalia o nível dos estudantes do ensino médio em âmbito nacional e possibilita a ingresso de milhares de alunos nas universidades públicas federais do país.

⁴ <https://www.bbc.com/portuguese/internacional-62025281>

Sabe-se que a questão da evasão/expulsão escolar de pessoas trans (BENTO, 2011) é uma realidade eminente, e debater questões como gênero e sexualidade nas escolas pode ser um caminho importante para transformar essa realidade, no sentido de combater as violências sistêmicas a qual uma pessoa trans ou LGBCis está sujeita nos espaços de ensino. Do mesmo modo, que reconhecer e incluir o uso da linguagem neutra, e uma comunicação de acordo com a identidade de gênero da pessoa, são fundamentais para evitar o processo de evasão/expulsão escolar.

No entanto, um discurso contrário é defendido no projeto de lei 5248/20 que proíbe o uso da “linguagem neutra” na grade curricular e no material didático de instituições de ensino públicas ou privadas no ensino da língua portuguesa no ensino básico e superior.

A linguagem neutra é utilizada como uma forma de promover inclusão de pessoas trans e não binárias. A impossibilidade de utilizar essa ferramenta nos materiais didáticos e na grade curricular, diz sobre a falta de reconhecimento de determinado sujeito/a naquele espaço. Usar a linguagem neutra funcionaria muito mais como aspecto de inclusão e diversidade do que como forma de “corromper” a linguagem formal. No entanto, a ala conservadora coloca-se abertamente contra sua prática.

Segundo a notícia publicada no Jornal A Folha de São Paulo em abril de 2023⁵, são 21 projetos de lei na câmara dos deputados em diversos estados do país que tem como ímpeto vetar o uso da linguagem neutra. A informação postada nas redes sociais da Associação Nacional de Travestis e Transexuais (ANTRA), mostra que foram mais de 69 projetos de lei, só no ano de 2023, com pautas anti-trans, incluindo os contrários ao uso da linguagem neutra nos materiais didáticos e documentos escolares.



Figura 1 – Print da página do instagram da ANTRA

SILVA, Keo; RIAL, Carmen.
Cruzadas anti-gênero: uma descrição das políticas anti-trans...

⁵ <https://www1.folha.uol.com.br/poder/2023/03/brasil-tem-um-novo-projeto-de-lei-antitrans-por-dia-e-efeito-nikolas-preocupa.shtml>

E não é só na escola que percebemos o pânico moral e discursos conservadores contra as questões de gênero e sexualidade dissidentes. No Brasil, em 2021, esteve em votação na Assembleia Legislativa do Estado de São Paulo outro projeto de lei, PL 504/2020⁶, com a proposta de proibição de conteúdos de mídia que fizessem alusão às questões de diversidade de gênero e sexualidade. De acordo com a ementa do projeto de lei: “Proíbe a publicidade, através de qualquer veículo de comunicação e mídia de material que contenha alusão a preferências sexuais e movimentos sobre diversidade sexual relacionados a crianças no Estado”.

Esse projeto de lei propunha a proibição de propagandas que tivessem pessoas LGBTI+ ou que fizesse menção a qualquer temática relacionada à diversidade no território do estado de São Paulo. Entendemos o posicionamento do projeto de lei como uma manifestação LGBTfóbica que atribui um sentido pejorativo a pessoas LGBTI+, entendemos também que a proibição de propagandas com pessoas LGBTI+ atribui um sentido de “má influência” a essas pessoas. Sentido esse carregado de preconceito. E mais do que isso, um exemplo concreto de como a LGBTfobia é agenciada como um dispositivo de governabilidade. Esse posicionamento também foi manifestado por outros grupos que expressaram sua insatisfação e desacordo a existência de um projeto de lei como esse.

O que interessa mostrar com essas manifestações conservadoras são as múltiplas facetas em que a linguagem, em seus mais variados aspectos, protagoniza as disputas das cruzadas antigênero. Por meio dessa reflexão podemos observar como se constituem esses movimentos, quais elementos estão no centro dessa cruzada em termos socioculturais e políticos contemporaneamente e quais estratégias estão sendo usadas. Podemos observar como categorias como ordem de gênero são operacionalizadas nas disputas entre conservadores e progressistas e como se configuram as cruzadas antigênero em termos globais e locais. O aumento de projetos de lei anti-trans no Brasil e em outros países indica a emergência de discursos conservadores, e desenha uma disputa ideológica que atravessa o campo educacional e da linguagem. Podemos observar que esse rechaço anti-trans vem emergindo nos debates políticos contemporâneos há algum tempo, a seguir elaboro uma breve contextualização pontuando outros casos em que o tema incomodou conservadores.

Aquenda: o Pajubá na prova do ENEM – ou quando a nossa língua deixou de incomodar?

Problematizar o debate entre conservadores e progressistas sobre a questão da linguagem por meio do debate midiático nos possibilita entender o que está em jogo no cenário sociocultural. A questão do exame nacional do ensino médio, no ano de 2018, trazia algumas palavras em Pajubá e exigia que o candidato à prova apontasse quais os critérios para que um patrimônio linguístico de determinado grupo social possa ser considerado dialeto. Esse exemplo pode nos ajudar a compreender contexto político da época e como a disputa pela linguagem tornou-se o centro do debate.

O Pajubá é uma linguagem popular resultante da mistura de várias expressões vindas de línguas africanas ocidentais e que foram incorporadas na língua portuguesa. Um dialeto muito utilizado por seguidores de religiões de matrizes

⁶ <https://www.al.sp.gov.br/propositura/?id=1000331594>

africanas e também pela comunidade LGBTI+. O Pajubá passou a ser incorporado pelas travestis durante a ditadura militar como meio de enfrentar a repressão policial, despistar a presença de pessoas indesejadas através do uso de uma linguagem não compreendida pelos repressores. Tanto para as religiões de matrizes africanas que utilizam esse dialeto quanto para a comunidade LGBTI+ o Pajubá tem o significado de “fofoca”, “novidade”, no sentido de descrever fatos ocorridos nessas realidades. Tornando-se assim um patrimônio linguístico dessas comunidades.

Em decorrência da questão do Exame Nacional do Ensino Médio, iniciou um debate via redes sociais que polarizou duas opiniões, as dos conservadores apontando que consideram indevido o uso da temática LGBTI+ para demonstrar conceitos linguísticos, e outra compondo o grupo em defesa do uso do Pajubá na prova do ENEM que considera que a inclusão desse tema dá visibilidade às minorias, segundo reportagem publicada no G1 em novembro de 2018⁷.

A linguagem está ligada à construção de uma identidade (HALL, 2000; GLISANT, 2021). Também está implicada com uma relação de poder e refleteas dinâmicas econômico-políticas de uma sociedade. Dessa forma, o projeto colonial previa a universalização da língua como estratégia de dominação, assim como o Estado moderno liberal prevê a criação de uma identidade nacional, desarticulando as diferentes etnias que ocupavam/ocupam os territórios colonizados.

O Pajubá pode ser pensado como uma forma de epistemologia ou cosmologia travesti, que desobedece e incomoda o conservadorismo e a cisnormatividade epistêmica em contraposição à construção de uma identidade universal, naturalizada, moldada pela norma e pela identidade do estado-nação.

A naturalização de uma identidade, em sua maioria, branca, cisgênera e sem deficiência, pode ser entendida como estratégia de dominação, definida por um tipo específico de corpo. Nesses termos podemos perceber uma relação direta entre a linguagem e a formação de uma identidade nacional. Temas que são centrais nas investigações nas ciências sociais e na antropologia (RIAL, 2019) e que estão no cerne das relações político culturais atuais.

A crítica à universalidade tem sido um exercício constante reivindicado pelos feminismos decoloniais e o pensamento subalterno (VERGER, 2020; SPIVAK, 2014; FIGUEIREDO, 2020). O que os estudos subalternos apontam, é que o saber eurocentrado se constitui sobre uma identidade hegemônica que hierarquiza as identidades através da construção de uma norma de raça, de gênero, de sexualidade, de religião, localização geográfica. Essa hierarquização desemboca em expulsar expressões que se propõem diferentes desse modelo naturalizado.

É importante compreender que a transexualidade enquanto identidade de gênero é algo que antecede o projeto colonial (VERGUEIRO, 2018). Se pegarmos o exemplo da transexualidade na Índia, podemos ver inclusive como essa categoria foi considerada patologia somente após a colonização Inglesa no século XIX, ou o próprio caso de Xica Manicongo, primeira expressão travesti registrada no Brasil ainda na época da colonização (OLIVEIRA, 2020; JESUS, 2019). O que interessa explicar aqui é como a cisnormatividade (VERGUEIRO, 2015), é acionada como uma forma de governabilidade, aplicada no campo da educação, difundida na mídia, reafirmada na naturalização das identidades construídas enquanto identidade nacional e é alicerce dos discursos conservadores.

A forma como vemos as políticas de identidade hoje refletem uma maneira de vê-las a partir das lentes coloniais, obedecendo essa hierarquia entre corpos,

⁷ <https://g1.globo.com/educacao/enem/2018/noticia/2018/11/05/veja-resolucao-de-questao-do-enem-que-ab-ordem-status-do-pajuba-como-dialeto-secreto-dos-gays-e-travestis.ghtml>

linguagens e identidades. No entanto, há de se considerar que as identidades, nesse caso as identidades trans, antecedem esse regime político, portanto antecedem a matriz da colonização e permanecem resistindo nos regimes de colonialidade (DI PIETRO, 2020), como o que vivemos contemporaneamente. Há de se investigar a relação desse processo histórico e o apagamento epistêmico, a vulnerabilização e o extermínio dessa população.

É possível perceber que há uma assimetria entre os discursos dos sujeitos LGBTI+ e os discursos do pensamento heterossexual e cisgênero, sobretudo se destacarmos a população trans, uma das populações mais vulneráveis em termos de mortalidade na realidade brasileira⁸. As dificuldades de permanecer no sistema de ensino, é recorrente nessas experiências. Assim como, evidenciar a ausência de pesquisadores trans nos quadros de referências bibliográficas das pesquisas acadêmicas atuais no Brasil, também visibilizam essas hierarquias.

Dessa forma, a questão do Pajubá na prova do ENEM, dá visibilidade as produções de conhecimento e saberes da comunidade trans/travesti. Contudo, mais significativo que a visibilidade, é o reconhecimento do pajubá enquanto patrimônio linguístico de uma população marginalizada socialmente quando analisamos sua presença na prova do ENEM.

Destacamos que para além dos debates de visibilidade, que contribuem para o reconhecimento dessa população, a presença do Pajubá no ENEM desestabiliza, mesmo que pontualmente, a ordem epistêmica colonial e conservadora ao elevar à categoria de saber a produção cultural desses/as sujeitos/as. Podemos dizer então que o Pajubá travestiliza a educação (ODARA, 2020), e que esse movimento pode ser percebido como um ato de resistência ao conservadorismo e à colonialidade.

Perceber o desconforto dos conservadores com tal temática, é entender a maneira como se efetivam as estratégias conservadoras em relação às políticas anti-trans. Quais os campos em disputa. E como os discursos conservadores se constroem sobre uma ordem de gênero universalista e masculinista.

Na intenção de continuar o debate, a seguir refletimos sobre o Projeto de Lei 5248/2020, o PL contra o uso da linguagem neutra nos materiais didáticos, para entender de forma mais aprofundada a situacionalidade política e como operam os discursos anti-trans nessa cruzada política.

A linguagem neutra: um tema não resolvido entre os conservadores

Até aqui percebemos como a linguagem tornou-se campo em disputa nas cruzadas antigênero e como as políticas anti-trans estão no cerne dos debates políticos atuais. Mas recente à questão do Pajubá, em 2020 foi para votação na câmara dos deputados o PL 5248/2020. Projeto de lei analisado no intuito de compreender quais os argumentos dos conservadores em relação à linguagem neutra.

O documento que propõe a proibição do uso da linguagem neutra nos materiais didáticos e documentos escolares em escolas públicas e privadas no Brasil tem como argumento inicial a defesa de que crianças e adolescentes sejam assegurados por lei ao aprendizado da forma correta da língua portuguesa. Ancorando-se em alguns documentos que legislam sobre a educação, como a diretriz curricular nacional (DCN), e o tratado internacional do acordo ortográfico em

⁸ Segundo dados da ANTRA (Associação Nacional de Travestis e Transexuais) foram mais de 140 mortes só no ano de 2017.

língua portuguesa, defendem o ensino da língua portuguesa formal como um direito.



Figura 2 – Print do Instagram meme sobre linguagem neutra

Podemos observar que um dos argumentos centrais deste PL, pauta-se em uma suposta defesa da educação, mais adiante mostraremos como esse argumento é falho. Outro argumento defendido no projeto de lei é a oposição ao uso de pronomes neutros em documentos escolares, como em chamadas, boletins, editais para concurso, ações publicitárias e outros documentos afins, pois estes estariam em consonância às pautas de “ideologia de gênero”, de acordo com o artigo 2 do documento:

Fica vedado o uso da linguagem neutra, do “dialeto não binário” ou de qualquer outra que descaracterize o uso da norma culta na grade curricular e no material didático de instituições de ensino públicas ou privadas, em documentos oficiais dos entes federados, em editais de concursos públicos, assim como em ações culturais, esportivas, sociais ou publicitárias que percebam verba pública de qualquer natureza. (trecho retirado do Projeto de Lei 5248/2020)

Como justificativa o projeto de lei diz que o uso de linguagem neutra sugere a criação de uma neolinguagem, que ao incluir outros caracteres como x, @, e, com a finalidade de excluir o plural masculino, e as marcações binárias de gênero. De acordo com o argumento defendido no projeto de lei a linguagem neutra, seria um empecilho para o ensino formal da língua portuguesa.

Para entendermos melhor a questão, destaco que o argumento conservador se fundamenta em dois pilares: um deles é a forma pejorativa a qual se refere à linguagem neutra, usando termos como “dialeto não binário” e relacionando a questão à “ideologia de gênero”, em defesa de uma norma culta da língua portuguesa, o que caracteriza uma dimensão colonial e conservadora ao mesmo tempo. Inferiorizar o Pajubá enquanto dialeto em relação à língua portuguesa é uma maneira de reafirmar a universalização da língua e a cisnormatividade enquanto uma regra cultural.

O outro pilar pode ser pensado a partir das lentes da colonialidade de gênero (LUGONES, 2008, CONNELL, 2016; DI PIETRO, 2020), pois há uma defesa intrínseca do gênero masculino, enquanto ordem de gênero e enquanto gênero universalizante. O questionamento do gênero masculino, como o universal na linguagem, é uma disputa política travada há muitos anos pelos movimentos femi-

nistas e decoloniais. Podemos entender a defesa desse discurso através do conceito de *mysoginarchies* (BACHETTA, 2020), como a reafirmação de uma ideologia que defende a universalidade, representada por uma ideologia masculinista.

