

Coleção Encontros em Psicologia Social

Coordenador: Deivis Perez

Volume II

Colonialidades e ódio às diferenças:

Políticas, afetos e resistências no Brasil

Organização

Camilla Zachello

Carolina dos Reis

Julia Rombaldi

Luis Artur Costa

Marianna Rodrigues Vitória

Rodrigo Lages

Vanessa Branco Cardoso



ABRAPSO EDITORA

Coleção Encontros em Psicologia Social

Coordenador

Deivis Perez

Volume II

Colonialidades e ódio às diferenças: políticas, afetos e resistências no Brasil

Organização

Camilla Zachello

Carolina dos Reis

Julia Rombaldi

Luis Artur Costa

Marianna Rodrigues Vitório

Rodrigo Lages

Vanessa Branco Cardoso



ABRAPSO EDITORA

Porto Alegre

2019



ABRAPSO

Associação Brasileira de Psicologia Social

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

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

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

Diretoria Nacional da ABRAPSO 2018-2019

Presidenta: Maria das Graças Lima

1ª Secretária: Livia Gomes dos Santos

2º Secretário: Deivis Perez Bispo dos Santos

1ª Tesoureira: Maria Cristina Dancham Simões

2ª Tesoureira: Adriana Eiko Matsumoto

Suplentes: Ilídio Rodas Neves e Alexandre Pito Giannoni



ABRAPSO EDITORA

Editora Geral

Andrea Vieira Zanella

Editora Executiva

Ana Lúcia Brizola

Conselho Editorial

Ana Maria Jacó-Vilela - UERJ

Andrea Vieira Zanella - UFSC

Benedito Medrado-Dantas - UFPE

Conceição Nogueira - Universidade do Minho - Portugal

Francisco Portugal - UFRJ

Lupicínio Íñiguez-Rueda - UAB - Espanha

Maria Lúcia do Nascimento - UFF

Pedrinho Guareschi - UFRGS

Peter Spink - FGV



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

Atribuição-Não Comercial-Sem Derivados - CC BY-NC-ND:

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

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

C718

Colonialidades e ódio às diferenças [recurso eletrônico] : políticas, afetos e resistências no Brasil / Organização de Carolina dos Reis, Luis Artur Costa, Rodrigo Lages, Marianna Rodrigues Vitória, Julia Rombaldi, Vanessa Branco Cardoso e Camilla Zachello. – Porto Alegre: Abrapso, 2019.

184 p.

(Coleção Encontros em Psicologia Social , Vol. 2).

ISBN: 978-85-86472-47-3

1. Psicologia social. 2. Políticas públicas. 3. Direitos humanos. 4. Democracia. 5. Brasil. I. Reis, Carolina dos. II. Costa, Luis Artur. III. Lages, Rodrigo. IV. Vitória, Marianna Rodrigues. V. Rombaldi, Julia. Cardoso, Vanessa Branco. VI. Zachello, Camilla. VII. Título.

CDU –

Sumário

Coleção Encontros em Psicologia Social 07

Apresentação. Políticas, afetos e resistências nos encontros das Regionais Sul 10

Carolina dos Reis e Marianna Rodrigues Vitório

I - Os olhos dos ódios: A psicologia social e a política dos afetos na produção do comum 22

Luis Artur Costa

II - Abraçar a diferença: Um ensaio sobre a produção do pensamento acadêmico 50

Camilla Zachello, Júlia Arnhold Rombaldi e Vanessa Branco Cardoso

III - As experiências e sabores das resistências: Memórias da Abrapso Sul ... 60

Neuza Guareschi

IV - Direito ao esquecimento e subjetividades em disputa: Políticas públicas e direitos humanos em tempos sombrios 71

Erick Silva Vieira, Luana Vieira Gomes e Pedro Paulo Gastalho de Bicalho

V - Travestis, pessoas trans e as controvérsias em saúde: Disposições necropolíticas em relação ao diagnóstico de gênero 93

Sofia Favero, João Gabriel Maracci e Paula Sandrine Machado

VI - Marcadores sociais da diferença e colonialidade: Empoderamento como ferramenta de resistência e cuidado 107

Vincent Pereira Goulart

VII - Utu Suru Baco Smica: Estéticas decoloniais 116

Marcelo Felipe Bruniere, Leandro Almir Aragon e Katia Maheirie

VIII - Onde habita a poesia: O Sarau do Binho desde a mirada decolonial ... 129

Tatiana Minchoni, Marcelo Felipe Bruniere e Katia Maheirie

IX - Mulher, mãe e cientista: Um relato de experiência do coletivo MãEstudantes/UFSC	143
<i>Luana Karoline Gonsaga Mendonça</i>	
X - Qual é o meu (e o teu) feminismo?	147
<i>Naiara Malavolta</i>	
XI - Id. Percursos – as identidades da mulher negra lançada à observação do outro	151
<i>Gabriela Souza da Rosa (Rita Rosa)</i>	
XII - Colonização genocida e resistência ameríndia no Centro Sul Brasileiro	155
<i>João Maurício Assumpção Farias</i>	
XIII - Pensar por entre os escombros	168
<i>José Mário Davila Neves</i>	
Sobre os(as) autores(as)	180

Coleção Encontros em Psicologia Social

A nossa Associação Brasileira de Psicologia (ABRAPSO) nasceu no princípio dos anos 1980 por meio da ação de profissionais, pesquisadores, estudantes e militantes que trabalhavam pela democratização do país e que, de maneira justificada, lutavam contra as violências e o terrorismo de estado engendrados pelos dirigentes da ditadura civil-militar sob as bênçãos dos seus apoiadores. Eram tempos em que segmentos de cidadãos autoproclamados cristãos, zelosos pela manutenção da propriedade privada e da família tradicional - supostamente ameaçadas pelo espectro do comunismo - apoiavam os assevajados agentes estatais em sórdidas maquinações dedicadas aos ataques à vida e aos abusos e covardias concretas e simbólicas contra pessoas identificadas como inimigas internas por ousarem rogar pelo respeito à humanidade.

Agora, quase 40 anos depois, encontramos-nos novamente num período ulterior a outro golpe de estado, perpetrado contra uma Presidenta eleita e injustamente deposta, após sombrios arranjos entre parlamentares, setores do judiciário e do empresariado, animados por uma avassaladora campanha midiática que direcionou e conduziu às ruas grupos sociais autoritários escoltados por parvos, hipócritas, cínicos e acumpliciados decididos a identificar e responsabilizar a Presidenta e o seu partido pelas seculares deformidades e vícios da política do Brasil.

O desarranjo sociopolítico provocado por este golpe nos conduziu ao momento presente, em que temos como chefe do poder executivo da república um autocrata, que rotineiramente e com incompreensível filáucia, manifesta ser um azêmola, cuja obscura biografia assinala que foi um ex-militar desconceituado, menosprezado pelos próprios pares e um parlamentar medíocre, que se mostrou incapaz de elaborar um único projeto relevante em décadas de carreira no Congresso.

Este desclassificado, elevado à presidência com a alcunha de *mito*, analogamente ao déspota Luís Bonaparte da França do século XIX, repete o mantra da necessidade de defesa da propriedade, família, religião e ordem e da luta contra as esquerdas políticas enquanto vandaliza todas as maneiras de convivência nordeadas pelo apreço à socialidade ética e, simultaneamente promove a retirada de direitos sociais e cívicos da população, elimina leis dedicadas à defesa da classe trabalhadora e reduz drasticamente os investimentos em áreas fundamentais como a saúde, a ciência e a educação.

É nesta penosa e fatigante quadra histórica que a ABRAPSO e as pessoas que a integram são solicitadas à lide contra o enganoso, o ilegítimo, o perverso, o cruento, o malévolo, o aviltante e o desumano. Novamente, e como fizeram os pioneiros desta associação, é preciso entrajear os nossos mais elevados propósitos de fortalecimento de uma Psicologia Social engajada e situada socialmente, comprometida com a classe trabalhadora e com o fim de toda a exploração e opressão. É, sem dúvida, uma Psicologia de feições revolucionárias que demanda esforços para a produção e divulgação de saberes, métodos e fazeres sintonizados com a transmutação social na perspectiva da superação das mazelas das sociedades capitalistas. É para atender a essa necessidade que os livros que integram a Coleção *Encontros em Psicologia Social* têm sido regularmente publicados pela ABRAPSO Editora.

Especificamente buscamos alcançar dois objetivos articulados e complementares entre si:

- Registrar, por intermédio da edição das obras da Coleção, a dialogia e os conhecimentos que circularam e foram sistematizados nos

Encontros ABRAPSO dos Regionais Norte, Minas Gerais, Nordeste, São Paulo, Paraná, Rio Grande do Sul e Santa Catarina, os quais foram realizados entre meados de 2018 e o primeiro semestre de 2019.

- Tornar disponíveis e difundir saberes da Psicologia Social em sua interface com os constructos acadêmico-científicos, ensejando tanto a ideação e a consubstanciação de fazeres críticos quanto à integração e cooperação entre professores, estudiosos, especialistas, discentes graduandos e pós-graduandos e integrantes de movimentos sociais para subsidiar e ensinar a superação dos graves e persistentes problemas que vivenciamos no Brasil contemporâneo.

Todos os livros da Coleção estão disponíveis em formato eletrônico e podem ser obtidos gratuitamente no sítio eletrônico da ABRAPSO.

Boa leitura!

Deivis Perez

Coordenador da Coleção

Apresentação

Políticas, afetos e resistências nos encontros das Regionais Sul

Carolina dos Reis

Marianna Rodrigues Vitória

Este livro é resultado do XVII Encontro das Regionais Sul da Associação Brasileira de Psicologia Social, intitulado “Colonialidades e ódio as diferenças: políticas, afetos e resistências no Brasil”, e tem por objetivo ampliar o acesso a algumas das discussões promovidas ao longo do evento. Entendemos que a importância dos encontros da Abrapso é, justamente, a possibilidade de nos reunirmos, debatermos e construirmos juntos análises e intervenções que possam fazer frente às desigualdades e violências do presente. Nesse sentido, é impossível reproduzirmos aqui esse exercício de vivência conjunta, mas apostamos na possibilidade de que as discussões presentes neste livro reverberem em outros espaços, que provoquem desassossegos, mas que sejam também lugar de encontro com práticas de resistência que inspirem e convoquem a ação coletiva.

O que chamamos de Regionais Sul da Abrapso é a composição das regionais Rio Grande do Sul, Santa Catarina e Paraná, as quais, até o ano 2004, integravam uma única regional. No entanto, com o crescimento do número de psicólogas e psicólogos no Brasil, que é hoje, aliás, o país do mundo com maior número de profissionais da nossa categoria por habitante, e da presença crescente da Psicologia

em espaços de atuação tais como as políticas públicas, em que questões relacionadas ao enfrentamento das desigualdades sociais, raciais e de gênero, das violências institucionais, dos mecanismos de exploração políticas e econômicas tornam-se parte das demandas presentes no cotidiano direto de trabalho, o número de associados permitiu que as regionais sul pudessem se dividir e aprofundar debates que considerassem as especificidades de cada um dos estados. Essa divisão ocorreu no encontro realizado naquele ano em Curitiba/PR. Ainda assim, optou-se por manter a unificação na realização dos encontros regionais, entendendo a importância das trocas de experiência e de articulação de saberes que ocorrem durante os eventos.

Assim sendo, tradicionalmente há uma itinerância entre os três estados no sedimento dos encontros regionais, que acontecem a cada dois anos, sempre em anos pares, no intervalo entre os encontros nacionais. Fazendo uma retrospectiva dos encontros dos últimos 10 anos, vemos como os elementos que intitulam tanto essa apresentação quanto o próprio evento de 2018, foram articuladores de nossas ações. São eventos que têm como foco: as reflexões sobre os diferentes momentos políticos do país e sobre as políticas de produção do conhecimento em Psicologia; o fortalecimento dos afetos, entendendo que a alegria e a tristeza são elementos políticos; e a promoção de práticas de resistências contra as mais diversas formas de opressão. A exemplo disso, em 2008, Chapecó/SC sediou o evento que teve como tema “As práticas da Psicologia Social com(o) movimentos de resistência e criação”. Naquele ano, enquanto grande parte dos países do mundo vivia momentos de recessão e crise econômica, o Brasil passava por um período de crescimento do Estado Social, de fortalecimento das políticas públicas e de aparente estabilidade política e econômica. Na construção do encontro buscou-se privilegiar as articulações com os movimentos sociais para compartilhar experiências exitosas no campo da garantia de direitos, além de afirmar o reconhecimento da própria Psicologia como um movimento social que contribui para a afirmação de um fazer eticamente implicado. O foco era a qualificação de nossas

práticas e a potência das articulações entre esses diferentes segmentos sociais. Os movimentos sociais viviam um período de forte inserção institucional em espaços de formulação de políticas públicas e de controle social sobre as mesmas. Havíamos conseguido conquistas legais importantes dentro do campo da garantia de direitos sociais e entendíamos que era preciso avançar tanto na formulação de leis em áreas em que os avanços ainda eram tímidos quanto na implementação desses marcos legais já consolidados.

Em 2010, foi a vez de Maringá/PR sediar o encontro. Com o tema “Psicologia Social: desafios e ações”, foi um momento de aprofundamento de reflexões a respeito das demandas sócio-históricas e das formas de atuação possíveis diante dessas demandas. As discussões do encontro tomaram como questão central a necessidade de ruptura com práticas normalizantes e fragmentárias que atravessam nossos saberes e práticas e limitam a multiplicidade dos modos de existência. Muitas das discussões dos simpósios daquele ano voltavam-se para afirmação de que a simples consolidação das políticas públicas e sociais não era suficiente, havia a necessidade de analisarmos nossos fazeres cotidianos. Isto porque não bastava operar mudanças nas leis ou nas estruturas dos serviços, era preciso uma mudança nas práticas, nos discursos, nas relações sociais, nas verdades que instituem e restringem modos de viver em meio a ações que agem em nome da vida e do cuidado.

O XIV Encontro das Regionais Sul, por sua vez, ocorreu no ano de 2012, um período em que o país experienciava a descrença nas instituições públicas, decorrente das denúncias de corrupção que assolavam o Congresso Nacional. Realizado em Torres/RS, teve como tema “Políticas Tecnologias e Produção da Vida”. O encontro convocou as/os participantes a uma retomada do sentido da política, entendida como elemento que transversaliza e sustenta nossas práticas profissionais. Buscou-se afirmar uma Psicologia Social implicada com o desafio de se colocar em um exercício constante de reflexão crítica e de manutenção de nossas utopias revolucionárias. Já em 2014 foi a vez de Londrina/PR sediar o evento. Naquele momento vivíamos em meio a

levantes e protestos, ocupações das ruas e praças, não somente no Brasil, mas ao redor do globo. Esses movimentos inspiraram a organização do encontro, intitulado: “Clamor das ruas: as demandas sociais e as práticas da Psicologia Social”. Naquele ano, o convite aos presentes foi o de que exercêssemos a transdisciplinaridade inerente à própria formulação da Psicologia Social e aprofundássemos a compreensão sobre o momento que vivíamos, comprometidos com a construção de uma sociedade mais justa, mais democrática e mais ética.

Em 2016, o evento ocorreu poucos meses após o processo de *Impeachment* da presidenta Dilma Rousseff, passávamos por um período crítico de crise econômica e decorrente fragilização das políticas sociais, conquistadas ao longo da última década. Havia um sentimento de fracasso e de tristeza generalizado. Era um momento de recolhimento, reflexão e reorganização dos movimentos sociais. O encontro das regionais foi realizado em Curitiba/PR e teve como tema central “(In)visibilidades nas cidades”, no qual ressaltou-se a importância de discutir as desigualdades na organização dos espaços urbanos e do acesso a bens e serviços, afirmando a importância de produção de uma cidade desejante que rompa com muros reais e simbólicos que nos apartam. Na conferência de encerramento, Rodrigo Lages afirmou a importância de recuperarmos a alegria que nos havia sido usurpada. Relembrou-nos que a dimensão desejante é fundamental para a produção de práticas de resistência às violências que se proliferavam no tecido urbano.

Em 2018 o encontro foi organizado em meio às disputas eleitorais, foi um momento de polarização política, de acirramento de discursos de ódio, do avanço de práticas reacionárias, racistas, misóginas, lgbtfóbicas. Ações que levaram ao incremento da violência em meio a população em geral, mas de maneira ainda mais grave, com sua face genocida, sobre negros, indígenas e sobre a população mais pobre de nosso país. Entendendo a urgência não só de análises e discussões, mas sobretudo de promover ações e articulações entre os diferentes segmentos que compõem a Abrapso, elencamos como tema: “Colonialidades e ódio às

diferenças: políticas, afetos e resistências no Brasil”. Para além do tema, toda a organização do evento teve como foco a presença dos movimentos sociais, das/dos trabalhadoras/es, estudantes, pesquisadoras/es de diferentes áreas e dos grupos com os quais trabalhamos e produzimos conhecimento. Organizamos as atividades de forma a privilegiar os diálogos e a livre circulação da palavra. Sendo assim, fizemos somente duas grandes conferências de abertura e encerramento. Todo o restante das temáticas foi debatido e experienciado por meio das rodas de debate, das atividades artístico-culturais e das apresentações de trabalho em formato de comunicações orais e pôsteres. As rodas de debate foram integradas por pesquisadoras/es, artistas, representantes de movimentos sociais, trabalhadoras/es das políticas públicas e estudantes de graduação e pós-graduação. Buscamos construir discussões que considerassem os diferentes saberes, mas também tivessem presente a importância do olhar para as interseccionalidades, em especial aqueles que se referem a classe, raça e gênero. As rodas tinham em torno de 3 a 5 convidadas/os, chamadas/os a instigar o debate a ser construído pelo grande grupo. As discussões do encontro foram divididas em nove eixos: (1) Colonialidades e Descolonização: raça e etnia; (2) Feminismos; (3) Mídia e Democracia; (4) Interseccionalidades e Marcadores Sociais da Diferença; (5) Políticas Públicas e Necropolíticas; (6) Estado, Participação e Cidadania; (7) Estética como resistência política; (8) Psicologia, Trabalho e Capitalismo; (9) Direito à Cidade. Esses eixos articularam tanto a proposição de trabalhos quanto a realização das rodas. O encontro teve dois dias de duração. Foram realizadas 252 apresentações de trabalhos, entre comunicações orais e pôsteres, 6 atividades artístico-culturais, 9 rodas de debate, além da conferência de abertura, com o tema título do evento, e a conferência de encerramento, com o título “Políticas Públicas e Direitos Humanos em tempos sombrios”.