Interessante observar o argumento do projeto de lei ao defenderem o uso do masculino como gênero neutro universal:

Primeiro, conforme pesquisadores da área de linguística, a utilização do gênero masculino para generalizar um grupo de pessoas não se caracteriza como uma marcação preconceituosa, pois sua gênese advém do latim *língua mãe* do português que assim também demarcava a identificação de conglomerados. [...] assevera que o gênero masculino é, em verdade, um gênero neutro, o que se identifica gramaticalmente, não por aferições ideológicas. (trechos retirados do Projeto de Lei 5248/2020)

Nos debates sobre identidade, a linguagem aparece como um campo em construção e em disputa (HALL, 2000). Nota-se que o argumento tende a relacionar o uso do gênero neutro/ não binário como uma ameaça a definição de gênero masculino como universal da língua portuguesa. Percebemos também que o texto do projeto de lei tenta justificar que usar o masculino como gênero neutro não é uma expressão preconceituosa. E tendenciosamente insinua que o uso da linguagem neutra é marcado por aferições ideológicas. Desse modo, compreendemos que a linguagem é uma construção sociocultural, e que não é determinante que o masculino seja entendido como gênero neutro universal. Ao compreendermos a relação entre linguagem e identidade, entendemos também que um projeto de lei que reitera a importância de manter o gênero masculino como universal, está defendendo um tipo específico de ordem de gênero.

Como já vimos a disputa pela linguagem aparece em debates anteriores, vide a manifestação contrária ao uso do Pajubá na prova do ENEM em 2018⁹. E mais recentemente, na cidade de Buenos Aires na Argentina¹⁰ também ocorreu algo semelhante. Após a aprovação de uma resolução foi impedido o uso da linguagem neutra nas escolas municipais, sob os mesmos argumentos utilizados nesse projeto de lei brasileiro, de que a linguagem neutra impede o aprendizado correto do idioma formal. Esse fato nos mostra como essa pauta contra a linguagem neutra corresponde a uma agenda conservadora internacional.

Nos debates científicos a filósofa feminista Donna Haraway (2009: 9) mostra como o discurso de neutralidade científica, é em realidade um discurso que não é neutro: “nenhuma perspectiva interna é privilegiada, já que todas as fronteiras internas-externas do conhecimento são teorizadas como movimentos de poder, não movimentos em direção à verdade”.

Nesse sentido, podemos entender que o pânico moral que se cria em relação à linguagem neutra, é uma estratégia de mobilização de relações de poder, onde argumentos como o “direito à educação formal” são utilizados, mas que o que está em jogo são mudanças significativas de como se compreende gênero e sexualidade. Aqui cabe o alerta para não confundirmos os debates conservadores contrários ao uso da linguagem neutra nos materiais didáticos e nos documentos escolares. Com os debates sobre neutralidade científica. Ainda que ambos questionem a universalidade masculina, são duas questões diferentes que há anos são paradigmas das investigações feministas e dos estudos de gênero.

O que é interessante pontuar são as relações de poder que estão envolvidas. Estratégias políticas para possíveis mudanças sociais, mais próximas de discursos

⁹ <https://g1.globo.com/educacao/enem/2018/noticia/2018/11/05/veja-resolucao-de-questao-do-enem-que-ab-ord-a-status-do-pajuba-como-diaeto-secreto-dos-gays-e-travestis.ghtml>

¹⁰ <https://www.brasilefato.com.br/2022/06/18/linguagem-inclusiva-e-proibida-nas-escolas-de-buenos-aires-no-mes-do-orgulho-lgbt>

conservadores, com isso também podemos perceber como os discursos anti-trans são peças centrais nessa disputa.

Por outro lado. Podemos dizer que a linguagem neutra tenciona e revela a norma social imposta pela universalidade e neutralidade do masculino na linguagem, assim como o Pajubá. Em contrapartida à perspectiva conservadora, perspectivas decoloniais mostram como esses conflitos ocorrem através do uso de linguagens “borradas” e fronteiriças (ANZALDUA, 1987; DI PIETRO, 2020). A linguagem neutra pode ser pensada como uma linguagem fronteiriça que questiona o binarismo e as normas masculinistas da língua portuguesa, por isso o conservadorismo se opõe a ela porque não é inteligível em relação a como eles veem o gênero. Assim, como podemos entender o Pajubá como uma expressão de uma língua fronteiriça. E ambas como crítica decolonial à linguagem normativa e conservadora.

Desse modo, cabe perceber que há uma dinâmica relacionada à ordem de gênero no cerne dessa disputa. Na perspectiva conservadora, o gênero masculino, não está desassociado de uma ideologia que é cis-heteronormativa. A proibição defendida no projeto de lei revela essa norma e reafirma a universalidade do gênero masculino na linguagem.

De uma perspectiva mais progressista, o uso de pronomes neutros nas listas de chamadas, diz sobre a inclusão de pessoas trans e não binárias nos espaços de ensino, ao mesmo tempo também desestabiliza a ordem cisnormativa masculina. E essa é a chave em análise nesse artigo.

Ainda o projeto de lei argumenta que o uso de linguagem neutra ou não binária acaba por excluir pessoas surdas e cegas que usam equipamento para transcrição (legendas, áudio e braile). No entanto, esse é um argumento falho, pois sabe-se que é possível programar esses tipos de tecnologias adaptadas para incluir linguagem neutra.

Esse é um argumento típico dos discursos neoliberais conservadores e uma estratégia colonialista, pois contrapor dois grupos subalternos, no caso pessoas trans e não-binárias e pessoas com deficiência, demonstra como o discurso conservador (não) faz políticas de identidade. Apenas desenvolve argumentos pouco complexos para pensar as múltiplas questões que permeiam o debate sobre identidades como forma de reafirmar uma ideologia de gênero específica.

A própria defesa que fazem sobre o direito à educação é um pouco confusa, pois a inclusão de pronomes não-binários e o reconhecimento à identidade de gênero é fundamental para a inclusão de pessoas trans binárias e não binárias nos espaços de ensino. Por tanto, argumentar que todo cidadão tem direitos a aprender a norma culta da língua, sem que ela inclua uma parcela da população, que são pessoas trans e não binárias, não é correspondente a lei que eles utilizam como argumento para defender a proibição da linguagem não-binária. Em curtas palavras: se um projeto de lei como esse é aprovado pessoas trans não-binárias perdem o direito ao reconhecimento de suas identidades de gênero nas instituições de ensino. E isso, sabemos, é um fator de exclusão escolar, o que as impede de exercer seu direito à educação.

Breves considerações

Podemos perceber que as cruzadas antigênero se constroem sob o conflito causado pelo discurso conservador em defesa de uma pauta de gênero que é cis-heteronormativa, em prol da família mononuclear monogâmica e que disputa os sentidos/significados culturais impondo uma lógica masculina conservadora.

Na investigação feita sobre os projetos de lei e sobre as principais pautas que compõe os discursos e agendas conservadoras de modo global, concluímos que seus principais temas se concentram na disputa pelo conceito de família e nos últimos anos, ganha destaque o debate sobre infância. Mas corpo, gênero, sexualidade, desejo e linguagem, são categorias em constante disputa.

O campo educacional torna-se a principal arena dessa disputa e percebemos manifestações de grupos conservadores em defesa do controle de conteúdo sobre gênero e sexualidade em diversos países, a expressão mais recente é o movimento *Don't say gay* na Flórida, mas outras expressões também são notadas, como o movimento de *Padres Responsables* no Uruguai, normativas que impedem o uso da linguagem neutra na cidade de Buenos Aires na Argentina e projetos de lei que pretendem vetar o uso da linguagem neutra nos materiais didáticos e documentos escolares no Brasil. Assim, a cruzada antigênero tem suas especificidades locais, mas suas agendas são comuns em diversos aspectos, o que mostra sua amplitude global.

No esforço teórico e metodológico foi exposto como tais pautas se aproximam dos discursos sobre colonialidade e como a linguagem (enquanto conceito) e as disputas que se constroem moralmente em torno de sua definição, ganham contorno relevante nos debates políticos atuais. Não só nos documentos oficiais, mas a linguagem em disputa ganha uma amplitude em seu significado, falamos de uma linguagem cultural. Abordar essas questões também possibilita descrever mesmo que indiretamente a situacionalidade dentro dos contextos abordados aqui e compreender o contexto sociocultural a partir de uma perspectiva trans. Um lugar complexo, diante o conservadorismo que tem como alvo todas as questões que mencionem pessoas trans e LGBTI+.

Acompanhar as cruzadas antigênero através do *mediascape* nos possibilita entender melhor como o pânico moral é utilizado como estratégia política e possibilita perceber mudanças e continuidades nas agendas e pautas conservadoras. Exemplo disso, pode ser a relação estreita entre o discurso conservador e políticas governamentais anti-trans. Essa relação, problematizada através da chave da colonialidade de gênero nos ajuda a perceber como os enunciados conservadores giram sob uma noção hiperbiologizada do gênero e como as avessas de um discurso universalista sobre o direito à educação está embutido uma ideologia conservadora e masculinista. Compreender de que forma se organiza, quais as estratégias e quais as principais questões em disputa nos permite desenhar as dinâmicas globais relacionadas à gênero e sexualidade e nos possibilita observar e questionar suas configurações no cenário das disputas ideológicas no mundo contemporâneo.

A primeira questão observada sobre o uso do Pajubá no ENEM são os primeiros indícios de como se organizam e são difundidos esses discursos. Mostrar como o Pajubá incomoda os conservadores ao ser mencionado no Exame Nacional do Ensino Médio, nos faz perceber como uma linguagem que é corporificada pela comunidade LGBTI+ desestabiliza a ordem social imposta pela cisnormatividade, ao mesmo tempo também mostra que o que está em disputa nas cruzadas antigênero são os significados do que são validados pela cisnorma, como gênero no país.

Os projetos de lei analisados aqui expressam de maneiras diferentes os principais aspectos do pensamento conservador sobre gênero e sexualidade. Por isso nos permitem acompanhar os discursos que constroem a disputa pela ordem de gênero em termos globais, mas também locais. Vimos como o uso da linguagem neutra tem sido atacado pelos conservadores, observar isso comparativamente a

outros casos como na França e na Argentina dão base para perceber uma agenda política conservadora em relação às questões LGBTI+, principalmente numa agenda anti-trans.

Recebido em 31 de maio de 2023.

Aprovado em 10 de novembro de 2023.

Referências

AMORIM, Anna C. H. Entre calçadas, pixações e parentesco: a cidade como campo de batalha em torno das lesbo/homoparentalidades e do acesso à PMA na França. *Horizontes Antropológicos*, 25 (55), 2019.

ANZALDÚA, Gloria. *Borderlands/la frontera. The new mestiza*. Traducción. Carmen valle. Madrid: Capitán Swing Libros, 2016 (1987).

BACCHETTA, Paola. “Circulações anzaldúanas na Ilha da Tartaruga e na França: alguns elementos para uma historiografia densa e uma contextualidade histórica densa. In: MARRIM, Caroline; CASTRO, Susana de (orgs.). *Estudos em decolonialidade de gênero*. Rio de Janeiro: Ape’Ku, 2021.

BACCHETTA, Paola.; JIVRAJ, Suhraiya; BAKSHI, Sandeep. Decolonial sexualities: PaolaBacchetta in conversation with Suhraiya Jivraj and Sandeep Bakshi. *Interventions: International Journal of Postcolonial Studies*, 22 (4): 574-585, 2020.

BENTO, B. Na escola se aprende que a diferença faz a diferença. *Estudos Feministas*, 19 (2): 548-559, 2011.

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

CÉSAR, M. R.; DUARTE, A. Governo e pânico moral: corpo, gênero e diversidade sexual em tempos sombrios. *Educar em revista*, 66: 141-155, 2017.

CESARINO, Letícia. *O mundo do avesso - verdade e política na era digital*. Ubu Editora, São Paulo, 2022.

CONNEL, Raewyn. *Gênero em termos reais*. Tradução Marília Moschkovich. – São Paulo: Inversos, 2016.

DI PIETRO, P. J. Ni humanos, ni animales, ni monstruos: la decolonización del cuerpo transgénero. *Eidos*, 34: 254-291. 2020.

FAVERO, Sofia. *Entre o nímio e o viperino: uma desaquegrafia. Crianças trans: infâncias possíveis*. Salvador: Devires. 2020.

FIGUEIREDO, A. Epistemologia insubmissa feminista negra decolonial. *Revista Tempo e Argumento*, 12 (29): e0102, 2020.

GLISSANT, Edouard. *Poética da Relação*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.

GUIMARÃES, Gêssica. Teoria de gênero e ideologia de gênero: cenário de uma disputa nos 25 anos da IV Conferência Mundial das Mulheres. *Tempo e Argumento*, 12 (29): e0107, 2020.

HALBERSTAM, Jack. *Trans*. A Quick and Quirky Account of Gender Variability*. Oakland: University of California Press, 2018.

HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A, 2000.

HARAWAY, Donna. Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. *Cadernos Pagu*, 5: 7-41, 2009.

JESUS, Jaqueline Gomes de. *Orientações sobre identidade de gênero: conceitos e termos*. Brasília, 2012.

JUNQUEIRA, Rogério. A invenção da "ideologia de gênero": a emergência de um cenário político-discursivo e a elaboração de uma retórica reacionária antigênero. *Revista Psicologia Política*, 18 (43) 449-502, 2018.

LUGONES, Maria. Colonialidade e gênero. *Tabula Rasa*, 9: 73-102, 2008.

ODARA, Thiffany. *Pedagogia da desobediência: travestilizando a educação*. Salvador: Devires, 2020.

OLIVEIRA, Megg Rayara Gomes de. *Nem ao centro nem a margem! Corpos que escapam às normas de raça e de gênero*. Salvador: Devires 2020.

PRADO, Marco Aurélio Máximo; CORREA, Sonia. Retratos transnacionais e nacionais das cruzadas antigênero. *Revista Psicologia Política*, 18 (43): 444-48, 2018.

RIAL, C. Guerra de imagens, imagens da guerra. *Cadernos Pagu*, 47, 2016.

RIAL, Carmen. "Hacia dónde van las antropologías del mundo: una visión desde el World Council of Anthropological Associations" (Conferência). V *Encuentro Mexicano-Brasileño de Antropología* (V EMBRA), Ciudad de México 18 al 20 de nov. 2019.

RIAL, Carmen. "Mídia e sexualidade: breve panorama dos estudos de mídia". In: GROSSI, Miriam Pillar *et al.* (orgs.). *Movimentos sociais, educação e sexualidades* Rio de Janeiro: Garamond, 2005.

RUBIN, Gayle. "Thinking sex: notes for a radical Theory of the Politics of sexuality". In: VANCE, Carole. *Pleasure and danger: exploring female sexuality*. Boston/London: Routledge/Kegan Paul, 1984.

SILVA, H. R. S. A situação etnográfica: Andar e ver. *Horizontes Antropológicos*, 15 (32): 171-188, 2009.

SILVA, Keo. *Dos saberes e outros trânsitos: percursos de alunos e alunas trans, políticas de acesso e permanência, 7 anos depois da política de nome social*. Dissertação (mestrado), Programa De Pós-Graduação em Educação, UFSC, Florianópolis, 2019.

SILVA, Keo. Governabilidades conservadoras e as questões de gênero. 33^a Reunião Brasileira de Antropologia. *Anais...* Curitiba: Aba. 2022

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

VERGÈS, Françoise. *Um feminismo decolonial*. São Paulo: UBU, 2020.