Importante ressaltar que as atividades culturais não foram pensadas como elementos de entretenimento dispostos nos intervalos do evento, mas sim como formas outras de abordar, debater, comunicar

e fazer sentir acerca dos temas em foco no encontro. Nesse sentido, nossa primeira atividade de abertura fora o espetáculo de tambores do grupo de percussionistas Alabê Ôni, que, por meio de uma aula-show, narrou a história da população negra do sul do país, articulando cultura, espiritualidade, arte e contestação política. Depois disso, fizemos um percurso guiado pelos territórios negros do centro de Porto Alegre com a geógrafa Daniela Vieira, que, ao longo de cerca de duas horas de caminhada, contou-nos histórias que aliam narrativas de exploração e violências às resistências protagonizadas pela população negra nesses territórios. Ao final do percurso, tivemos um momento de confraternização no Areal da Baronesa, uma área quilombola, berço do samba e do carnaval populares na cidade. No segundo dia, após a roda “Estética como resistência política”, tivemos uma roda de capoeira, puxada pelo grupo Africanamente - um dos integrantes do debate -, colocando as palavras em ritmo e em gesto, convidando os corpos a dialogarem através de seus movimentos. Logo mais à noite, foi a vez da bailarina Rita Lendé fazer uso de elementos da dança, da voz e da performance teatral para expor as violências racistas que atravessam os corpos brancos e se inscrevem sobre o corpo feminino negro. Ao final, encerramos com a poeta, educadora, filósofa e ativista transsexual, Atena Beauvoir, que, por meio do slam, convocou-nos à coragem de habitarmos a diferença.

Outro marco do evento foi a construção coletiva de todo encontro por meio da comissão científica, composta por integrantes dos três estados, e da comissão organizadora, formada por 23 pessoas, entre estudantes de graduação, mestrado e doutorado e professoras/es universitárias/os. A presença das/dos estudantes foi fundamental não somente na elaboração, mas na gestão, divulgação e no apoio durante a realização do evento. Contamos com 40 monitores, 30 pareceristas/avaliadoras/es, 16 convidadas/os/debatedoras/es.

Nossos dias foram coloridos pela presença das “poxanas” distribuídas aos participantes do encontro. As poxanas foram um acessório de vestuário criado por nós, uma mistura de bandana com pochete,

feita de tecidos de chita por uma cooperativa de geração de renda para usuários dos serviços de saúde mental do município de Porto Alegre, o Gerabonja. O grupo que trabalhou na confecção dos materiais se fez presente durante o evento, tanto acompanhando as rodas e conferências quanto expondo seu trabalho. Alguns grupos de comunidades indígenas, vinculadas a estudantes da UFRGS que participaram do evento e integraram as rodas de debates, também expuseram suas produções artesanais, contribuindo para a multiplicidade de cores que circularam pelos corredores da Faculdade de Educação durante aqueles dias. O encontro foi, assim, transversalizado pelos marcadores sociais da diferença, em articulação com debates acerca das desigualdades sociais, da proliferação do ódio, da precarização das políticas públicas, das violências institucionais, da produção de morte como ação do Estado, frente às quais reafirmou-se a necessidade de articulação entre os diversos segmentos ali presentes na construção de ações revolucionárias.

Os dias do encontro sucederam o fim de uma das disputas eleitorais mais polarizantes da história do país. Ao mesmo tempo em que tratou de temáticas densas, foi vivido com leveza e com esperança, foi um momento curativo, de restabelecimento das energias e de reconhecimento da força coletiva. Tivemos ao todo 641 pessoas inscritas, às quais gostaríamos de deixar nosso mais sincero agradecimento por terem partilhado e construído o XVII Encontro das Regionais Sul da Abrapso. As páginas que seguem são uma tentativa de registrá-lo e difundi-lo.

Todas as pessoas convidadas enquanto debatedoras das rodas de conversa, bem como conferencistas e artistas, foram convocadas a participar da escrita deste livro junto da comissão organizadora, composta por professoras/es e estudantes. Como no evento, buscamos compor com diferentes vozes e formas de expressão e comunicação. Propusemos às/ aos participantes a composição, inclusive, de formas de expressão não textuais, como fotografias, ou de textos que extrapolassem o formato acadêmico científico. O produto final dessa tentativa

foram treze capítulos, além desta singela apresentação, marcados por estilos bastante heterogêneos de articulação de ideias.

Os primeiros dois capítulos *“Os olhos dos ódios: a psicologia social e a política dos afetos na produção do comum”* e *“Abraçar a diferença: um ensaio sobre a produção do pensamento acadêmico”* foram escritos por integrantes da comissão organizadora, e têm por objetivo apresentar o plano de fundo dos debates que foram realizados para definir os conceitos estruturantes das discussões desenvolvidas ao longo dos dois dias de evento, bem como os eixos, objetivos e a metodologia de cada espaço. Trata-se de duas explanações teórico-conceituais sobre a temática central que nos reuniu naqueles dias - a resistência ao ódio e a defesa de uma política das diferenças.

O terceiro capítulo é uma entrevista intitulada *“As experiências e os sabores das resistências: memórias da ABRAPSO Sul”*, realizada com a professora e pesquisadora Neuza Guareschi, integrante da nossa comissão científica e uma das principais articuladoras da ABRAPSO na região sul desde sua primeira participação em um encontro, em 1989. Ela recorda como a Associação foi fundada em meio a um contexto de crescimento da pós-graduação no país, diante de um cenário de disputas intensas entre projetos de Universidade: “Não é possível pensar a ABRAPSO separada dos movimentos sociais”, enfatiza. Em muitos pontos, a trajetória de Neuza confunde-se com a própria história da ABRAPSO, de tal modo que entrevistá-la é, também, registrar as *nossas* memórias, além de reconhecer o papel da ABRAPSO como ferramenta de articulação de diferentes atores que atuam na construção de saberes e práticas implicados com projetos de transformação social.

Já o quarto capítulo, escrito por Erick Silva Vieira, Luana Vieira Gomes e Pedro Paulo Gastalho de Bicalho, *“Direito ao esquecimento e subjetividades em disputa: políticas públicas e direitos humanos em tempos sombrios”* é o primeiro dos textos de convidadas/os do encontro. A partir de uma interlocução entre Direito, capitalismo e subjetivação, a abordagem coloca em questão os processos de criminalização per-

petuados na sociedade brasileira, cujo elemento fundante decorre da reificação da dignidade humana. Baseado na crítica ontológica ao Direito e nos estudos sobre Estado e Ideologia, o trio demonstra-nos como a seletividade penal correlaciona-se com a própria mercantilização da vida, fato que dificulta sobremaneira a execução de políticas de ressocialização pautadas em uma lógica crítica ao sistema penal. Nesse sentido, em “tempos sombrios” como os atuais, a segurança pública torna-se um instrumento que aprofunda a segregação social. Na conferência de encerramento, Pedro Paulo Bicalho já havia dado enfoque ao contrafluxo de políticas públicas e ao impacto nas populações em situação de maior vulnerabilidade - juventude negra, mulheres, LGBTQs - diante da conjuntura do país. Ao lado de Erick Vieira e Luana Gomes, agora convoca-nos a ampliar aquele campo problemático.

Inserido no eixo Políticas Públicas e Necropolíticas, o quinto capítulo, *“Travestis, pessoas trans e as controvérsias em saúde: disposições necropolíticas em relação ao diagnóstico de gênero”*, de Sofia Favero, João Gabriel Maracci e Paula Sandrine Machado, traz à tona os efeitos da centralidade do diagnóstico nas políticas de saúde voltadas para a população T (trans e travesti). Na verdade, o que se destaca é como o diagnóstico é o único modo de essas pessoas acessarem os tratamentos de saúde para elas ofertados. Trata-se, pois, da imposição de uma permanente necessidade de submissão aos critérios de avaliação de outrem (um médico, um psicólogo) como condição de sobrevivência. Opera-se com o conceito de necropolítica porque, precisamente, garante-se vida apenas “àquelas pessoas reconhecíveis pela matriz de inteligibilidade do gênero”. Ou seja, para as demais, a morte é um destino mais aceitável do que o reconhecimento da diferença.

A transexualidade, contudo, é apenas um dos marcadores sociais da diferença. Ao lado dela, estão outros tantos marcadores que se interseccionam. Este foi o tema do eixo Interseccionalidade e Marcadores Sociais da Diferença. O sexto capítulo, de autoria de Vincent Goulart:

“*Marcadores Sociais da Diferença e Colonialidade: empoderamento como ferramenta de resistência e cuidado*” apresenta algumas das discussões que integraram esse eixo. Vincent explora os efeitos dos processos de dominação sobre os corpos para constituição de uma ideia de normalidade e adequação, e conclui analisando como a afirmação da diferença pode dar-se de maneira coletiva, uma vez que as opressões são oriundas de violências estruturais.

Se grande parte dos processos de aniquilação ou adequação da diferença são decorrentes da colonialidade, como descolonizar nosso pensamento? Que tal dançar, cantar, declamar? Foi o que aprendemos com Marcelo Felipe Bruniere, Leandro Almir Aragon e Katia Maheirie, no capítulo “*Utu Suru Baco Smica: Estéticas decoloniais*”, integrante do eixo Estética como Resistência Política. Utu Suru Baco Smica é um grupo vinculado ao Centro de Atenção Psicossocial II, de Ponta do Coral, fundado em 1997 e que faz uso de teatro, cinema e música como ferramentas terapêuticas. A intenção é de confrontar a estética da colonialidade, individualizante e universal, para construção de relações comunitárias e geopoliticamente localizadas, em um “processo antropofágico de desobediência” que permita quebrar ou, no mínimo, tensionar a ociosidade das elites, típica da matriz moderna de normatividade.

No oitavo capítulo, “*Onde habita a poesia: o Sarau do Binho desde a mirada decolonial*”, escrito a partir das discussões do eixo Estado, Participação e Cidadania, Tatiana Minchoni, Marcelo Felipe Bruniere e Katia Maheirie fazem uma aposta semelhante. Se *Baco Smica*, o Sarau do Binho também parte do intuito de provocar transformações em territórios historicamente marcados pela colonialidade. Realizado há 15 anos na região de Campo Limpo, na periferia sul de São Paulo, o Sarau do Binho reúne a comunidade para expressar seus sentimentos sobre o bairro, a cidade ou o que quer que seja! Com efeito, a abertura de um momento para *a fala que é escutada* permite também o reconhecimento de si no outro, fortalece vínculos, ressignifica o espaço periférico.

Do eixo “Feminismos”, por sua vez, foram derivados os capítulos nono e décimo: “*Mulher, mãe e cientista: um relato de experiência do Coletivo MãEstudantes/UFSC*”, de autoria de Luana Karoline Gonsaga Mendonça, e “*Qual é o meu (e o teu) feminismo?*”, de Naiara Malavolta, respectivamente. Luana Karoline fala da luta das mulheres mães que carregam o sonho de concluir o ensino superior. Justamente com essa proposta, em 2017, às vésperas do dia das mães, passava a constituir-se enquanto coletivo as “MãEstudantes” da Universidade Federal de Santa Catarina. O relato de experiência de Luana, no grupo de discussão sobre o movimento feminista, foi muito potente para pensarmos as possibilidades de composição entre diferentes coletivos que carregam essa consigna (feminista). Considerando as diferentes perspectivas que fazem parte do movimento, no texto subsequente, Naiara compartilhou conosco algumas reflexões sobre o que seria, afinal, assumir-se feminista. Nas suas palavras, o que sustenta seu pensamento é “compreender o feminismo como um conjunto complexo de micro e macro práticas quotidianas”.

No décimo primeiro capítulo, intitulado “*Id. Percursos – A identidade da mulher negra lançada a observação do outro*”, a bailarina Rita Lendé nos conta sobre as reflexões provocadas pela belíssima e intensa performance: *Id.Percursos*, apresentada ao final do Encontro, em uma conexão direta com todos os temas trabalhados nos eixos. Rita convoca-nos a pensar sobre “a morte instaurada sobre o corpo da mulher negra” Latino Americana Brasileira. Para tanto, levanta pautas históricas como o genocídio, o estupro, o racismo institucional e científico, a misoginia e o sexismo operados sobre corpos que “pariram e geraram uma nação”. O corpo da mulher negra é apresentado, ainda, como uma possibilidade de experimentação de um projeto emancipatório de si, por meio da conexão afetiva e identitária com a figura feminina negra, expressão de força e resistência, presente na história desse país.

Já no eixo Colonialidades e Descolonização: raça e etnia, João Maurício Assumpção Farias traz-nos o capítulo “*Colonização genocida*”

e resistência ameríndia no centro-sul brasileiro”, um texto-denúncia acerca da contemporaneidade da guerra de extermínio e do etnocídio operado desde as primeiras invasões de conquistadores portugueses e espanhóis contra os povos indígenas no Brasil. Nesse capítulo, João Maurício mostra como essa guerra segue ocorrendo, não somente através das armas de fogo, mas de estratégias de produção de morte menos diretas, como o controle tecnológico sobre a plantação, a contínua destruição das matas, o controle da produção e gestão das leis, a ampliação das malhas urbanas e mesmo de ferramentas mais sutis, como a colonização do pensamento e seus efeitos na promoção de comportamentos segregadores e de subjetividades preconceituosas e anti-indígenas. Frente a isso, o autor traz uma experiência de resistência de um grupo de famílias *Mbya-Guarani*, que retomaram uma área de mata nativa, na Mata Atlântica, localizada em Maquiné, litoral norte do Rio Grande do Sul.

Por fim, no último capítulo, *“Pensar por Entre os Escombros”*, integrante do eixo Psicologia, Trabalho e Capitalismo, José Mário Davila Neves parte da premissa de que o capitalismo não é mais capaz de cumprir um suposto papel civilizatório, colocando em risco tanto a sobrevivência da vida no planeta – em decorrência dos problemas ambientais gerados pela exploração dos recursos naturais em larga escala – quanto a dissolução das formas de sociabilidade como as conhecemos hoje. José Mário traça uma relação direta entre o colapso do capitalismo e o aumento da violência homicida no Brasil, afirmando que as práticas de extermínio das populações consideradas como inservíveis ao capital fazem parte de um mecanismo de governo político e econômico.

Esperamos que a leitura dos textos aqui presentes possam levar até as/os leitoras/es não somente as discussões e reflexões produzidas ao longo do XVII Encontro Regional Sul da Abrapso, mas que transporte, igualmente, um pouco das intensidades, afetos e potências do encontro entre pessoas comprometidas com uma Psicologia posicionada ao lado da defesa do direito à diferença. Tenham uma boa leitura! Resistiremos.



Os olhos dos ódios:

A psicologia social e a política dos afetos na produção do comum

Luis Artur Costa

Cena 1: a circulação dos afetos

O carro virou a esquina arrancando do atrito da borracha com o asfalto um guincho de ave de rapina. Rápido, logo retomou a velocidade perdida na mudança de direção e avançou voraz comendo as linhas do asfalto. Um ronco medonho de fera que quer ferir ecoava pela via e agredia quem nela ia. O automóvel tira um fino do gari que limpa o meio-fio, as rodas passam por uma poça e lançam água da sarjeta no trabalhador que apenas agita os braços no ar para fazer-se ver em sua indignação perante os olhos daquele que passou. O motorista mete a mão na buzina com os olhos vidrados no retrovisor em desgosto à reclamação pedestre e derruba no susto uma ciclista a dois dedos de ser por ele atropelada. Um casal leva as mãos aos ouvidos atabalhoados pelo rugido automotivo e miram resignados seu bebê a berrar recém-despertado pela algazarra. Ele esperneia no carrinho

com os olhos esbugalhados pelo susto enquanto eles se desdobram em assobios e tatibitates para acalmar a insânia do rebento furioso. Uma criança de olhar calejado estende a palma da sua mão para o casal atordoado; nela, uma pequena caixa de papelão surrada com alguns pacotes de bala de goma: “Compra tia? Compra tio?”. Ambos mal olham para a criança, apenas soltam impacientes um “não, não” ao modo de esmola, enquanto seguem na luta para apaziguar os ânimos do herdeiro irado. “Só pra ajudaaaa, tiaaaa...”, insiste a criança alongando, lânguida, a vogal final esperando compaixão diante da fofura. Pensando em acabar logo com o incômodo e já com uma ponta de culpa, a mulher leva sua mão até a bolsa simulando explorar o fundo dela em busca de alguma moeda perdida. Casualmente encontra uma, das grandes, prateada com bordas douradas que lhe dão ar de importância. Quando vai entregá-la ao infante pauperizado, olha-o pela primeira vez e percebe a presença de intensas e extensas descamações de pele. Recolhe sua mão com a moeda em um pequeno espasmo de asco. Poderia ser uma dermatite qualquer... mas e se não? O filho dela estava a apenas um metro daquela provável fonte infecciosa! Seria escabiose? Que país miserável, quem cuida dessa criança, pensou consigo pesarosa. Se for escabiose, pode contagiar meu filho! Ela mesma poderia tocar na mão do garoto pedinte e ser o agente infeccioso até seu filho. O pensamento recorrente lhe apavorava, girava sem parar na cabeça e aplainava crescentemente as arestas e farpas da culpa e vergonha que lhe fincavam ainda os afetos. Em movimentos hesitantes, mas meticulosos, largou a moeda sobre a caixa do menino, desde uma altura segura, para evitar qualquer contato possível. Sua face já não conseguia disfarçar a repulsa e o medo do contágio no olhar. A criança, por sua vez, estática e plácida, percebia tal feição pouco afeita ao afeto sem reagir, estava acostumada. Para ela, mal havia violência naquele gesto, naquela expressão de repulsa. Era apenas mais um encontro como os outros tantos. Cioso da honestidade que pretensamente vige nas relações comerciais, o garoto pegou um dos pacotes de bala e estendeu para sua benfeitora de ocasião.