VERGUEIRO, Viviane; RAMÍREZ, B. Colonialidade e cis-normatividade. Entrevista com Viviane Vergueiro. *Iberoamérica Social: revista-red de estudios Sociales* III: 15-21, 2014.

VERGUEIRO, Viviane. *Por inflexões decoloniais de corpos e identidades de gênero inconformes: uma análise autoetnográfica da cisgeneridade como normatividade*. Dissertação, Programa Multidisciplinar de Pós-Graduação em Cultura e Sociedade, da Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2015.

Banhar-se em águas limpas sem mudar a essência: uma perspectiva sobre a antropologia

*Itélio Joana Muchisse*¹

Universidade Católica de Moçambique
Universidade Federal do Recôncavo da Bahia

Resumo: Pretende-se aqui uma abordagem sobre as potencialidades da antropologia, enquanto estudo ou elóquio do ser humano, na África contemporânea, isto é, como esta disciplina pode, efetivamente, contribuir para o estudo do ser humano nas diversas perspectivas, pois este ser humano está acometido em um subdesenvolvimento programado, ademais um empobrecimento por consequência da cobiça ou necessidade de espoliação destas economias que, numa direção orientada, na verdade, poderiam se desenvolver e se transformar em grandes centros do mundo neoliberal. Assim, existe a necessidade de se formar um ser humano responsável para com a sua cultura, no sentido de abrir um debate multissetorial e multicultural, de uma forma permanente, de modo a revelar a sua condição e as suas potencialidades. Este antropólogo, quiçá cientista, deve conseguir incentivar a reapropriação do conhecimento de modo a responder os desafios locais. A metodologia é baseada na revisão bibliográfica e na hermenêutica.

Palavras-chave: antropologia; África; independência; desenvolvimento.

MUCHISSE, Itélio Joana. **Banhar-se em águas limpas sem mudar a essência: uma perspectiva sobre antropologia.** *Aceno – Revista de Antropologia do Centro-Oeste*, 10 (24): 585-596, setembro a dezembro de 2023. ISSN: 2358-5587

¹ Mestrando em Direitos Humanos, Justiça e Paz pela Universidade Católica de Moçambique – Extensão de Xai-Xai; Estudante de Mestrando Profissional em Propriedade Intelectual e Transferência de Tecnologia para a Inovação pela Universidade Federal do Recôncavo da Bahia; Licenciado em Ensino de História com Habilitações em Ensino de Filosofia pela Universidade Save/Universidade Sagrada Família; Jornalista e Consultor.

Bathing in clean waters without changing the essence: a perspective on anthropology

Abstract: This article aims to approach the potential of anthropology as a study or eloquence of the human being in contemporary Africa, that is, how this discipline can effectively contribute to the study of the human being from different perspectives since this man is affected by programmed underdevelopment in addition to impoverishment as a result of greed or the need to plunder these economies, which, in a targeted direction, could actually develop and become great centres of the neoliberal world. Thus, there is a need to form a human being who is responsible for his or her culture, in order to open a multi-sectorial and multicultural debate, on a permanent basis, in order to reveal their condition and potential. This anthropologist, perhaps a scientist, must be able to encourage the re-appropriation of knowledge in order to respond to local challenges. The methodology is based on bibliographic review and hermeneutics.

Keywords: anthropology; Africa; independence; development.

Bañarse en aguas limpias sin cambiar la esencia: una perspectiva de la antropología

Resumen: Este artículo busca aproximarnos a las potencialidades de la antropología, como estudio o elocuencia del ser humano, en el África contemporánea, es decir, cómo esta disciplina puede contribuir efectivamente al estudio del ser humano en diferentes perspectivas, en tanto este hombre es afectado por el subdesarrollo programado, además del empobrecimiento por la codicia o la necesidad de saqueo de estas economías que, en una dirección focalizada, podrían llegar a desarrollarse y convertirse en grandes centros del mundo neoliberal. De ahí la necesidad de formar un ser humano responsable de su cultura, para abrir un debate multisectorial y pluricultural, de manera permanente, para revelar su condición y potencialidades. Este antropólogo, tal vez un científico, debe ser capaz de alentar la reapropiación del conocimiento para responder a los desafíos locales. La metodología se basa en la revisión bibliográfica y la hermenéutica.

Palabras-claves: antropología; África, independencia; desarrollo.

O problema central com que nos confrontamos hoje é a tomada de consciência da nossa identidade e consequente a reivindicação do papel de sujeitos históricos que nos compete de direito.
(Severino Ngoenha)

Este artigo faz uma abordagem sobre a antropologia no contexto pós-colonial. Numa visão crítica, procura-se abordar alguns contornos que a antropologia, como disciplina que se dedica ao estudo do ser humano, teve em África desde a modernidade europeia até o momento contemporâneo, passando pelo momento colonial.

A abordagem pretendida explicativa tem a finalidade de demonstrar como o discurso antropológico pode ser operacionalizado para levar adiante e efetivar os desígnios de um determinado plano. Assim, desde o período colonial a antropologia foi usada para engrandecer o colonizador, inferiorizando a imagem dos outros povos, diante de um processo que ocorria em simultâneo com a digressão do nível da consciência histórica, o que permitia que os africanos, em particular, aceitassem algumas das taxações advindas de tal discurso e levá-los, ao longo dos anos, a resignarem-se ao poder etnocentrado de uma ciência depravada. Tal atitude permitiu que fossem colonizados.

Ora, o discurso antropológico chega à África aliado à filosofia das luzes, portanto, chega enquanto uma antro-filosofia, ou seja, uma antropologia filosófica e assim continuou por muito tempo, pelo menos até a atualidade, como uma disciplina promissora. Isto deve-se ao fato da estreita relação entre estas duas disciplinas no campo teórico e metodológico. Hoje esta aliança não deve diferir, pois, de um modo analítico, a filosofia é uma base de metodologia, necessária para despir a antropologia dos preconceitos coloniais sobre os quais, a própria filosofia em África ainda se encontra vestida, como se verá mais adiante. Não obstante, todo filosofar gira em torno de uma circunstância da condição humana. Sendo assim, estas duas disciplinas precisam caminhar lado a lado para construir o seu arcaboço epistémico virado à resolução de problemas específicos, contemporâneos e endógenos dos seus fautores.

Muitos autores reclamam a necessidade de uma apropriação dos estudos ao meio africano como forma de desenvolver o espírito crítico nesta parte do planeta e, permitir um diálogo entre as culturas. Desta forma, chama-se neste estudo a antropologia como disciplina basilar para efetivar um discurso sobre o ser humano que permita este se revelar ao mundo, dando a conhecer a sua particularidade, assim como reaproveitar sentidos para a construção de uma agenda comum em um mundo que se encontra em situação de mudança e, com isso novos desafios se colocam à mesa, dando possibilidade de os africanos conceberem seus momentos antropológicos, revelando-os aos seus povos, para não serem apáticos à submissão neocolonial que se vem intentando contra estes povos.

O texto encontra-se organizado em quatro pontos basilares, nomeadamente: *O discurso antropológico sobre a África Colonial*, onde se discute a construção colonial da antropologia como um discurso de dominação; *A definição de ser humano e o novo paradigma*, onde se analisa o período de mudança epistemológica

na senda do colonialismo para aceitar a humanidade, antes negada ao africano. A terceira parte intitulada *A pós-independência e o estudo do ser humano em África* debruça sobre os desafios que foram e são enfrentados pelos africanos após a independência e a quarta parte com o título *Da crítica à ação antropológica* aborda o caminho da antropologia para o momento atual, onde, deve reaproveitar potencialidades, aplicando-as de forma significativa e ecológica. Finalmente o texto apresenta uma introdução e conclusão.

Em termos metodológicos, o texto baseou-se na leitura de textos críticos ao discurso do colonialismo e do neocolonialismo. A partir dos mesmos foi elaborada uma hermenêutica.

O discurso antropológico sobre a África Colonial

A formação do Império Turco-Otomano trouxe mudanças significativas na Europa. No âmbito comercial, era necessário, para o Ocidente, descobrir novas rotas que permitissem restabelecer o contacto com o Oriente (Índia, em particular), uma vez que a tradicional rota já se mostrava não eficiente. Os muçulmanos, com quem tinham uma tradição de digladição, tornavam mais caro o comércio entre as duas partes. Assim, foi necessário inaugurar uma era denominada Modernidade, cujo intuito era quebrar a dependência do mundo muçulmano e descobrir novas rotas de comércio e foi dessa mentalidade que se empreenderam viagens que culminaram com os insólitos de colonização da América, África, Ásia e Austrália. Pelo que se compreende, a libertação do mundo muçulmano, isto é, da sua dependência para o contacto com o Oriente e a conseqüente descoberta de novos espaços, teria nutrido um discurso de superioridade europeia às demais culturas e povos.

É assim que para Ngoenha (1993), o discurso das humanidades desde a modernidade assentou-se na construção de desigualdades epistemológicas entre as sociedades ditas evoluídas e primitivas. Para tal, as disciplinas como História e Etnologia (cf. LÉVI-STRAUSS, 2008) foram fundamentais, onde, a primeira destinava-se ao estudo daquelas sociedades que mantinham uma tradição científica, portanto, sociedades que teriam, ao longo do tempo, documentado as suas culturas e, por outro lado, a etnologia destinava-se ao estudo das sociedades primitivas, sobretudo, aquelas que estavam sendo subjugadas pelo poder colonial. Estas sociedades foram consideradas sendo sem consciência de si, vivendo no folclore, por isso mesmo, era necessário, em primeiro lugar, descrever as suas culturas; *a posteriori* seriam enquadradas no discurso histórico, uma vez que o plano incluía a colonização, designada também por civilização.

Na alvorada do século XIX, quando já as ciências sociais conquistavam o seu estatuto no Ocidente, percebeu-se, finalmente, o quão antiquado foi o discurso separatista, onde a História e Etnologia eram os muros: se a história é o estudo do ser humano no tempo sobretudo, como ela se alienava a estudar o ser humano africano em particular?

Num outro desenvolvimento e, perante essa descoberta que minava a própria definição da história, foi chamada a Antropologia a dar o seu contributo, para, mais uma vez, denegrir os outros seres humanos. Esta disciplina foi prontamente usada, enquanto discurso sobre o ser humano, para descrever o ser humano não europeu. Tal descrição assentava-se, sobretudo, no estudo e na diferenciação daquele ser humano dos demais, onde o objetivo era fazer a demonstração da opacidade intelectual, cultural, técnica, económica dos não ocidentais e, assim, colocar-se na dianteira enquanto influenciador global (*idem*).

Foi este discurso filosófico fundamentalista, na verdade, antifilosófico, que se infiltrou de forma *positiva* – ou seja, acrítica – nas restantes ciências que acompanharam a “missão civilizadora” dos europeus em África: a Antropologia encarregue de descrever as etnicidades; a Geografia encarregue de explorar e localizar em mapas minuciosos os recursos do solo e do subsolo africanos; a Biologia de descrever e recolher as plantas e animais exóticos para a Europa, os Estudos Culturais para organizar o espólio artístico, artesanal e sobretudo de conhecimento para os museus e os centros de saber Europeus. (CASTIANO, 2021: 131)

Assim, a antropologia não só se colocava na posição de uma disciplina que visasse diferenciar o europeu dos demais, assim como foram os próprios antropólogos que se colocaram à disposição dos seus governos para enveredarem pelos empreendimentos que mais tarde ficaram conhecidos como viagens exploratórias e de reconhecimentos, onde grupos de académicos e estudiosos eram liderados, sobretudo, por missionários para fazerem recolha de informações úteis ao processo de colonização. Por outro lado, os missionários ocupavam-se pela pacificação das populações africanas através da missionação de modo a evitar levantes e tornar mansas as populações, de modo a tornar eficiente o plano de colonização que se seguiu à fundação de sociedades académicas para o estudo da África na Europa, principalmente na Inglaterra e na França.

Dussel (1993) defende que os movimentos empreendidos desde a modernidade foram feitos na prerrogativa de emancipar o ser humano europeu. No entanto, estes empreendimentos terminaram num ocaso para os destinos do mundo, sobretudo dos americanos, africanos, australianos e asiáticos, pois o encontro com os outros povos não foi efetivado no sentido de se empreender um diálogo, mas foi um encobrimento, em que os outros foram julgados à luz de valores exógenos aos seus. Todo o discurso que deles foi feito era, acima de tudo, exclusivo e tinha como fim engrandecer o europeu. Foi dessa forma que estes povos acabaram sendo colonizados.

A descoberta do mundo não-europeu é comparada à quarta parte, uma vez que, as três, o “Pai, Filho e Espírito Santo” já tinham sido verificadas na Europa. Portanto, os outros povos, como os africanos, não tinham consciência de Deus, por isso, ainda estavam na menoridade como seres humanos. Assim, com toda a força e violência, os “americanos” foram aniquilados e os africanos obrigados a desempenharem papel da escória, auxiliando à força na construção do mundo ocidental (*idem*).

Dito isto, a percepção que se tem deste período é de exclusão, violência e discriminação de outros seres humanos com base em pretextos valorativos, em que culturas foram massacradas, pessoas mortas, outras comercializadas e levadas como escravas, sendo que muitas outras foram colonizadas, isto é, subjugadas por não pertencerem a uma fé que teria sido proclamada unilateralmente como a mais certa ou por não se enquadrarem nas características do ser humano que a sua antropologia ilustrava.

Concomitantemente, Castiano (2021) aponta que o desenvolvimento do colonialismo se baseou na *bantufobia*, isto é, a negação dos povos bantu enquanto uma categoria cultural de seres humanos com valores diferentes daqueles professados pelo Ocidente. Assim, este outro era visto enquanto marginal no discurso antropológico etnocentrado. Ele era conotado como estranho e sem memória histórica, por isso mesmo não pertencia à categoria do ser humano moderno definido a partir do iluminismo.

O que se pode compreender é que o discurso moderno da antropologia é uma consequência do colonialismo, em que este teria reinventado esta disciplina de

modo a garantir que o estudo do ser humano fosse efetivado de maneira objetiva, em que o alvo era a dominação do extra-europeu, aquele que vivia na quarta categoria. O seu uso no contexto colonial visava a discriminação do outro, no sentido de interpretar as suas particularidades, tornando cada vez mais possível a permeabilidade desestrutural que permitiu que fossem inferiorizadas as identidades sociais sob a alçada de comportamentos ocidentalmente institucionalizados. Esse modo de operacionalizar a antropologia permitiu que, de fato, fosse encoberto o outro, esquartejada a sua cultura, humilhado dentro e fora da sua cultura, limitada a sua expressão, aniquilada a sua vontade, desprezada a sua inspiração, insultadas as suas instituições. Com isso, a África teria funcionado como uma garagem para a antropologia. É neste continente que ela iria se renovar, onde os seus primeiros técnicos foram lá estagiar.