Em um novo e mais amplo espasmo, a mãe do herdeiro se afastou atabalhoada do pacote com receio do contágio e trombou de leve no torso do marido que seguia focado em findar com o choro do bebê. Despertado do transe pelo toque entre os corpos, o patriarca mira indignado a situação e se interpõe “valente” entre a perigosa bala de goma e a esposa. Insuflando o peito, aponta firme com o dedo em riste para um lado qualquer e dispara ríspido: “sai daqui guri! não enche o saco!”. Os olhos arregalados emanavam bílis colérica. A criança fechou forte as pálpebras com medo do porvir. A esposa colocou a mão no ombro do marido e lhe demoveu do confronto: “vamos amor, estamos atrasados”. O “guri” há pouco achincalhado ficou parado no mesmo lugar enquanto o casal se afastava. Duro e indignado. Com a indiferença e nojo ele até estava acostumado, mas não suportava agressão. Saíra de casa com a certeza de que jamais seria submetido a tais sevícias por outros adultos. E aprendera a se defender de quem tentava lhe agredir. Pensou em cuspir no casal ou no noia pai do bebê que não parava de berrar. Mas de soslaio logo viu o segurança do supermercado observando sedento a cena enquanto acarinhava o cassetete. Segurou o impulso. Podia dar ruim. Ficou fincado no chão, mirando firme o casal que se ia com a criança chorona. De repente percebeu que, em meio à raiva, esmagara o pacote de balas de goma que levava nas mãos sem nem sentir. “Putz! Que merda!”, abriu e comeu as balas esmagadas vorazmente, massacrando com os dentes aquela massa açucarada como se fossem os dedos em riste dos seus detratores. Ao menos haveria de aplacar um pouco a fome àquela hora da tarde. Enquanto, com a língua, tentava insistentemente tirar aquela plasta grudenta dos dentes, pensava consigo: “se eu tivesse um cano! pipocava eles! queria ver me tratar assim com um cano na cara! queria ver a cara deles me vendo grandão com o berro na lata! Queria ver me esculachar assim se eu tivesse maquinado num três-oitão”. Envolto em seus pensamentos de vingança imaginária, o jovem deixa cair na calçada o plástico que enrolava as balas. O gari, ainda tentando secar-se da

cutre água de sarjeta que lhe encharcara, olha para o papel e mira firme a criança. Sem piscar, larga pano, vassoura e caminha decidido na direção do jovem, agarra-o pelo braço e lhe dá um sacode “que-que tu tá pensando pia de merda! eu que limpo essa bosta toda!”. A ciclista assustada, que prendia sua bicicleta escalavrada da queda em um poste, decidida a nunca mais tentar pedalar na cidade violenta, corre para acudir a criança e clama pelo segurança do supermercado. Com medo de uma possível reclamação ao gerente, o profissional atende aos pedidos e vai até a cena sem parar de afagar o cassetete. “Circulando pessoal!” exclama com ares de autoridade. O gari congela com a mão agarrada na gola da criança. “Eu vou chamar a polícia!!!”, diz a ciclista afoita pela segurança do menor aparentemente abandonado naquele momento. Achando que pode ser levada para um abrigo novamente, a criança se solta do gari e sai em disparada rua afora, sendo fatalmente atropelada a poucos passos dali por outro automóvel visivelmente acima da velocidade máxima permitida naquela via. O condutor, professor do fundamental que fazia *uber* para complementar a renda, olha apavorado para o resultado de tanta pressa e cansaço. O gari e a ciclista ficam furiosos com a violência do motorista e partem para cima dele, arrancando-o do carro com chutes e socos. O segurança acionou rapidamente a polícia que logo leva o gari algemado, pois, para seu azar, estava em condicional, foi direto para o presídio central. “Bandido bom é bandido morto” diz uma senhora de bochechas rosas e olhar semicerrado, mastigando as palavras odiosas entre seus dentes alvos enquanto passa vagorosamente saboreando a cena da prisão efetuada. Desajeitadamente para, segura a bengala e aplaude a prisão. O gari guarda o rosto dela com um olhar vítreo, sempre pensando consigo “ah quando eu sair! eu cato essa velha!”. Enquanto isso, há nove metros dali, do outro lado da rua, sentado nas mesas de um charmoso café de calçada, sob o farfalhar de folhas e cantos dos sabiás-laranjeiras, um professor universitário vê toda a cena sentado plácido saboreando um bem tirado *machiato*. “Que absurdo! Que

país é esse? Quanta desigualdade e iniquidade!” Recordou de um trecho do famoso poema do Boca do Inferno enquanto pagava sua conta na casa de comércio elegante.

Que falta nesta cidade?... Verdade.
Que mais por sua desonra?... Honra.
Falta mais que se lhe ponha?... Vergonha.
O demo a viver se exponha,
Por mais que a fama a exalta,
Numa cidade onde falta
Verdade, honra, vergonha.
Quem a pôs neste rocrócio?... Negócio.
Quem causa tal perdição?... Ambição.
E no meio desta loucura?... Usura.
(MATOS, 1998, p. 6).

“Essa cena toda dará um bom escrito...” pensa consigo enquanto acarinha o cavanhaque janota e anota em rápidos rabiscos os acontecimentos com uma leve romanceada para manter a atenção dos leitores mais aguçada. “Que mundo violento, tão cheio de ódio” vaticina resignado em um sussurro enquanto junta suas coisas da mesa, coloca-as na pasta de couro costurada artesanalmente e inicia sua caminhada na direção do Campus onde leciona. O acadêmico sai caminhando vagaroso, dividido entre devaneios e evitar poças d’água na calçada. Escreve mentalmente um conto sobre a violência e o ódio de nossos tempos quando é interrompido deselegantemente dos seus altos pen-

samentos pelo brilho de uma arma cromada na frente dos seus olhos: “passa a porra do celular, vacilão!” vaticina com voz firme e forçadamente grave o impúbere jovem magro e alto que empunha o revólver. O acadêmico era pouco habilidoso, ainda mais quando tão nervoso, e entregou o celular vagarosamente com a mão tremendo intensamente. Enquanto o aparelho de telefonia móvel atravessava o largo desfiladeiro que separava aqueles dois, o acadêmico tentava contornar seus afetos, pensando que o cano cromado reluzente e frio era apenas a cruel concreção das opressões estruturais que certamente tanto afligiram e irão afligir aquele corpo franzino que lhe interrogava agora. Temeu o ódio, temeu a vingança certa e correta que o jovem poderia requerer-lhe. Temeu pela própria vida. Pensou em correr, mas só tremia. Saboreando o momento de agência, o jovem empreendedor que se apropriava dos bens daquele patético senhor, disse-lhe serenamente com alegre olhar irônico: *“Muito bem, muito bem! Gostei de ti, vou te matar por último”* e gargalhou alto, galhofando garboso da tensão daquela situação: *“perdeu playboy!”*. Sem medo, nem ódio, fez o serviço e saiu gingando cheio de marra. Dando uma e outra espiada para ver se o senhor que assaltara permanecia sereno. O acadêmico nem se dava conta da perda da agenda, dos contatos e dos compromissos, tampouco atinava em correr e solicitar ajuda, ele apenas pensava consigo sem parar a mesma frase, repetindo-a como que para se convencer: *“não sou ‘playboy’, sou no máximo um pequeno burguês...”*. O olhar aparentemente perdido no horizonte fitava a si mesmo.

A circulação dos afetos compondo diferentes coletivos em meio ao urbano nos remete aqui inevitavelmente às perspectivas dos afetos como proposições relacionais com o outro, afetos como linhas constituintes de nossos arranjos políticos, de nossas concepções e articulações com aquilo que denominamos algumas vezes de alteridade, outro, diferença etc. Tais arranjos afetivos são constituídos em máquinas heterogêneas, constituídas por elementos arquitetônicos, urbanísticos, jurídicos, afetivos, morais, técnico-científicos, econômicos, entre muitos outros sempre inumeráveis em sua complexa variedade de linhas

a arranjam tais maquinações rizomáticas. Assim, em meio a pedras, metais, motores, moedas, leis, cotações, juros, índices, políticas públicas e tudo mais, medo, ódio, amor, desprezo, indiferença, (in)tolerância, vão efetuando-se e agindo em diversas afirmações do “eu” e do “nós” no nosso campo de batalha de constituição da contemporaneidade desde certas ético-estéticas. Desde uma ontologia da ação (na qual o dualismo binário entre alma e carne, mente e corpo, tempo e espaço é moído em pó paradoxal pela ação, gesto, fluxo, processo), tais afetos são tão concretos e políticos quanto os prédios nos quais vivemos ou leis e valores pelos quais balizamos nosso campo do agir cotidiano. Assim, tal campo dos afetos em meio às maquinações dos nossos processos de subjetivação é uma forma eficaz de visibilizar a dobra paradoxal que trama o eu, o eles e o nós em um rizoma modulado por segmentações, decalques, simetrias, binarismos, fugas etc. Deleuze e Guattari (1976) utilizaram o conceito de máquina de produção-desejante como uma forma de dar corpo a tal trama na qual a divisão feita pelo bom senso entre elementos individuais (desejo) e sociais (produção) se faz impossível. Nietzsche, por sua vez, muitas décadas antes, também rompeu tal possibilidade de cisão e deu especial relevância ao campo dos afetos usualmente denominados por medo, ódio e amor, ao nos apresentar duas modulações distintas (mas não opostas) de tal máquina de produção-desejante: o ressentimento em seu medo-ódio memoriosos aos diferentes e a força plástica do esquecimento na criação inventiva e antropofágica de uma ético-estética xenofílica:

Que as ovelhas tenham rancor às grandes aves de rapina não surpreende: mas não é motivo para censurar às aves de rapina o fato de pegarem as ovelhinhas. E se as ovelhas dizem entre si: ‘essas aves de rapina são más; e quem for o menos possível ave de rapina, e sim o seu oposto, ovelha — este não deveria ser bom?’, não há o que objetar a esse modo de erigir um ideal, exceto talvez que as aves de rapina assistirão a isso com ar zombeteiro, e dirão para si mesmas: ‘nós nada temos contra essas boas ovelhas, pelo contrário, nós as amamos: nada mais delicioso do que uma tenra

ovelhinha. (NIETZSCHE, 1999, p. 35-36).