A definição de ser humano e o novo paradigma

O advento do colonialismo permitiu o desenvolvimento de certas visões sobre o outro. Tais visões enquadravam-se na necessidade de afirmar a superioridade do ser humano branco-europeu sobre os demais. Num momento mais avançado, tal como foi em epígrafe, a antropologia foi fundamental para cimentar tais diferenças. O colono necessitava estar numa categoria mais acima dos colonizados para continuar a exercer o seu poder. Tal como fundamenta Ngoenha (1993), foi necessário que a antropologia se posicionasse, na esteira acadêmica, como uma disciplina da civilização, enquanto a etnologia se debatia com os indígenas e só mais tarde a história iria descer de tal pedestal.

Como disciplina das sociedades evoluídas, a antropologia se encarregou de glorificar o colonizador, ridicularizando o colonizado, isto é, fazendo batota com os próprios princípios, pois como se pode constatar, dizia-se o Ocidente desenvolvido em termos morais, em contrapartida, colonizava outros povos, inferiorizando, automaticamente, tais valores com que tanto se vangloriava. Césaire (1978) diria ser, aquela, uma civilização decadente, sobre a qual já não restava nenhuma esperança.

Ora, a definição de ser humano ocorreu sob a égide da antropologia colonial, onde o negro era desprovido de humanidade, assim como de consciência, tal como Hegel se ocupou por disseminar na sua filosofia que mais dava crédito ao ódio que mais tarde trespassaria os negros e asiáticos para atingir os semitas. A definição do ser humano, sobretudo o europeu, visava inferiorizar as demais culturas, em que o *leitmotiv* de tal constatação assentava-se na racionalidade, isto é, enquanto o ser humano de fato conseguia passar do estado de *natureza* para o estado de *contrato*, os não-humanos ainda continuavam num estágio inferior de evolução, portanto mais próximos ao estado de natureza. Esta definição seria, ainda, na senda do colonialismo, sustentada pelo evolucionismo (cf. DUSSEL, 1993).

Ela (2014) faz referência ao percurso espoliativo pelo qual as sociedades africanas passaram. Este foi um processo acompanhado pela descriminação do ser humano africano, isto é, da negação de que ele tinha, de fato, uma história. Foram se sucedendo tentativas de uma apropriação objetiva das informações que era possível captar no meio africano. Tais tentativas culminaram com a fenomenal obra *Filosofia Bantu*, de Placid Tempels, escrita sob perspectiva de melhor conhecer o ser humano africano para o colonizar eficientemente, como muito se afirma.

No entanto, tem sido este cenário que o discurso sobre o africano tem tomado. Deixar que os outros iniciem a conversa para que eles se incluam nela, com toda a escaramuça de acusações e disparos por todos os ângulos. A descrição da história do pensamento filosófico apresentada por Ngoenha (1993) aponta para esta realidade. Depois do aparecimento da obra de Tempels, os africanos despertaram da necessidade de construir um sistema de pensamento que abordasse os seus problemas, mas este não é um discurso pacífico, porque até a atualidade é acirrada a discussão sobre as correntes da filosofia africana, ou seja, as correntes em que a filosofia em África tem aberto discussão (CASTIANO, 2021).

Assim, desde a modernidade, verifica-se o aparecimento algumas figuras de ser humano:

- a) *Ser humano cosmopolita* exclusivo para quem tudo o que era extra-europeu se configurava numa categoria inferior, uma vez que a Europa representava o centro do mundo. Ademais, há algo de curioso neste ser humano, é o fato de apenas as matérias-primas que não fossem, necessariamente, europeias poderiam ter igual, ou melhor, utilidade àquelas que eram produzidas na Europa. Este ser humano valia-se, principalmente, da História e da Antropologia para se destacar dos demais. Era colonizador;
- b) *Ser humano exótico* que se encontrava fora do mundo europeu. Este pode, ou seja, foi em alguns dos casos excluído da categoria de ser humano, por se lhe negarem certos atributos, tais como a racionalidade, por exemplo, tendo sido taxado como um auxiliar para alguns trabalhos de grande envergadura e que necessitassem de grande força. Pelo fato de se lhe ter sido negada a humanidade foi mais fácil envolvê-lo em circunstâncias ultrajantes;
- c) *Ser humano revelado* que aparece, sobretudo, com a publicação de Tempels, como sendo aquele que tem algum grau de racionalidade, embora não seja do mesmo nível com a racionalidade do seu colonizador, sobre o qual é necessário, antes de tudo, aprender, pois tem uma cultura mais profunda, diferentemente do ser humano ocidental, com a sua cultura, estreitamente, superficial;
- d) *Ser humano em redenção* que, após causado estragos irreparáveis às demais culturas que julgou descobrir, sente-se na necessidade de repor uma convivência harmoniosa e constituir laços interculturais mediante um discurso antropológico pancontinental que foi bem cunhado em “Objetivos do Desenvolvimento do Milênio”.

Essas figuras expõem a lógica do poder, pois, através dos tempos, se verifica que o ser humano ocidental tem conseguido manter o seu poderio sobre o resto do mundo, quer seja porque tem as facilidades econômicas, quer seja porque tem o pioneirismo epistemológico que lhe coloca na hegemonia no que diz respeito ao desenho de programas que, prontamente, se transformam em agendas que acabam afetando os demais seres humanos como forma de imposição, pois estas, em poucos casos, constituem os reais desígnios nesses espaços, ou seja, a antropologia ocidental concebe desafios endógenos para aqueles espaços, mas que na senda do poder são transferidos para corresponderem aos desafios de outros seres humanos em outros espaços. Logo, é o discurso antropológico ocidental, mais uma vez, a definir o caminho a seguir às demais circunstâncias existenciais.

Ademais, Tempels (2006) encarregava aos ocidentais a tarefa de serem eles os pioneiros a se enveredarem no estudo dos povos considerados primitivos, pelo

que os africanos não tinham ainda conseguido desenvolver-se a tal ponto de descodificarem as suas vivências e o sistema de pensamento que lhes impunha. Assim, Ngoenha (1993) considera que, no entanto, essa forma de conduzir estudos sobre o humano, essa antropologia, não permite que haja um desenvolvimento eficaz, pois é uma observação feita sob os óculos de um espectador, com a sua consciência formada com base nas necessidades de outra comunidade, precisamente, aquela que teria colonizado o africano, pelo que urge a necessidade de se empreender pesquisas locais que possam abrir caminhos para incluir estas vivências na enciclopédia universal dos saberes. É assim que a antropologia, apesar de ter sido uma disciplina usada pelo colonizador para subjugar os africanos, deva ser reapropriada, isto é, servir-se do bom signo, o qual é a possibilidade de estudar o ser humano e fornecer bases para haver uma ação, definitivamente, esclarecedora para trilhar pelo caminho do *Desenvolvimento Humano* e traçar uma agenda mais inclusiva, onde o ser humano possa merecer um julgamento com base nas ações que este envereda para garantir que haja, de fato, o desenvolvimento inspirado no seu meio.

A pós-independência e o estudo do ser humano em África

Depois do colonialismo, isto é, com a chegada da Independência, era de se esperar que muitos países conseguissem que houvesse um desenvolvimento progressivo no âmbito político, econômico, social, cultural, entretanto, um processo inverso foi verificado. Guerras despoletaram, crises sucessivas caracterizaram a estrutura de muitos países recém-independentes. Muitas das guerras assumiam o carácter étnico ou tribal, opondo, majoritariamente, grupos dos mesmos espaços geográficos. Assim, estudos confirmaram o renascimento do espírito da nação pré-Berlim, onde culturas pretendiam voltar ao *status quo*, fato que foi prontamente remendado pelo princípio da intangibilidade das fronteiras, apesar de hoje já estar obsoleto. Nesse decorrer dos fatos, viram-se muitas culturas se digladiando no âmbito da Guerra Fria.

Logo à partida, faltaram estudos antropológicos, quer seja pela timidez, quer seja pela insuficiência técnica dos próprios africanos, que não tinham ainda as bases criadas para conduzir estudos de alto impacto continental que pudessem explicar os desafios que a independência acarretava. Assistiu-se um movimento de regressão de muitas economias. Por outro lado, Ngoenha (2017) aponta que foram externamente realizados estudos humanos, econômicos e políticos de grande envergadura, mas que ao invés de beneficiar aqueles que eram estudados, provocaram autênticos estragos em tais espaços, beneficiando sempre os seus proponentes. Portanto, é ainda aqui neste período continuado o uso político das ciências, em que o objetivo primordial é defraudar e espoliar economias promissoras como as africanas, pois desde o século XX vem sendo, nelas, descobertos vários recursos indispensáveis para o desenvolvimento da indústria ocidental que, prontamente influi positivamente para o desenvolvimento humano naqueles espaços.

Ngoenha fala da necessidade de apropriar as epistemologias em África, pois face ao clima de subdesenvolvimento que atualmente se vive, estudos baseados em realidades locais podem oferecer aberturas necessárias. Continuamente, Lopes (2018) aponta para a necessidade de se reavivar o debate epistemológico de modo a criar alternativas originais dos africanos como uma forma de desenvolve-

rem a sua consciência histórica e demarcarem o seu território no âmbito do imperialismo neoliberal que tem deixado pouco espaço para que estes coloquem os seus planos de hoje.

Estes dois autores corroboram com a ideia, segundo a qual o Desenvolvimento Humano para África passa por os africanos serem autônomos na construção dos seus desígnios, bem como o perfil de ser humano necessário para escalar o desenvolvimento. Grosso modo, é preciso partir das humanidades e formar um senso crítico que desmascare pretensões colonialistas que visam, acima de tudo, desenraizar os estudos locais, uma vez que se tem imposto a esses seres humanos agendas que correspondem a outros desafios, que se enquadram longe das suas reais necessidades e possibilidades, dos quais apenas participam como ajudantes.

Depois da Independência, países africanos foram impelidos aos Programas de Ajustamento Estrutural por “instituições internacionais” que “não desempenham o papel que se poderia esperar delas na matéria”, quando o seu “projeto” consiste no “estrangulamento dos países pobres” e “endividados”, sacrificando “os seus investimentos de rendimento a longo prazo (infraestruturas, saúde, educação) que condicionam as suas únicas hipóteses de decolagem, ao passo que as suas economias, pouco competitivas, têm de se expor à concorrência dos países mais desenvolvidos” (PASSET, 2002: 95).

A condição africana na pós-independência foi marcada por um subdesenvolvimento às custas de um desenvolvimento alheio. Isto que Ngoenha (2017) chamou de subdesenvolvimento programado, para Falsina (2006) é o resultado de uma acumulação incontrolada de capital que vigariza outros países, precisamente os produtores de matérias-primas, no intuito de eliminar definitivamente todas as possibilidades destes Estados poderem, num futuro possível, tornarem-se adversários econômicos e políticos. Por isso são excluídos dos principais círculos científicos num esforço claro de exclusão epistemológica, sendo estes espaços dos mais atrasados cientificamente. Falsina transmite a ideia de que estes espaços são empobrecidos por uma racionalidade de ganho unilateral que, na esteira das teorias de jogo, denomina-se lógica de soma zero, onde o ganho de um significa, simultaneamente, a perda de outro, pelo que tem sido dessa forma para os países africanos, pois a lógica do neoliberalismo assenta-se na cooptação da política, atraso científico e espoliação das economias.

No desvairar dos ventos que assolam a África atual, o que a antropologia tem a dizer? Como operacionalizar tal discurso? Essas são algumas das perguntas que devem ser colocadas aos antropólogos africanos que vem crescendo em número, olhando para o movimento da massificação do ensino universitário neste espaço geográfico. É preciso que, dentre as demais disciplinas, a antropologia consiga guiar os acadêmicos das humanidades, pois, sendo que todas as ciências sociais e humanas discursam sobre o ser humano sob as diversas perspectivas, torna-se, primeiro, necessário saber: afinal de contas quem é esse ser humano africano sobre o qual se pretende discursar, sob o risco de continuar a seguir ditames de um discurso acadêmico, com pouca ou nenhuma aplicabilidade no meio africano, porque, acima de tudo, os referenciais para a discussão acadêmica são sempre buscados no exterior.

Da crítica à ação antropológica

Mais que teoria, hoje a pesquisa ação é necessária no campo antropológico. É necessário que se qualifiquem metodologias para uma intervenção nas culturas sob as quais o pesquisador se envereda a investigar. É preciso que, na ótica da

incapacidade técnica e alfabética de grande número da população, se ensaiem modelos de intervenção antropológica por parte de tais culturas de modo que se tenham avanços significativos na interpretação dos desafios modernos.

Mabota (2021) postula a apropriação de signos negativos numa transformação positiva, isto é, aproveitar dos instrumentos usados pelo colonizador para efetivar o seu domínio como ferramentas para salvaguardar o desenvolvimento do ser humano africano. Para tal, é preciso evitar interpretações violentas sobre esta metodologia, sob o risco de causar danos ainda maiores que o próprio colonialismo. O que pretende é servir-se da própria antropologia usada para inferiorizar o africano para, desta vez, revelar a outra face do ser humano.

Na linha das figuras do homem, apresentadas acima, é fundamental a reflexão sobre um quinto homem social (NGOENHA, 2021), que empreenda, acima de tudo, pela verdade. Que desenvolva, através da antropologia, seres humanos humildes. Este homem crítico que não confunda humildade e resignação, pois, na senda do neoliberalismo, é humilde aquele ser humano que se serve da verdade. Mas que verdade? Revelar a condição pueril em que é condenado a viver, sem descurar de apontar os agentes dos seus tempos (positivos e negativos).

Revelar a verdade pode suscitar angústias ou tristezas. Mas que não se transformem em ódio, assim como em orgulho. Ela deve aproximar os homens, os cientistas em particular, numa luta comum para atingir o que à luz da ciência foi alcançado nos outros espaços, mas evitando, com isso, se aproximar das repercussões negativas, tal como foi Hiroshima e Nagasaki. A verdade ainda seria uma denúncia que visasse aproximar os humanos, tornando-os mais solidários (ex.: Pan-Africanismo, Negritude, Renascimento Negro, Consciencialismo Negro). Entre o orgulho e o ódio, é preciso encontrar um meio-termo, talvez a compaixão pelo ser humano, pois não se deve partir com a intenção de inferiorizar a consciência do outro, o que pretende é a verdade, a pura verdade, isto é, as causas, os percursos e as consequências do falhanço africano, a falha por detrás do falhanço da antropologia como disciplina virada ao conhecimento e desenvolvimento humano, assim como da economia política.

É necessário reapropriar a antropologia de modo a fazer um estudo de base sobre o africano. À semelhança do período colonial, este estudo terá em vista destacar o africano, demonstrando a sua condição de subalternidade apesar das possibilidades que se lhe fazem face, a consequência da espoliação. Deste modo, é preciso que a ação antropológica demonstre que o africano vem sendo expropriado de seus recursos e da sua consciência, em que verifica-se que, durante o período colonial, a antropologia foi usada para engrandecer o ocidental em face do africano, sendo que na atualidade é preciso que ela sirva, através do trabalho de apropriação, de mecanismo de denúncia face ao roubo que o africano vem sendo vítima. Para isso, torna-se necessário equipar a antropologia de uma metodologia cuidadosa e fazer com que os antropólogos expliquem como o africano se relaciona com os outros seres humanos nos diferentes âmbitos: cultural, econômico, social, político, pois a antropologia permite um discurso amplo através dos seus ramos.