O amor pela alteridade que Nietzsche traz aqui em um humor ácido (e duvidoso) nos remete à “imanência do inimigo” elencada por Viveiros de Castro (2006) na ética dos *Araweté*, na qual a incorporação da alteridade radical do inimigo ao nosso mundo não incorre na cessação da belicosidade, muito antes pelo contrário, segue-se na afirmação da guerra ritual como lógica da constituição de uma ontologia que teria estreita intimidade com a apresentada por Nietzsche, Heráclito e Foucault: a belicosa e desejosa tensão entre as forças no plano de imanência em arranjos de alianças e conflitos que prescindem de binarismos e oposições binárias molares que se querem transcendentais (bem e mal, certo e errado) para arranjam-se em seus afetos. Aqui, seria possível um gesto antropofágico e amoroso diante do inimigo em uma ético-estética na qual a grandeza do inimigo torna mais valoroso o próprio guerreiro (CASTRO, 2006). Tal força plástica descrita por Nietzsche nos recorda assim a força da murta amaldiçoada pelos jesuítas quando das sucessivas tentativas de conversão dos habitantes de pindorama (CASTRO, 2006): com a mesma facilidade que comiam a hóstia e aceitavam cristo, deslocavam este em outro e retomavam cauíns e guerras rituais sem cisões entre o bem e o mal e suas divindades e as católicas. Podiam, inclusive, odiar os genocidas que invadiam seu território sem lhes negar a humanidade própria de todos os vivos, sem negar-lhes dignidade e o interesse por suas curiosas diferenças, sem a necessidade da objetificação radical que constituiu a máquina de subjetivação da modernidade ocidental quando das grandes invasões das chamadas América e África pelos hoje conhecidos como europeus: o alterocídio que destituiu a possibilidade de existência do outro e o faz objeto a ser aniquilado e subjugado por completo (MBEMBE, 2018).

No entanto, mesmo quando inseridos como estamos em tais maquinações coloniais e seu ódio ao outro que se opõe ao amor, podemos perceber que tal cisão sempre esconde um ponto de fuga, um paradoxo.

O amor em Nietzsche, por exemplo, não seria essa força fraterna dos cristãos que depende de uma concepção de igualdade, paz e harmonia para existir. Não seria a ausência de conflito, a possibilidade de permanência eterna ao modo da retomada do Éden perdido. O amor aqui não seria fusão, unidade perfeita, homogeneidade imaculada. O amor em Nietzsche não seria a composição onde tudo sempre é soma, mas o ato de dizer sim, de jogar-se ao desconhecido, de afirmar mesmo sabendo da ausência de sentido em um niilismo ativo que inventa mundos com rigor. Amor de experimentar e fazer variar. Este amor diz sim ao outro e ao outramento em um eu e um nós sempre heterogêneo e em devir, um eu e um nós em estranhamento, esquisito em sua duplicidade linguística antropofágica entre o castelhano e o português.

O amor comeu meu nome,
minha identidade, meu retrato

O amor comeu minha certidão de idade,
minha genealogia, meu endereço

O amor comeu meus cartões de visita,
o amor veio e comeu todos os papéis onde
eu escrevera meu nome

O amor comeu minhas roupas,
meus lenços e minhas camisas,

O amor comeu metros e metros de
gravatas

O amor comeu a medida de meus ternos,
o número de meus sapatos,
o tamanho de meus chapéus

O amor comeu minha altura, meu peso,
a cor de meus olhos e de meus cabelos

O amor comeu minha paz e minha guerra,
meu dia e minha noite,
meu inverno e meu verão

Comeu meu silêncio,
minha dor de cabeça,
meu medo da morte.

(MELO NETO, 2007, p. 53).

Talvez um dos primeiros ocidentais a diagnosticar o ódio e o medo como marca da modernidade-colonialidade, a perceber e formalizar tal maquinação do outro como objeto de negação pelo ocidente europeu, tenha sido o próprio Nietzsche (1999) ao nos falar sobre o ressentido como modelo do sujeito moderno: aquele que define ao mundo pela operação da negação. Negação à diferença, negação ao intempestivo, negação ao inusitado, negação à dúvida, ao duvidoso, ao talvez, negação ao desconhecido, ao estranho, negação da errância e conseqüente delimitação disso tudo como errôneo e maldito. A operação do ressentimento é aquela que ergue muralhas em torno de algo que se quer homogêneo e igual a si mesmo: o eu e o nós como rebanho, como conjunto geral do mesmo, do pretensamente idêntico a si mesmo. Há que se ressaltar que tal operação não se define por um sim a si mesmo, sim que não negaria as variações e singularidades que são sempre presentes e estão a constantemente mutarem e romperem limites nos contágios múltiplos. É um si mesmo, um eu e um nós delimitado pela negação de tudo aquilo que difere. É em tal operação que se constrói a mitologia da universalidade do homem europeu, a pretensa neutralidade da ciência ocidental, o sonho do progresso moderno, a possibilidade da imposição de uma perspectiva como processo civilizatório universal e teleológico. No ressentimento, o *não* que inscreve fronteiras que delimitam a norma universal daqueles que

têm o privilégio de ser indivíduos (SCOTT, 2005) é forjado em afetos de medo e ódio: negação daquilo que, pretensamente, por ser diferente pode destruir minha suposta identidade e, assim, faz-se meu odiado inimigo ao qual eu nego incisivamente o *status* de outro, concebendo-o como projeção de tudo aquilo que nego em mim e para além de um eu e nós circunscrito por uma dura identidade homogênea. A negação do ressentimento impede, interdita qualquer nova experiência, qualquer espécie de experimentação, de aventura, posto que toda e qualquer mudança ou diferença é vista e vivida como presença da morte e degradação iminentes. Restam, assim, duas opções: assimilar e/ou aniquilar, conversão ou aniquilação. De fato, não são duas, mas uma só opção: a subjugação completa que nega e objetifica, aniquila, trucidada, tudo que difere. Xenofobia que não fala apenas do estrangeiro, mas também do estranho em nós. Esse ódio articulado ao medo nos fala de apocalipses, perdições, salvações e outras escatologias afins. É um medo-ódio onde o final dos tempos sempre é iminente e até mesmo presente: basta que a menor singularidade ultrapasse uma fronteira e contagie o mesmo. Maquinação afetivo-política reiterada oniricamente nos muitos pesadelos de pandemias globais: do vírus ao zumbi, a troca, o fluxo e o contágio são elementos da máquina de desterritorialização do mercado que se tornam o terror do conservador que prima pelo não como principal operação de composição da polis mundial.

É desse ódio que falamos aqui quando inserimos tal vocábulo no nome do nosso evento. Ódio articulado ao medo. Ódio colonial do ressentimento que nega o outro para poder ser um si mesmo que se quer universal e sempre igual. Ódio que ergue e mantém muros, grades, armas em criados mudos, insulfilmes e multiplicação de carros robustos, altos, envoltos em armaduras, que trafegam apenas em vias asfaltadas mas estão sempre prontos para o combate lamacento das ruas. Ódio que possibilita a escravatura, que sustenta o massacre dos povos que já viviam há muito no continente que levou o nome do seu invasor europeu, ódio que desfigura

a carne no feminicídio, que perpetra o genocídio da juventude negra e que assassina diariamente a população lgbtti+ no Brasil e no mundo tomado por tal máquina do ressentimento. Ódio que ergue novos muros e reaviva antigas milícias fronteiriças. Ódio que reaviva discursos e práticas populistas, inclusive aquelas que hoje se contrapõem ao capitalismo liberal e suas promessas nunca cumpridas de democracia global na luta pelos direitos humanos (temos de recordar aqui que o ressentimento é a arte mnemônica de fazer promessas e manter-se em acordo com estas na esperança de salvação), reacendendo novas velhas promessas de nações fortes onde somos todos iguais graças às fronteiras fortificadas: o mito da retomada do paraíso perdido substitui o do futurismo. O inimigo interno veio somar-se mais uma vez ao inimigo estrangeiro.

Mas como já antecipamos parcialmente, mesmo na máquina colonial-ressentida encontramos linhas mais complexas do que uma mera oposição amor e ódio. Já explicitamos como podemos pensar outra relação amor-ódio para além e aquém da máquina colonial: amor-ódio de predação antropofágico que se define pela experimentação do outro no outramento de mim, pelo qual ambos somos destruídos e recriados em um processo de repetição como transgressão permanente (DELEUZE, 1988). No entanto, ademais da necessidade deste deslocamento da nossa máquina colonial por sua descolonização, podemos também encontrar linhas de fuga dentro de sua própria lógica para produzir algumas esquivas? O amor cristão, concebido como composição de soma pura, de paz plena como ausência de conflito, foi muitas vezes uma das modulações relevantes dos nossos coletivos para garantir a perpetuação de distinções ressentidas que mantinham ódios e desigualdades opressivas: escravocratas e escravizados; maridos agressores e mulheres vitimadas; pais autoritários e filhos subjugados; patrões e empregados; entre muitas outras articulações. Operações de distinção que cindem a trama em binários e os hierarquizam em relações de desigualdade amplamente e intensamente estruturadas em nossas máquinas de

subjetivação. No entanto, como vimos, tais díades não se baseiam simplesmente no medo-ódio, mas também no amor de rebanho (NIETZSCHE, 1999), neste amor intimamente articulado ao medo que quer homogeneidade-identidade e se conjuga na modulação dos coletivos operados pela negação ressentida. Haveria alguma potência, alguma fuga e diferença possíveis no ressentimento?

Cena 2 - A potência do ódio

Ela não sabia explicar como ocorrera exatamente. Certamente os muitos anos tinham pesado em sua mão quando do golpe. Não que ela tenha pensado em fazer o que fez. Muito pelo contrário. Mal percebia que sentia aquilo até aquele momento. Foi um gesto revelador. É certo que os xingamentos eram muitos. Os gritos que ela escutava eram cotidianos. Pequenos puxões, empurrões e um tapa ou até mesmo soco eram fardos eventuais que ela carregava consigo no corpo e no cotidiano. Sempre suportara bem tudo aquilo, afinal, o amor falava mais alto. Havia de manter a família unida. No final, tudo se arrumaria, tinha fé. Ademais, não era sempre assim. Os fados eram muitos, mas também tinham os afagos esporádicos. Dengos e mimos na segunda-feira costumavam costurar as feridas abertas em um domingo em que “a bebida falou mais alto”. Ela não gostava nada daquilo, mas não achava insuportável. Afinal, “fazer o quê?”, aquilo era a vida e ponto. Nos momentos mais difíceis a irmã sempre ponderava: pelo menos ele coloca dinheiro em casa. Ademais, os filhos se davam tão bem com ele. Mas naquele dia, depois de ter feito o que fez, é como se todo o passado adquirisse novas cores. Agora ela nem lembra qual foi o xingamento da ocasião. Na certa uma daquelas palavras horríveis que ele usualmente utilizava para desmerecê-la. Mas fato é que aquela palavra transbordou algo e dali nada mais tinha volta. O amor se desfez em raiva e ela queria apenas justiça. E um pouco de vingança é certo, “afinal, ninguém é de ferro né moça”, disse ela para a advogada no serviço do município. Ela sabia que a melhor vingança

era ser feliz sem o ex-marido, mas ela também queria seus direitos, queria de volta o que ele havia tirado dela. A música “Vou Festejar” na voz de Beth Carvalho lhe vinha à mente e cantarolava para a técnica do Centro de Referência da Mulher:

Chora, não vou ligar

Chegou a hora

Vais me pagar

Pode chorar, pode chorar

És, o teu castigo

Brigou comigo

Sem ter por que

Vou festejar, vou festejar

O teu sofrer, o teu penar.

(NOCI; DIDA; JORGE ARAGÃO, 1978)

Era aquele movimento, misto alegria e raiva, mistura de desforra das agressões sofridas por décadas com a fome de justiça, que permitiu Dona Eugênia se desvencilhar “daquele traste”, como ela dizia agora na sala de atendimento. Em outros tempos, muitas vezes pensou em tentar nova vida. Mas, como diz outra música, “os momentos felizes tinham deixado raízes” e ela sempre voltava atrás. Mesmo depois dos filhos criados já andando pelo mundo com os próprios pés, ela sempre pensava consigo que Zé haveria de precisá-la, “o que seria dele sem mim”, vaticinava ao final. Ademais, e isso ela mal confessava nem em pensamentos para si, o que seria dela e seu sustento depois de tantas décadas cozinhando, cuidando de filhos, costurando roupas rotas, nem a tal carteira de trabalho ela tivera um dia. Os filhos diziam que ela

poderia, hoje, tentar aposentadoria. Mas ela não entendia muito dessas coisas. Já hoje, depois daquele gesto, depois da raiva transbordada feita ódio pelo Zé, a quem “não quer ver nem pintado de ouro”, Dona Eugênia descobria feliz que teria direito a uma pensão paga pelo Zé pelas muitas décadas de trabalhos domésticos executados por ela sem remuneração durante o matrimônio. Também teria direito a metade da casa, comprada pelo Zé e colocada apenas no nome dele, mas adquirida graças também à constante dedicação de Eugênia à subsistência de Zé e seus filhos para que ele pudesse se dedicar ao trabalho de motorista de caminhão pelas estradas do estado. Ademais, de lambuja, a advogada juntava uma relação de papéis para elas encaminharem sua aposentadoria. A medida protetiva ela não queria, teve medo. Mas na conversa vagarosa que varou a tarde como roupa quarando no jardim, conduzida com jeitinho pela psicóloga e a assistente social, Dona Eugênia foi avaliando que com o Zé em casa depois da separação anunciada, ela corria sérios riscos. Bem verdade que sem uma pontinha de ira que despontava nela quando dele lembrava, teria acabado com pena do “pobre coitado” e teria voltado atrás mais uma vez. Quem diria, que até a raiva, essa companheira tão maldita em nossas vidas, poderia ser sábia conselheira e ajudar Dona Eugênia a se livrar do banhado no qual estava atolada há tanto tempo. Mas sem ela, a ira, nada era possível. Por um lado, tinha a pena, a memória dos momentos felizes, e, pelo outro lado, tinha o medo da nova vida que viria, culpa de abandonar o marido e romper o sagrado matrimônio, vergonha do julgamento dos vizinhos e das amigas da igreja, receio do que pensarão os filhos quando souberem, eram muitos afetos que mantinham a antiga trama estática em seu movimento de manutenção do que já havia como já ocorria. Sem aquele dia no qual a raiva despontou na ponta de sua mão e manteve-se firme no coração depois do gesto intempestivo, dificilmente Dona Eugênia manteria firme seu desígnio de persistir na busca de sua liberdade, de sua felicidade.

Retomando a parábola nietzschiana das ovelhas e das águias, podemos nos perguntar o que restaria às ovelhas como gesto de

resistência aos constantes ataques das aves se não a raiva daquelas que levavam em suas garras os pequenos cordeiros? Não haveria, mesmo neste gesto que diz “não” a emergência de um sim que abrirá outro campo de variação e ação? Tal necessidade de um movimento afetivo que alavanque uma mobilização de rompimento com a situação estabelecida se faz mais nítida, em especial, se saímos das ovelhas e retomamos a máquina colonial e sua dinâmica do ressentimento que forja, desde o “não” que isola-protége o eurocêntrico, a branquitude, o patriarcado, a cisheteronormatividade, o proprietário, como padrão universalizado, tomado como ponto de referência absoluto e não como perspectiva e ponto de vista (HARAWAY, 1995; MBEMBE, 2018; SCOTT, 2005). Neste caso, para produção de variação não basta a fuga, pois temos de deslocar o ponto de referência em torno do qual orbitamos. Como deslocar tal centralidade tornada ideal de ego, superego e ideologia de cada eu e de cada nós? Romper com os afetos de identificação (com o medo e ódio/ auto-ódio ao estranho e o amor aos modos coloniais) instaurados e contagiados em nossa máquina colonial de subjetivação exige uma mobilização afetiva intensa e solavancos existenciais que, talvez, para muitos, não caibam na palheta afetiva da paz e tranquilidade: reconhecer privilégios e opressões no próprio corpo, abrir possibilidades de possibilidades certamente seria abrir dúvidas, talvez, incerteza, angústia. Haveria assim um privilégio de querer a paz? Sim, mas ao mesmo tempo haveria o privilégio dos ódios ligados a esta paz, mas que são considerados aceitáveis, mal sendo percebidos como ódios em nosso regime dos afetos possíveis, podendo, inclusive, receber nomes como segurança, honra, defesa dos valores, lei de mercado etc.: ódios próprios da modernidade colonialidade e que produzem infâmias, objetificações, necropolíticas (MBEMBE, 2016). Marcelino Freire em seu poema “Da Paz”, intensamente interpretado pela voz da atriz Naruna Costa, nos dá algumas pistas para problematizar nossa relação com a razão de Estado (FOUCAULT, 2008).

Eu não sou da paz.

Não sou mesmo não. Não sou.

Paz é coisa de rico.

Não visto camiseta nenhuma, não, senhor.

Não solto pomba nenhuma, não, senhor.

Não venha me pedir para eu chorar mais.

Secou. A paz é uma desgraça.

Uma desgraça.

Carregar essa rosa. Boba na mão.

Nada a ver. Vou não. Não vou fazer essa.

Se quiser, vá você, diacho.

Eu é que não vou. Atirar uma lágrima.

A paz é muito organizada.

Muito certinha, tadinha.

A paz tem hora marcada.

Vem governador participar. E prefeito.

E senador. E até jogador. Vou não.

Não vou.

A paz é perda de tempo.

E o tanto que eu tenho para fazer hoje.

Arroz e feijão. Arroz e feijão.

Sem contar a costura.

Meu juízo não está bom.

A paz me deixa doente. Sabe como é?

Sem disposição. Sinto muito. Sinto.

A paz não vai estragar o meu domingo.

A paz nunca vem aqui, no pedaço. Reparou?

Fica lá. Está vendo? Um bando de gente.

Dentro dessa fila demente.

A paz é muito chata. A paz é uma bosta.
Não fede nem cheira.
A paz parece brincadeira.
A paz é coisa de criança.
Tá aí uma coisa que eu não gosto: esperança.
A paz é muito falsa. A paz é uma senhora.
Que nunca olhou na minha cara.
Sabe a madame?
A paz não mora no meu tanque.
A paz é muito branca. A paz é pálida.
A paz precisa de sangue.
(FREIRE, 2008, p. 57).