Com isso, num clima de mudança, a antropologia tem a possibilidade de fornecer caminhos para o entendimento dos desafios que se circunscrevem à realidade africana, permitindo às demais disciplinas que tenham uma base epistemológica que aponte para o ser humano específico, para qual toda a ciência incide, pois todas as ciências visam fornecer resultados para o trabalho do ser humano. Assim, recorrendo à Finkelkraut (s/d), se diria necessário utilizar a própria antropologia para denunciar o mau uso que dela se tem feito, em que esta iluminaria

que, na existência de uma espécie de humanos que hoje se identifica por uma bandeira multicolor, existem especificidades que vivem à borda dos rios, das regiões lamacentas, sobre as quais ninguém se sente confortável ao caminhar, porém, é necessário caminhar para se poder chegar ao rio. São as zonas potencialmente ricas como Moçambique, Nigéria, Angola, Congo, Amazônia, Irã, Iraque, Líbia mas que são vítimas do “empobrecimento” (FALSINA, 2006).

Numa visão um tanto que polêmica, assumida em *O Homem-Ubuntu*, Mabota (2021) faz alusão à Índia que teria apropriado o saber do seu colonizador para se firmar como uma potência nuclear e, hoje, está em altura de ombrear com as grandes potências. Este exemplo demonstra, manifestamente, a possibilidade de se empreender por uma ciência que se destine a salvaguardar a integridade de um povo quando o critério de balança é a técnica. Sendo assim, muito já se percebeu do uso da antropologia no período colonial para inferiorizar o negro (NGO-ENHA, 1993), pelo que os próprios africanos já estão em altura de servir-se desta disciplina para afirmarem a sua posição enquanto seres humanos com possibilidades de se impor ao mundo. No entanto, este movimento deve ter em conta a ecologia do saber, sob o risco de levar a certos extremismos, tal como a história comprova, pois, se feita com um certo ódio, a própria ciência termina em Holocausto.

No entanto, tendo já sido aprovada a utilidade da antropologia no tempo colonial, grosso modo da ciência, embora seja uma percepção negativa, ligada aos desvarios de uma racionalidade pervertida, hoje é necessário “tentar mudar a água do banho sem deitar fora o bebê” (PASSET, 2002: 96), isto significa mudar as circunstâncias de uso da ciência, onde se deva considerar a solidariedade na construção da ciência para o desenvolvimento de África, pois, tendo hoje já muitos acadêmicos formados, ainda não é eficaz a comunicação interno-periférica. Ademais, “não basta somar fortes individualidades para fazer uma grande equipa”, pelo que é preciso criar “a ponte” para a travessia ou um “farol” para a iluminação da costa que são bens comuns a toda a comunidade (*idem*: 106-7).

A verdade de hoje não é a mesma de amanhã, pelo que os tempos e as virtudes mudam. Assim, a humildade de que acima se falou é uma virtude que está, simultaneamente, dentro e fora do homem. Portanto, “é neste esforço de ultrapassagem de cada um em direção àquilo que está, simultaneamente, dentro de si e para além de si, que se situam os valores. Eles estão na própria busca e não no catálogo” (*idem*: 83). É preciso ser humilde hoje, investigando qual será o conceito de humildade para o dia seguinte.

Conclusão

O texto abordou o lugar da antropologia na sociedade africana de modo a garantir o desenvolvimento humano, bem como os meios pelos quais tal desenvolvimento deve se efetivar. O ponto de partida é a discriminação colonial e o ponto de chegada é a revelação. É preciso que a antropologia conceba o africano com base na sua cultura, abrindo espaço para que este seja crítico, assim como possa interagir com as demais culturas. Ademais, é preciso que o africano seja minucioso na sua investigação, no sentido de separar os maus dos bons signos, assim como saber o que se pode aprender de bom a partir de uma circunstância que não seja necessariamente boa, no sentido de conservar a humanidade, acertando os erros e aperfeiçoando os acertos.

Conclui-se que o ser humano africano deve transcender a sua cultura e fazer uma constante busca pela verdade, para ultrapassar a discriminação e o empobrecimento de que foi vítima ao longo da história. Para tal, este precisa estar atento aos fenômenos do seu tempo, de modo a evitar que os problemas de ontem se repitam hoje, mas que ele os possa resolver, de modo a perspectivar uma vivência mais formidável e sustentável para com as gerações que sucedem, bem como com as demais culturas, uma vez que em África verificam-se demasiadas culturas sendo preciso que elas encontrem um diálogo de base a partir de uma pesquisa ação que vise positivar as práticas culturais e evitar levantes étnicos, pois, como se pode comprovar pela história, eles podem ser devastadores. Por outro lado, é preciso contato e intercâmbio com as demais culturas, mesmo que não africanas, no sentido de efetivar a multiculturalidade.

Recebido em 11 de dezembro de 2022.

Aprovado em 10 de agosto de 2022.

Referências

- CASTIANO, José P. *Do Espírito da Tradição ao Espírito da Reconciliação*. Maputo: Publiflix, 2021.
- DUSSEL, Erinque. *1492: O Encobrimento do Outro - A Origem do Mito da Modernidade: Conferências de Frankfurt*. Petrópolis: Vozes, 1993.
- ELA, Jean-Marc. *Cheik Anta Diop ou a Honra de Pensar*. Luanda/Portugal: Mulemba/Pedago: 2014.
- FALSINA, Vittorio. *Un Nuovo Ordine Mondiale: Insegnamento sociale della Chiesa e teologia della libertazione*. Bolonha: Ed. Missionaria Italiana, 2006.
- FINKIELKRAUT, Alain. *A Derrota do Pensamento*. Paz e Terra: s/l, s/d.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. "História e etnologia". In: *Antropologia estrutural*. Rio de Janeiro: Cosac Naify, 2008. pp. 13-40.
- MABOTA, António dos Santos. "Homem-Ubuntu". In: NGOENHA, Severino E. (org.). *Do Quarto ao Quinto Homem: Figuras e Representações do Homem Moçambicano*. Maputo: Ethale, 2021.
- NGOENHA, Severino E. "Quinto Homem Social". In: NGOENHA, Severino E. (org.). *Do Quarto ao Quinto Homem: Figuras e Representações do Homem Moçambicano*. Maputo: Ethale, 2021.
- NGOENHA, Severino E. *Resistir a Abadon*. Maputo: Paulinas, 2017.
- NGOENHA, Severino E. *Das Independências às Liberdades: Filosofia Africana*. Maputo: Edições Paulistas, 1993.
- PASSET, René. *Elogio do Mundialismo: Por um «Anti» Assumido*. Lisboa: Instituto Piaget, 2002.
- TEMPELS, Placide. *Bantu Philosophy*. Paris: Presence Africaine, 2006.

ENSAIO FOTOGRÁFICO
Umbandas matenses:
espaços e lideranças umbandistas na
Microrregião de Cataguases

Inácio Manoel Neves Frade da Cruz¹
Universidade do Estado de Minas Gerais

Resumo: As casas de religiões de matrizes afro-brasileiras se fazem presentes em dez dos quatorze municípios que constituem a Microrregião de Cataguases, situada na Zona da Mata/MG. O presente ensaio fotográfico é produto de uma década de trabalho de campo, de visitas a terreiros e agentes autônomos que voluntariamente disponibilizam seu tempo e práticas terapêuticas, permitindo pensar na conformação de um corredor do axé.

Palavras-chave: religiosidade; afro-brasileira; microrregião de Cataguases.

¹ Possui graduação em História e especialização em História do Brasil pela FAFIC/Cataguases. Especialização e mestrado em Ciência da Religião pela Universidade Federal de Juiz de Fora/UFJF e doutorado em Ciências Sociais pela UFJF.

Umbandas matenses: umbanda spaces and leaders in the microregion of Cataguases

Abstract: Houses of Afro-Brazilian religions are present in ten of the fourteen municipalities that make up the Microregion of Cataguases, located in the Zona da Mata/MG. This photographic essay is the product of a decade of fieldwork, visits to terreiros and autonomous agents who voluntarily make their time and therapeutic practices available, allowing us to think about the conformation of an axé corridor.

Keywords: religiosity; Afro-Brazilian; microregion of Cataguases.

Umbanda Matenses: espacios y líderes de la Umbanda en la microrregión de Cataguases

Resumen: Casas de religiones afrobrasileñas están presentes en diez de los catorce municipios que componen la Microrregión de Cataguases, ubicada en la Zona da Mata/MG. Este ensayo fotográfico es producto de una década de trabajo de campo, visitas a terreiros y agentes autónomos que voluntariamente ponen a disposición su tiempo y prácticas terapéuticas, permitiéndonos pensar en la conformación de un corredor axé.

Palabras clave: religiosidad; afrobrasileño; microrregión Cataguases.

A microrregião de Cataguases é composta por quatorze municípios, perfazendo um campo religioso no qual a presença das células afro-brasileiras, encontra-se sombreada por olhares e narrativas que evidenciam o tripé católico-evangélico-kardecista. Este cenário implica no enviesamento de uma parcela expressiva dos saberes institucionalizados, na deformação da história oficial, o que afeta em grande porção a memória coletiva. O ensaio fotográfico procurou direcionar o olhar para os espaços e objetos rituais e para as pessoas que escolheram a crença nos candomblés, umbandas e quimbandas como um significativo substrato para estar no mundo. A fecunda existência de marcadores simbólicos confere aos terreiros um espaço sagrado capaz de abrigar imagens mágicas e ser habitado por animais, plantas, pessoas e seres encantados.

As fotografias selecionadas são tributárias de um projeto de mapeamento do campo afro-brasileiro vinculado ao NEAB/UEMG/Unidade Leopoldina. Geralmente escondidos em salões ou galpões nos fundos de casa, nota-se na territorialidade religiosa uma rarefeita presença dos terreiros na região central das cidades participantes da pesquisa. Nestes espaços periféricos, sacerdotisas e sacerdotes guardam vivências que engendram corporalidades possuídas pelas visões de mundo africanas e indígenas. Neste ensaio, foram escolhidas cinco fotografias de lideranças religiosas e cinco fotografias dos espaços rituais. As imagens posadas e, sobretudo, as fotos de detalhes dos ambientes sagrados não pretendem sintetizar nem revelar a essência das religiosidades ali envolvidas. O que se vê nitidamente são detalhes específicos de cada casa religiosa, convidando o espectador a mergulhar nas cores e formas que atuam livremente diante de nossas visões. Do mesmo modo, olhar no fundo dos olhos das lideranças aqui registradas não nos dá acesso aos seus mistérios, mas pode ser um caminho para o reconhecimento de seus saberes e de sua histórica contribuição social e espiritual para a microrregião.

Recebido em 8 de abril de 2023.

Aprovado em 10 de agosto de 2023.



Foto 1 - Ilê Asè Odé Ekiti Abomin, bairro Thomé Nogueira, Leopoldina.



Foto 2 - Mãe Teresa, incorporada com o Pai Joaquim de Angola, bairro Pedro Brito Neto, Leopoldina.



Foto 3 - Centro São Jorge, dirigido por Argemiro Paulino de Andrade, trabalhador rural na cidade de Estrela D'Alva.



Foto 4 - Pai Felipe de Yemonjá (de óculos) e Wesley Abreu, Associação Espírita Amor e Caridade Caboclo Pena Branca, bairro Paraíso, Cataguases.



Foto 5 - Tenda do Pai Joaquim, bairro Banqueta, Além Paraíba.



Foto 6 - Babalorixá Renato Lima Carpinetti, Omi Solá Ketula, Recreio.



Foto 7 - Terreiro Espírita Oca de Oxóssi, Bairro Goiabal, Além Paraíba.



Foto 8 - Mãe Neusa Mendes, Umbanda Pai Malaquias, bairro Brasilinha, Pirapetinga.



Foto 9 - Ilê Asè Odé Ekiti Abomin, bairro Thomé Nogueira, Leopoldina.



Foto 10 - Mãe Sônia, Centro Espírita São Jorge Guerreiro, Argirita.

ENSAIO FOTOGRÁFICO
Arte e cultura afro-brasileira
no território do Centro Espírita Pai Jeremias

*Gilda Portella Rocha*¹
*Victor Hugo Melo de Moraes*²
Universidade Federal de Mato Grosso

Resumo: No processo de construção dessas imagens a técnica do abstracionismo resalta, evidenciando a plasticidade, a beleza dos movimentos executados durante as giras de umbanda. O click para captar o movimento é essencial, único e especial, assim gera um registro fotográfico do Victor Melo singular. É impossível tirar outras fotografias iguais. A pesquisa que será desenvolvida por Gilda Portella Rocha intitulada de *(Re) existindo enquanto arte e cultura afro-brasileira no território do Centro Espírita Pai Jeremias*, também transita neste espaço que é religioso e se desloca como um espaço que (re)produz arte e cultura. As fotos e a pesquisa aportam neste *entre espaço* de cultura e arte afro-brasileira e produzem um entrecruzamento de fotografia e de pesquisa.

Palavras-chave: fotografia; umbanda; cultura afro-brasileira.

PORTELLA ROCHA, Gilda; MORAES, Victor Hugo Melo de. **Arte e cultura afro-brasileira no território do Centro Espírita Pai Jeremias (Ensaio fotográfico)**. *Aceno – Revista de Antropologia do Centro-Oeste*, 10 (24): 609-622, setembro a dezembro de 2023. ISSN: 2358-5587

¹ Mestranda do PPGECO/UFMT, pós-graduada em história, mãe de santo umbandista, multiartista e poeta.

² Victor Melo, graduado em Marketing pela Unopar, fotógrafo, artista, produtor cultural e idealizador do Victor Photo Studio.

Afro-Brazilian art and culture in the territory of the Pai Jeremias Spiritist Center

Abstract: In the process of constructing these images, the technique of abstractionism stands out, evidencing the plasticity, the beauty of the movements executed during the Umbanda tours. The click to capture movement is essential, unique and special, thus generating a unique photographic record of Victor Melo. It is impossible to take other pictures like this. The research that will be developed by Gilda Portella Rocha entitled (Re)existing as Afro-Brazilian art and culture in the territory of the Centro Espírita Pai Jeremias also transits in this space that is religious and moves as a space that (re)produces art and culture. The photos and research contribute to this space between Afro-Brazilian culture and art, and produce an intersection of photography and research.

Keywords: photography; umbanda; afro-Brazilian culture.

Arte y cultura afrobrasileña en el territorio del Centro Espírita Pai Jeremias

Resumen: En el proceso de construcción de estas imágenes se destaca la técnica del abstraccionismo, evidenciando la plasticidad, la belleza de los movimientos ejecutados durante los recorridos de Umbanda. El click para captar movimiento es fundamental, único y especial, generando así un registro fotográfico único de Víctor Melo. Es imposible tomar otras fotos como esta. La investigación que será desarrollada por Gilda Portella Rocha titulada (Re)existir como arte y cultura afrobrasileña en el territorio del Centro Espírita Pai Jeremias también transita en este espacio que es religioso y se mueve como un espacio que (re)produce arte y cultura. Las fotos y la investigación contribuyen a este espacio entre la cultura y el arte afrobrasileños, y producen una intersección de fotografía e investigación.

Palabras clave: fotografía; umbanda; cultura afrobrasileña.

Victor Melo para produzir as fotos realizadas na Tenda Umbandista Centro Espírita Pai Jeremias-Seara de Vó Baiana, no bairro Dom Aquino, em Cuiabá, carinhosamente chamado por todos de Centro Espírita Pai Jeremias das festas de Oxóssi, de Ogum ou São Jorge, Zé Pelintra e Pomba-Gira, utiliza duas técnicas: a longa exposição (técnica da fotografia) e o abstracionismo (formas subjetivas e intuitivas). O artista busca um abstrato na fotografia, distorcendo a percepção comum da cena, ofertando uma nova forma de sentir e olhar para o momento.

No processo de construção dessas imagens a técnica do abstracionismo (desfoque da câmera, longa exposição, movimento) ressalta, evidenciando a plasticidade, a beleza dos movimentos executados durante as giras de umbanda. O click para captar o movimento é essencial, produtivo, único e especial, assim gera um registro fotográfico singular e sui generis. É impossível tirar outras fotografias iguais. As imagens têm nuances da realidade, mas suscita o impalpável, imaterial e o intangível.

O click se dá neste espaço entre o que real (uma gira de umbanda que está acontecendo) e a complexibilidade das incorporações (contato com o mundo extra físico/transcendental) a fotografia tem o poder de mostrar esse "não-lugar". Neste instante há a sobreposição com pesquisa que será desenvolvida por Gilda Portella Rocha intitulada de *(Re) existindo enquanto arte e cultura afro-brasileira no território do Centro Espírita Pai Jeremias* também transita neste espaço que é religioso e se desloca como um lugar que (re) produz arte e cultura. Atravessa, transita esses territórios culturais, artísticos e religiosos que por sua vez também são cruzados dos elementos dos povos originários, dos povos afro-diaspóricos em solo brasileiro e pelos brancos colonizadores. E nesta encruzilhada, neste entre lugares de saberes e fazeres artísticos e culturais que se revela a fotografia do segundo autor e se entrecruza com a pesquisa da primeira autora.

As imagens de Victor Melo e a pesquisa de Gilda Portella Rocha aportam neste *entre espaço* de cultura e arte afro-brasileira, e produzem um entrecruzamento de fotografia e de pesquisa.

Recebido em 27 de maio de 2023.

Aprovado em 10 de agosto de 2023.

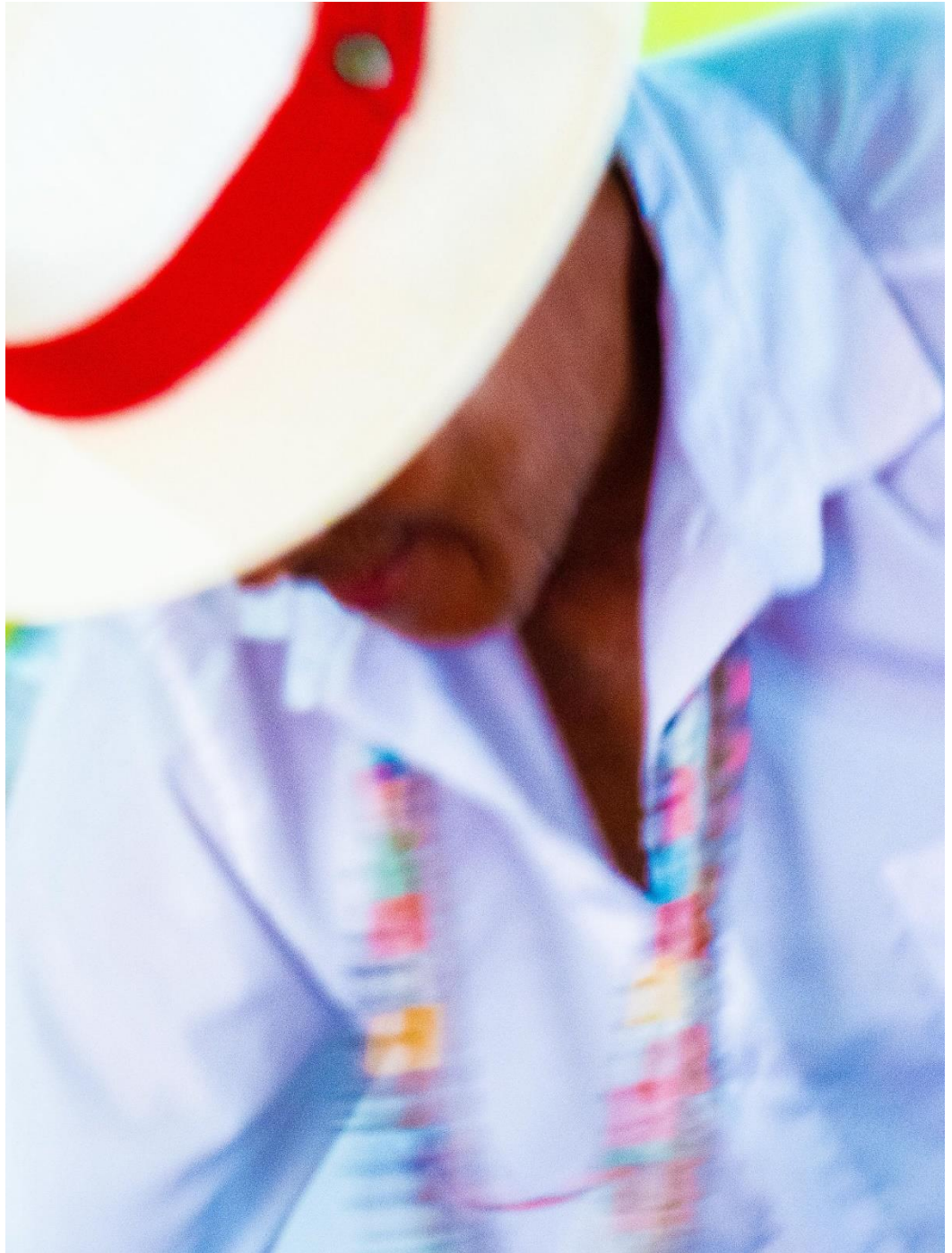


Foto 1 - “Bença bençei” - Festa a Zé Pelintra e Pomba-gira realizada em 18 de dezembro de 2022.

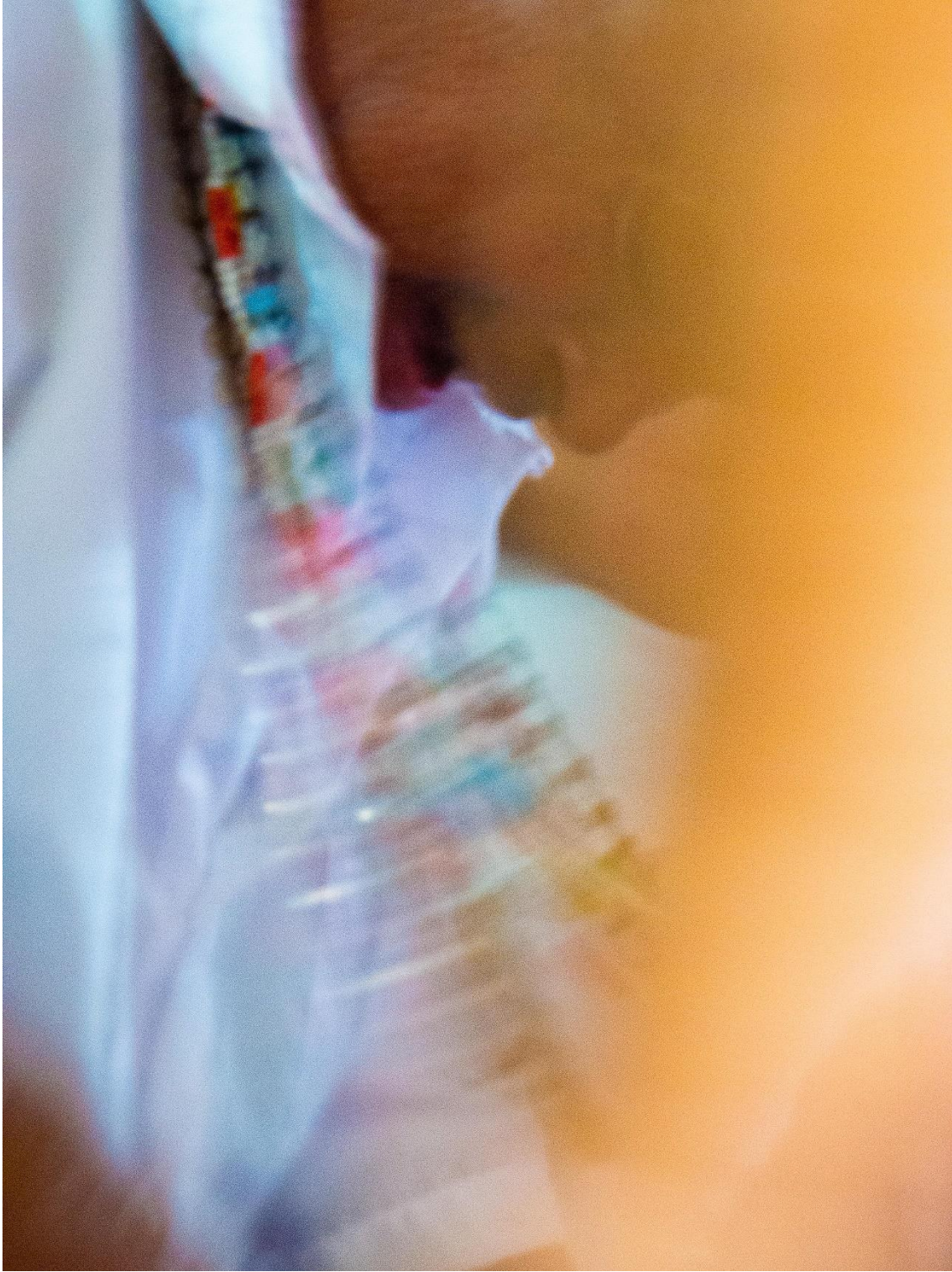


Foto 2 - “Grita gritei” - Festa a Zé Pelintra e Pomba-gira realizada em 18 de dezembro de 2022.

PORTELLA ROCHA, Gilda; MORAES, Victor Hugo Melo de.
Arte e cultura afro-brasileira no território do Centro Espírita Pai Jeremias



Foto 3 - “Primeiro toque”- Festa de Oxóssi, realizada em 20 de janeiro de 2023.



Foto 4 - “Samba sambei”- Festa em homenagem a Ogum e São Jorge no sincretismo religioso, realizada em 23 de abril de 2023.

PORTELLA ROCHA, Gilda; MORAES, Victor Hugo Melo de.
Arte e cultura afro-brasileira no território do Centro Espírita Pai Jeremias

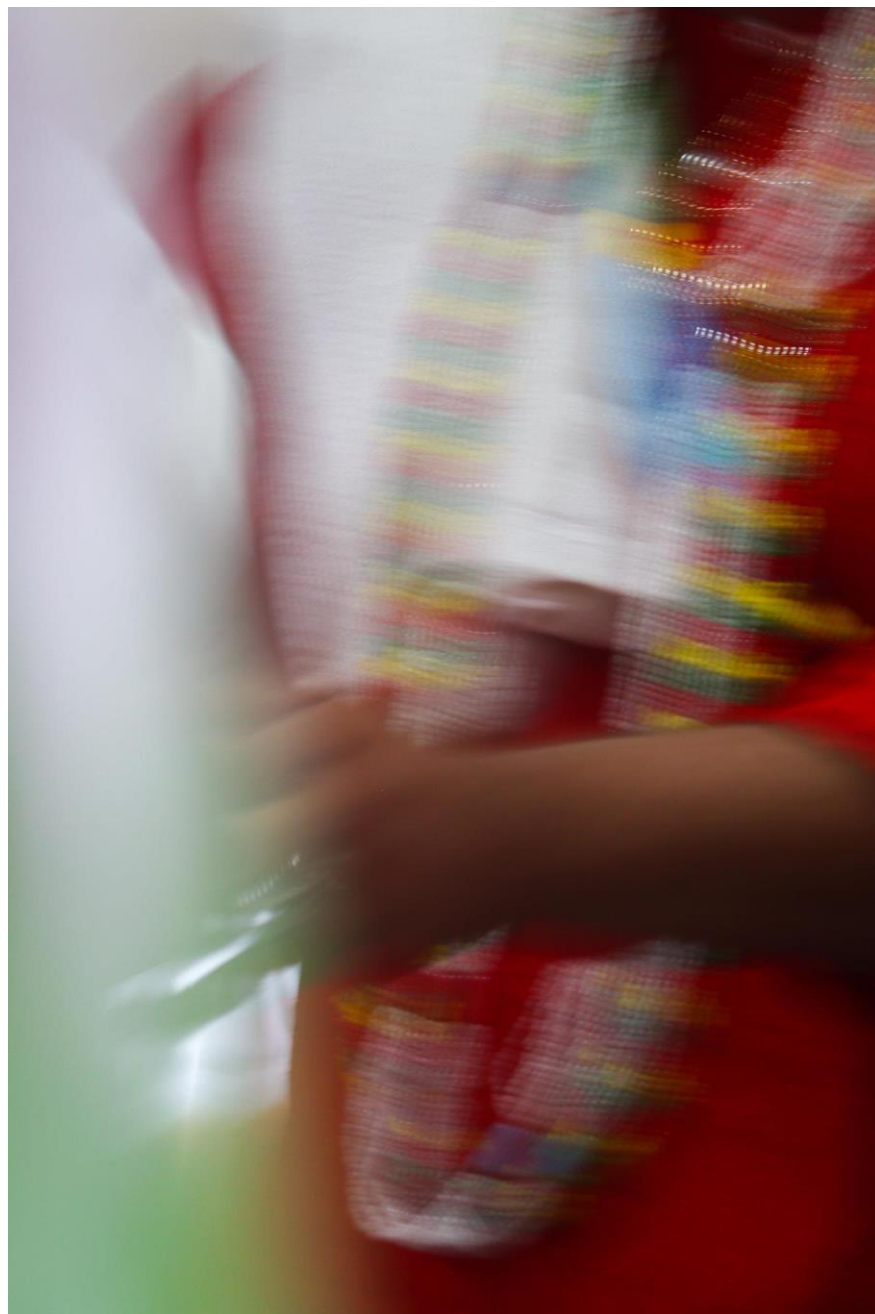


Foto 5 - “Segundo toque” - Festa em homenagem a Ogum e São Jorge no sincretismo religioso, realizada em 23 de abril de 2023.

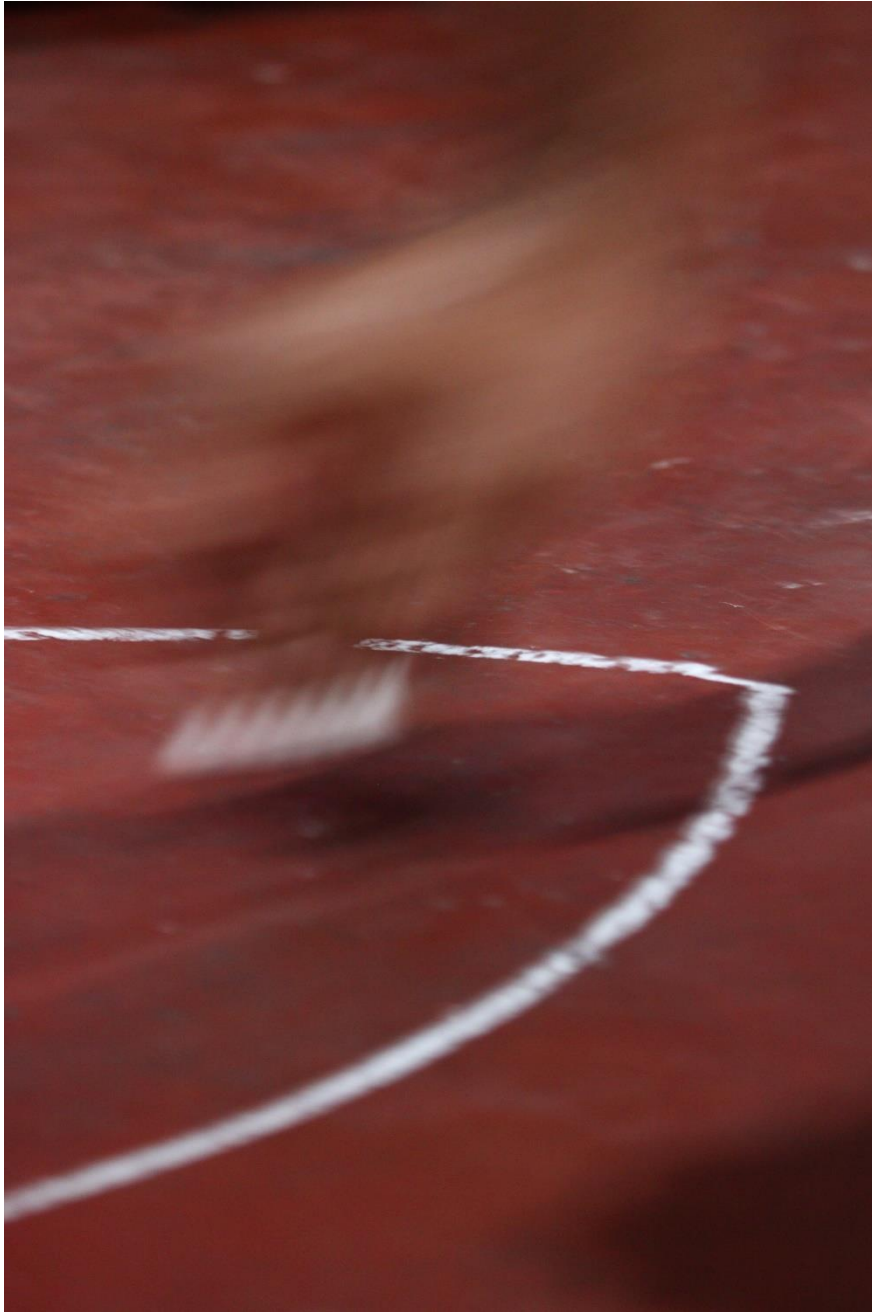


Foto 6 - “Sob o mesmo chão”- Festa em homenagem a Ogum e São Jorge no sincretismo religioso, realizada em 23 de abril de 2023

PORTELLA ROCHA, Gilda; MORAES, Victor Hugo Melo de.
Arte e cultura afro-brasileira no território do Centro Espírita Pai Jeremias



Foto 7 - “Terceiro toque”- Festa a Zé Pelintra e Pomba-gira realizada em 18 de dezembro de 2022

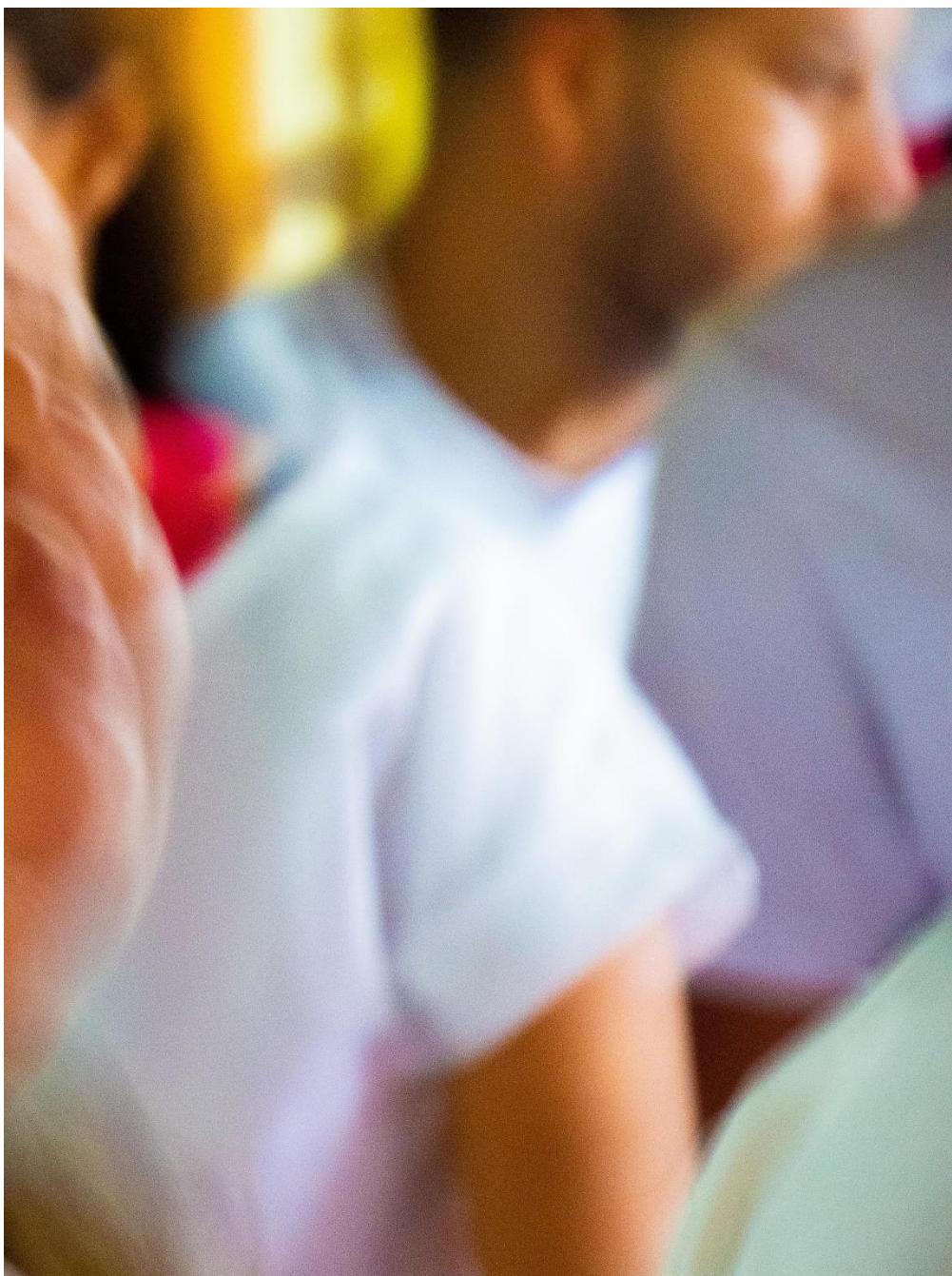


Foto 8 - “Transposição transcendental”- Festa a Zé Pelintra e Pomba-gira realizada em 18 de dezembro de 2022

PORTELLA ROCHA, Gilda; MORAES, Victor Hugo Melo de.
Arte e cultura afro-brasileira no território do Centro Espírita Pai Jeremias

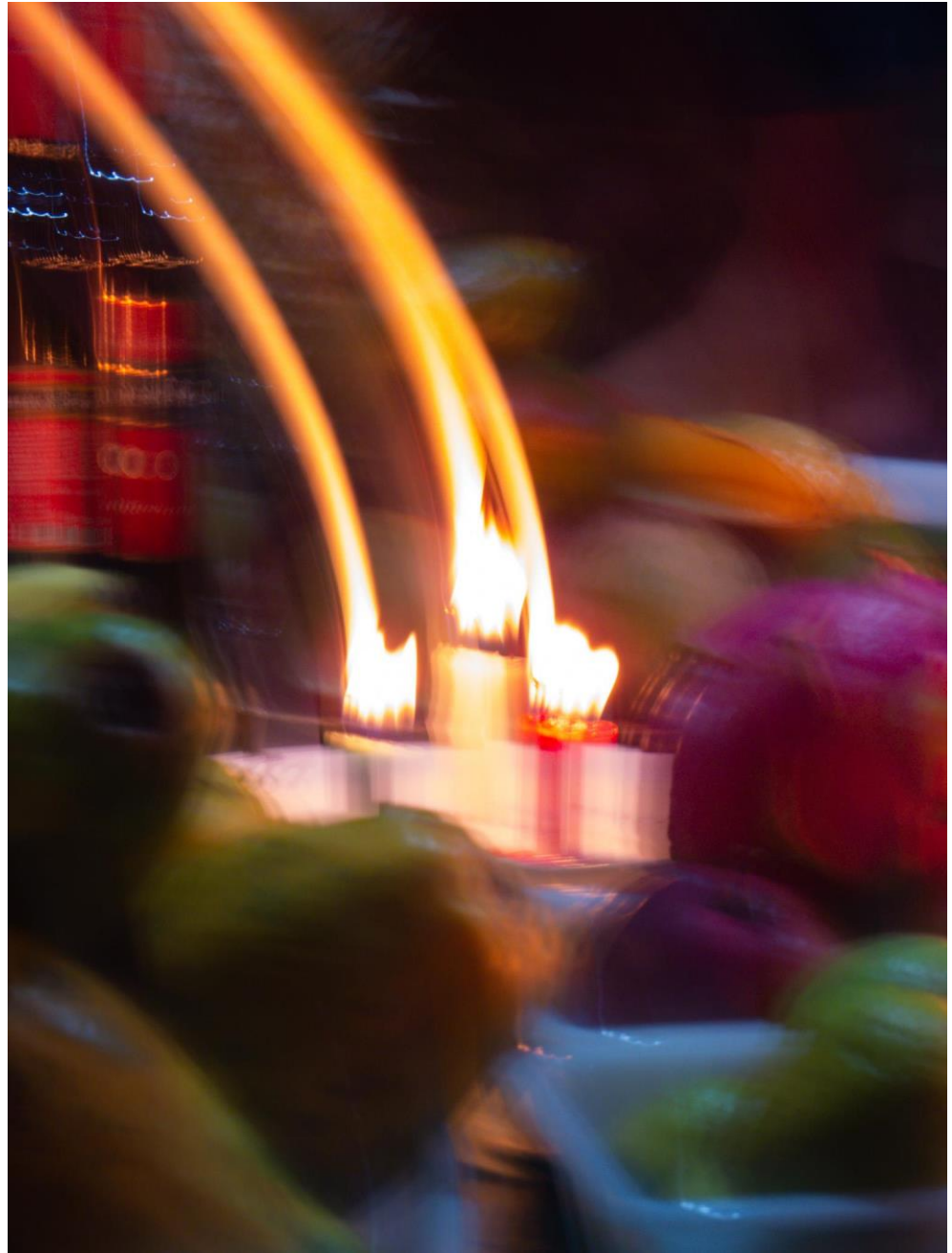


Foto 9 - “Tridimensionalidade ancestral” - Festa de Oxóssi realizada em 20 de janeiro de 2023.

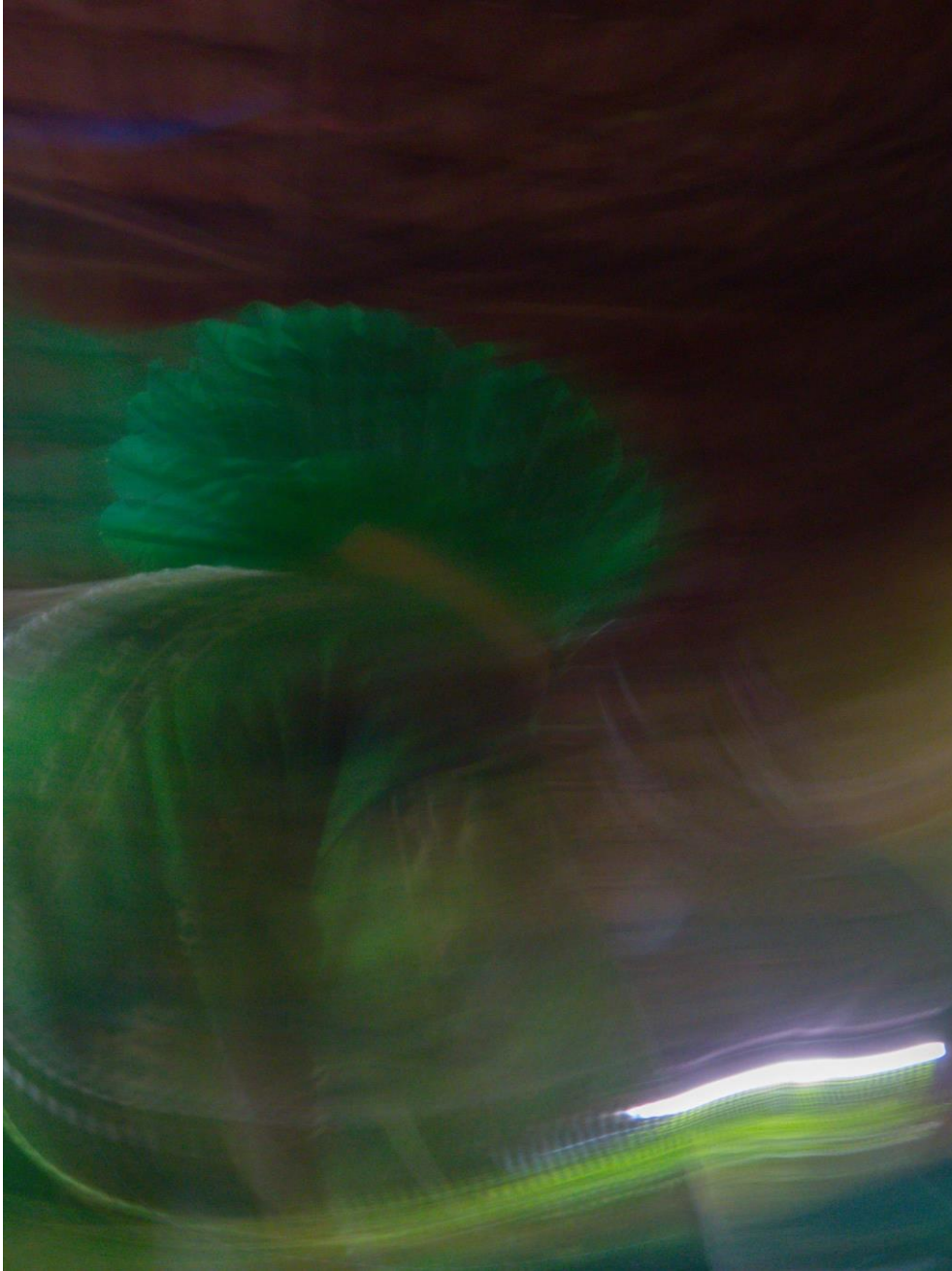


Foto 10 - “Ver de originário”- Festa de Oxóssi realizada no Centro Espírita Pai Jeremias, no bairro Dom Aquino em Cuiabá (MT) em 20 de janeiro de 2023.

Fontes

CARVALHO, Heloisa Lima de. *Mulheres e pombagiras nos terreiros Centro Espírita Pai Jeremias e Egbè Omorisà Sangò*. Dissertação de Mestrado, Estudos de Cultura Contemporânea, Universidade Federal de Mato Grosso, 2018.

CONDURU, R. Esse “troço” é arte? Religiões afro-brasileiras, cultura material e crítica. *MODOS: Revista de História da Arte*, 3 (3): 98-114, 2019.

CONDURU, R. Entre a Academia e o Terreiro Teoria da Arte, Religiões afrodescendentes e arte no Brasil. 19º Encontro da Associação Nacional de Pesquisadores em Artes Plásticas “Entre Territórios”. *Anais...* Cachoeira (BA), 2010.

ENCICLOPÉDIA *Itaú Cultural de Arte e Cultura Brasileira*. São Paulo: Itaú Cultural, 2023.

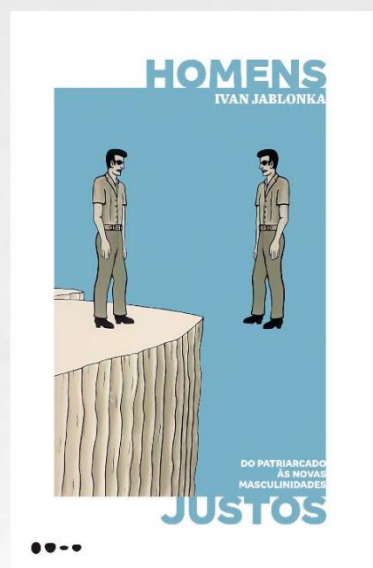
MUNANGA, K. Arte afro-brasileira: o que é afinal? *Paralaxe*, 6 (1): 5-23, 2019.

SANTOS, Milton. *Por uma outra globalização: do pensamento único à consciência universal*. 16ª ed. São Paulo: Ed. Record, 2008.

RESENHA
Homens Justos:
do patriarcado às novas masculinidades

*Moisés Lopes*¹

Universidade Federal de Mato Grosso



JABLONKA, Ivan. *Homens justos: do patriarcado às novas masculinidades*. Tradução de Júlia da Rosa Simões. São Paulo: Todavia, 2021.

LOPES, Moisés. *Homens Justos: do patriarcado as novas masculinidades* (Resenha). *Aceno – Revista de Antropologia do Centro-Oeste*, 10 (24): 623-628, setembro a dezembro de 2023. ISSN: 2358-5587

¹ Bacharel, licenciado e mestre em Ciências Sociais (UEL), Doutor em Antropologia Social (UnB), com estágio pós-doutoral em Antropologia Social (UFSC). Professor do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social e do Programa de Pós-Graduação em Saúde Coletiva da Universidade Federal de Mato Grosso.

Percorrendo a história da humanidade, desde o paleolítico até os dias atuais, enfocando, como o título aponta, a construção das masculinidades nesta longa duração, o autor Ivan Jablonka busca apresentar uma crítica às masculinidades que se constituíram até o momento nas sociedades humanas. Para isso o autor se vale de uma infinidade de diálogos com autoras e autores do campo que se convencionou chamar de estudos de gênero e feminista de um modo geral, e, em particular, das masculinidades com o objetivo político e acadêmico de apontar como o modelo de masculinidade que experienciamos hoje está ultrapassado. Em suas palavras:

Os homens travaram todas as batalhas, menos a da igualdade entre os sexos. Eles sonharam todas as emancipações, menos a das mulheres. Salvo poucas exceções, eles se acomodaram ao funcionamento patriarcal da sociedade. Tiraram proveito dele. Hoje como ontem, os privilégios de gênero são endêmicos em todo o mundo. O modelo tradicional de homem, cultivado por milênios de estereótipos e instituições, está ultrapassado. Obsoleto e nefasto, ele é uma máquina de dominação – das mulheres, mas também de todos os homens de masculinidade considerada ilegítima. A próxima utopia: inventar novas masculinidades. Transformar o masculino, para que ele se torne compatível com os direitos das mulheres e incompatível com as hierarquias patriarcais. (: 13)

Este é o início do livro, seus dois primeiros parágrafos, que apontam muitas questões importantes e interessantes para debate que serão desenvolvidas no decorrer apontadas em sua análise. Apresenta também uma espécie de manifesto político pela necessidade de se (des)construir a masculinidade e suas hierarquias patriarcais e re/construir novos modelos de masculinidades, “precisamos de homens igualitários, hostis ao patriarcado, que valorizem o respeito mais que o poder” (idem).

Para construir esta teorização e análise o autor divide o texto em quatro partes intituladas sequencialmente como: I – O reinado do homem; II – A revolução dos direitos; III – As falhas do masculino; IV – A justiça de gênero; além de uma introdução e uma conclusão. A linguagem do livro é extremamente acessível e fluida tanto para o público em geral quanto para o especializado na discussão em feminismo e gênero pretendendo efetivamente alcançar um espaço de obra de referência.

Na primeira parte, o autor faz um longo percurso sobre a construção do patriarcado apontando no final da primeira parte que

o patriarcado se define como um sistema em que o masculino encarna tanto o superior quanto o universal, em que proveito de uma maioria de homens e de uma minoria de mulheres. Ele é o sexismo institucionalizado na forma de prestígio e transcendência; sua cultura é a masculinidade de dominação (ou masculinidade patriarcal). É todo esse sistema que a revolução feminista questiona. (: 98)

Para a construção deste argumento o autor traz exemplos de modo transcultural apontando semelhanças e continuidades entre modelos de sociedades baseadas na divisão sexual do trabalho que são absolutamente distintas no tempo e no espaço, tais como os povos do Paleolítico Superior, do Neolítico, os Nambikwara do Brasil, as cidades estado da Grécia Clássica, os faraós do Antigo Egito, os Iroqueses da América do Norte, a civilização chinesa, hindu, da Nova-Guiné, a França e a Inglaterra Pós-Revolução Industrial, entre outras. O texto é recheado destes exemplos descolados de seus contextos sociais mais amplos que reafirmam de maneira rápida e apressada a teoria da existência de uma universal e transcultural dominação masculina pautada e naturalizada por/em uma divisão sexual entre os sexos/gêneros.

Esta argumentação alcança o ápice e o fundamento quando o autor aponta o dimorfismo sexual como um elemento da natureza dos corpos, mostrando que “Todas as sociedades, sem exceção, reconhecem a binariedade da espécie humana dividida em dois grupos: homens e mulheres” (: 24). Ora, a antropologia há décadas vem mostrando a grande variabilidade cultural no que tange as formas de concepção e construção dos corpos, vide por exemplo o clássico texto de Marcel Mauss, *As técnicas corporais*, de 1934 no qual o autor aponta o corpo no entrecruzamento entre aspectos fisiológicos e sociais; ou o texto de Thomas Laqueur *Inventando o Sexo* (2001) onde o autor aponta o processo de produção do dimorfismo sexual a partir de uma análise histórica do discurso médico, que até o século XIX concebia a mulher como um homem invertido e interiorizado; ou ainda as próprias análises de Judith Butler, em *Problemas de gênero* (2008), que mostra que o sexo faz parte de um discurso, uma operação performativa que produz dois tipos de ou dois sentidos sobre os corpos; ou ainda o amplo conjunto de textos e estudos que envolvem a análise da transexualidade/travestilidade e intersexualidade. As autoras e os autores se multiplicam e não citarei todas e todos aqui.

Um outro elemento que pode incomodar um leitor ou uma leitora crítica é decorrente justamente desta leitura transcultural que é a imposição de um já clássico olhar colonizador europeu sobre outras sociedades e culturas, reduzindo os modelos de outras sociedades e culturas ao modo de estruturação da sociedade ocidental.

Apesar, dessa naturalização do corpo e do sexo, ao menos Jablonka não incorre na naturalização do patriarcado, fazendo eco as falas das feministas da segunda onda do século XX que apontavam que se o patriarcado é socioculturalmente estabelecido também pode ser modificado, ou nas palavras do autor “o patriarcado não está ancorado na natureza humana: ele não é resultado de um determinismo biológico, nem de uma precedência intrínseca, ao modo pai/filho ou primogênito/caçula” (: 52).

Na segunda parte do livro, “A revolução dos direitos”, Jablonka se debruça sobre o impacto dos movimentos feministas defendendo a emancipação das mulheres e sua equidade, bem como apontando os fundamentos das desigualdades nas sociedades e seus reflexos na vida de todas as mulheres. Para isso, o autor percorre os debates e o movimento de mulheres desde o período da Revolução Francesa e apresenta a diversidade do movimento feminista, suas linhagens, seus projetos e suas demandas que se debruçam nos processos de historicização e questionamento da masculinidade hegemônica e do patriarcado.

Nesta discussão o autor começa a introduzir a importância da participação do homem nestes debates e introduz o questionamento, sobre a existência de homens feministas. Aponta que apesar da grande maioria das alas feministas rejeitarem esta hipótese e, algumas poucas alas apontarem a existência de “homens

pró-feministas” é possível explicar o feminismo dos homens a partir de uma postura ética e que está baseada em uma busca por justiça. Neste sentido, a luta que se estabelece para a emancipação da mulher não deve ser baseada em uma guerra dos sexos/gêneros, mas em um posicionamento político a partir da busca por uma sociedade mais justa.

Mulheres feministas são raras. Homens feministas, mais ainda. Mas eles existem. Alguns lutam contra o patriarcado, enquanto algumas mulheres se sentem bem dentro dele. A verdadeira linha de corte não opõe mulheres a homens (no modo oprimidas/opressores), mas feministas a não feministas, em torno de um engajamento. Essa linha estabelece uma separação entre, de um lado, pensadores, juristas, médicos, militantes dos dois sexos e, do outro, um bom número de homens hostis e uma massa de cidadãos indiferentes, favoráveis à manutenção da ordem sexual estabelecida. (: 179)

Posição política interessante do autor, polêmica para muitas mulheres feministas e que tem sido debatida dentro do próprio feminismo. Como o próprio autor aponta, há uma diversidade de feminismos dentro do feminismo. Mas, gostaria de acrescentar na análise do autor que se a luta feminista não se baseia em “uma guerra dos sexos/gêneros”, mas sim em uma busca por relações mais equânimes independente do gênero que a pessoa se identifique, esta luta também não ode deixar de lado outros marcadores sociais da diferença como as próprias feministas negras e do terceiro mundo vem longamente apontando em suas análises. A luta feminista tem de ser feita de forma interseccional, pensando nas múltiplas formas de diferença e de desigualdade, assim como a análise sobre as masculinidades.

Na terceira parte do livro o autor se debruça sobre as masculinidades apontando os problemas decorrentes do que ele chama de “patologias do masculino” que são constituídos por uma espécie de adulteração da “essência do masculino” causada pela misoginia. Cabe aqui o questionamento, sobre o significado atribuído a ideia de essência aqui, na medida em que reiteradamente ele apontou que as masculinidades em si são construídas, mas vamos seguir. Nas palavras dele,

A criminalidade mostra a que ponto o gênero masculino está contaminado por dentro. A selvageria é cometida por um indivíduo particular, mas ela decorre mais amplamente da misoginia, uma ideologia que, postulando a inferioridade das mulheres, organiza sua subordinação por meio de agressões, discriminações e estereótipos. Essas três formas de rebaixamento correspondem a três abusos de gênero: a masculinidade criminosa, a masculinidade de privilégio e a masculinidade tóxica. Por mais que a misoginia acompanha a longa história dos homens, ela não constitui a essência do masculino, mas seu desvirtuamento. (: 224)

Estas “patologias do masculino” que são responsáveis pelas altas taxas de feminicídio; pela reiteração de privilégios de classe, marcadores étnicos e etários associados ao gênero; e, pela masculinidade tóxica são longamente analisadas tendo como ponto central a relação entre mulheres e homens e a injustiça e inequidade social. No entanto, o mesmo autor que defende que existem homens feministas e que não se deve analisar o feminismo como “uma guerra dos sexos/gêneros” não aponta como estas mesmas “patologias do masculino” afetam outros homens como os negros, os GBTIs entre outros que também são alvos preferenciais destas formas de vivência das masculinidades.

Na quarta parte do livro o autor busca construir caminhos para desconstrução destas desigualdades longamente trabalhadas nas partes predecessoras do texto. Assim, aponta a necessidade de desconstrução da dominação do patriarcado, em especial, estas formas de masculinidades patológicas sem abolir as masculinidades que devem se adaptar aos novos tempos, respeitando as diferenças e lutando pela equidade. Para isso apresenta duas novas formas de masculinidades:

“as masculinidades de respeito” ou “de igualdade” e as “masculinidades de não dominação” que se baseiam nos valores de equidade de autoridades, de saberes, no reconhecimento da igualdade dos gêneros/sexos mas, também, na luta contra o patriarcado, a misoginia, as discriminações, as violências de gênero. Acrescentaria eu, na luta contra as desigualdades baseadas em orientações sexuais e identidades de gênero – ponto nada trabalhado pelo autor – assim como também na luta contra as hierarquias étnico-raciais, de nacionalidades e na luta contra as colonialidades – ponto esquecido pelo autor branco, cisheterossexual e francês.

Para o autor, é a partir da criação destas novas masculinidades de não dominação que surgiria o que o autor denomina como “homens justos” – grupo do qual ele parece se ver pertencente – que juntamente com as feminilidades poderiam dar início a novas formas menos hierárquicas de vivência do gênero.

Embora, o livro apresente alguns problemas como os apontados acima trata-se de um excelente ensaio que pode alcançar diversos homens, com sua linguagem acessível e exemplos diversos, e dar início a um processo de questionamento das formas de vivência das masculinidades no mundo contemporâneo, apresentando de maneira prática a relevância dos homens como agentes transformadores da sociedade ainda enraizada em desigualdades e hierarquias de gênero.

Recebido em 25 de agosto de 2023.

Aprovado em 10 de outubro de 2023.

Referências

BUTLER, J. *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

Laqueur, Thomas W. *Inventando o sexo: corpo e gênero, dos gregos a Freud*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2001.

MAUSS, Marcel. “As Técnicas Corporais”. In: *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2003.

ACENO

REVISTA DE ANTROPOLOGIA DO CENTRO-OESTE
ISSN: 2358-5587

A Aceno recebe em
FLUXO CONTÍNUO,
artigos livres,
resenhas,
ensaios fotográficos,
dossiês (propostas).
Interessados em atuar como
pareceristas
podem realizar seus cadastros no site