Há uma complexa articulação entre ressentimento e amor *fati* nesta dinâmica conflitiva: quando a pecha se torna luta, quando o estigma se faz bandeira de resistência, quando o desvio da norma forma movimento de diferença que visibiliza e desloca a norma antes invisibilizada em sua pretensa transcendência de ponto zero do ver, dizer e viver. Assim como não se pode equivaler como idênticas a identidade que conforma hegemonia e as identidades que dão corpo às diferenças, as quais, por sua vez, possibilitam o deslocamento e visibilização da identidade que se queria universal e escondida em sua pretensa transcendência (COSTA; MIZOGUCHI, 2018), aqui tampouco podemos tomar os diferentes ódios como equivalentes, iguais, generalidades inespecíficas, mas sim considerá-los como séries singulares de repetições (DELEUZE, 1980) sempre singulares a romperem nossas tentativas de docilizá-las desde imperativos do dever e da moral. Assim, para além de juízos molares que se querem absolutos e independentes dos arranjos de afetos sempre singulares em suas operações, podemos pensar em ódios, amores, medos, sempre no plural das contingências e sem possibilidade de juízos

a priori sobre suas produções maquínicas em nossos processos de subjetivação dos eus e nós na pólis. Assim, como vimos antes, o próprio amor adentra a arena dos afetos não somente como força de união e unidade, mas também como possibilidade de força disruptiva. Por outro lado, tal amor de rebanho é sustentado também por medo e ódio do outro. Do mesmo modo, o próprio ódio não necessariamente figura como um objetificador do outro na dinâmica colonial alterocida (MBEMBE, 2018), podendo advir, por exemplo, a ira disruptiva das insurgências a deslocarem dinâmicas sobrecodificadoras hegemônicas. Amor e ódio operam, então, como forças de (de)composições as quais possuem diferentes modulações ético-estéticas na produção do comum: não se trata, aqui, portanto, de um esforço por essencializar de modo binário aos afetos, mas sim de compreender que estilos de comum afirmam em suas relações estratégicas no campo das forças e formas da nossa sociedade de humanos e não humanos, afinal, apenas assim podemos compor uma clínico-política do comum em nossos tempos. O amor há muito é retratado como a força da atração em contraposição ao ódio, posto como força produtora de distâncias, no entanto, mais do que essa simples redução, nos interessa aqui pensar na geometria própria dos arranjos atravessados por tais afetos: uma clínico-política ético-estética dos modos de existir juntxs. Assim, mais do que amor e ódio como opostos, nos interessa pensar como ambos tramam coletivos e quais as políticas de vizinhança aí estabelecidas, quais as possibilidades da alteridade que são aí (com)postas.

Resumindo em uma simplificação binária, queremos colocar em questão aqui no plano clínico-político se encontramos-compomos um amor e ódio que reiteram o mesmo universal em uma lógica central que toma nosso ponto de referência hegemônico-colonial como absoluto, no qual as alteridades são reduzidas a meras abstrações em oposição ao m'eu (generalizando-nos e opondo-nos); ou encontramos-compomos um amor e ódio que forçam constantemente o exercício de outramento no qual antropofagicamente

somos devorados pela pessoa amada e nos tornamos imanentes ao inimigo. Falamos, portanto, de políticas de afetos, de amor, de ódio e outros, sem pretensão de substancializar tal campo de afetações em um crivo moral transcendente acerca dos mesmos. Assim, por exemplo, poderíamos pensar com Espinosa em um amor triste, que decresce potência de ação, ao fazer-nos orbitar em torno do objeto ou pessoa amados: amor solar que faz de nós luas a seguir o fado da gravidade de nosso afeto, amor que cria a fórmula “por você eu faria tudo”, que enseja o pensamento recorrente “o que elx faz agora?”, que finda em paranoia no juízo-jogo “bem-me-quer ou mal-me-quer?”. Do mesmo modo, com Fanon (2008) e Mbembe (2018), poderíamos pensar em um ódio que permite o movimento que desloca regimes do viver: o tapa na cara do assediador, o grito de revolta contra aquele que aponta a arma ou ri com escárnio daquels que são consideradxs matáveis ou risíveis, o xingamento sussurrado entre dentes, não para ser ouvido, mas apenas sugerido, contra o patrão ou professor.

Na máquina colonial da modernidade, com o amor em arranjo de intensa identificação com um ideal de “eu”, vemos a submissão do campo de possibilidades de ação a um modelo abstrato e imaginário (total) em nós que nos diz: “sim, pode” ou “não pode”. Nas muitas máquinas de resistência, o ódio da insurgência, ainda que se movendo em função (contraposição) de um outro hegemônico e normativo, faz-se isso como quem empurra ao outro para, a um só tempo, deslocar a ambos de seus lugares até então naturalizados: conflito, tensão, acontecimentalização e crítica no incremento de possíveis (FOUCAULT, 1990). Assim, para além da oposição de afetos como ódio e amor por meio de um juízo moral sobre suas ações no mundo, podemos aqui concentrarmo-nos nestas ações singulares e suas diferentes operações de composição de coletivos absolutamente dissonantes, diversos, heterogêneos e, necessariamente, conflitantes.

No entanto, evidentemente, o ódio é um flerte perigoso e, se a dinâmica do ressentimento não se relaciona paradoxalmente com

a da invenção plástica, podemos reiterar um arranjo fechado que luta contra a variação e heterogeneidade de si mesmo. Podemos nos tornar reféns de nosso ódio, mantendo nossas ações e vidas o tempo todo em trajetória de orbitação no entorno do hegemônico, entronando-o como ponto de referência uma vez mais, mesmo que em luta pela sua revolução. Assim, temos que reiterar os paradoxos entre ressentimento e invenção, esquecimento e memória. A força do ódio deslocando pela negação a centralidade das normas hegemônicas, mas também a reinvenção do campo de possibilidades do viver, dizer, fazer e fruir, a partir destes deslocamentos. Negar e afirmar, juntos e misturados em arranjos complexos.

Se às vezes uma pessoa me nota na rua
E lança aquele olhar bisonho de quem
Se incomoda com a minha presença
Prefiro achar que é só humano
Um jeito de agir estranho
Há seres que se surpreendem com o
espontâneo
Mas saiba meu senhor, senhora, que fiquei
assim
Por desfrutar da liberdade de viver pra
mim (depois pra você)
E se meu jeito lhe incomoda
Digo e repito a toda hora
Adoro ser essa pessoa que você detesta
Então

Para de meter o bedelho onde não lhe
interessa

Eu não tenho raiva

Eu não tenho culpa

E não tenho pressa (nenhuma)

Para de meter o bedelho onde não te
interessa

Minha alma é pura

Pouco me importa se sou controversa.

(DEFFENTI, 2016)

A música de Adriana Deffenti cantada na linda voz de Valéria Houston nos explica com rigor e poesia as complexas relações entre afetos presentes neste plano potente dos conflitos e nos paradoxos entre ressentimento e criação. Vemos nela o olhar odioso da norma hegemônica que identifica e despreza às diferenças por diferenças serem, mas também vemos a complexa articulação entre amor e ódio, ressentimento e invenção na afirmação da resistência perante este olhar. A justaposição do “viver para mim” (que aqui pode ser lido como viver para a afirmação de singularidades e não individualidades necessariamente) com o “depois para você”, o paradoxo combativo colocado em “adoro ser essa pessoa que você detesta”, a assunção do conflito sem aprisionar-se em ressentimentos, mas passando por eles para, por fim, assumir a potência do conflito a partir, mas para além, da oposição, “pouco me importa se sou controversa”.

Na história do Ocidente, paradoxalmente, a constante presença e operação de um ódio-colonial que objetificou e aniquilou populações inteiras pela dinâmica ressentida extrema do alterocídio (MBEMBE,

2018) também produziu uma intensa condenação deste afeto tomado como maldito. Os discursos favoráveis à paz como Razão de Estado (FOUCAULT, 2008) e do amor como fundamento das relações sociais operam como uma espécie de denegação do ódio constitutivo de nossos coletivos. No entanto, a “indignação” em Espinosa (1973, 2009), nos permite um exemplo mais complexo. Ela é identificada como afeto triste, espécie de sintoma que assola o indivíduo-sociedade quando este sujeito coletivo desenvolve patologias que não acrisolam seus indivíduos-componentes em composições benfazejas, fazendo descompasso na dança das suas partículas em um comum. A indignação, neste caso, seria como o calor no atrito, um subproduto que advém de outro fenômeno como sinal-aviso dele. Caso o governante não atentasse, toda sociedade poderia perecer, desandar, desfazer-se. A indignação, assim, não é alegre, incremento de potência de ação, mas sim um passivo a ser debelado pela retomada da composição harmônica.

Em terceiro lugar, finalmente, deve ter-se em conta que pertence menos ao direito da cidade aquilo que provoca a indignação da maioria. É, com efeito, certo que os homens por inclinação da natureza conspiram, seja por causa de um medo comum, seja pelo desejo de vingar algum dano comumente sofrido. E uma vez que o direito da cidade se define pela potência comum da multidão, é certo que a potência e o direito da cidade diminuem na medida em que ela própria ofereça motivos para que vários conspirem. (ESPINOSA, 2009, p. 30).

Mas, por outro lado, a indignação pode ser parte da resistência às opressões que desagregam o comum, revertendo-se pela revolta em novas possibilidades de viver junto. Não abandona sua posição passiva de sintoma decorrente de uma etiologia tirana que provocou tal doença, mas, tal qual a febre diante dos vírus, alguns comentadores veem ainda a possibilidade de encontrar em Espinosa uma potência deste estado febril como resistência às tiranias contra a multidão:

A *indignação* da multidão se manifesta em situações críticas. Em tais situações, a *indignação* revela mesmo o aspecto positivo das crises, uma vez que se trata do impulso e da capacidade de resistência que a multidão opõe às causas de desagregação do corpo social. Desordens e tumultos constituem, sem dúvida, elementos negativos para Spinoza, mas ao invés de condená-los como se fossem vícios, ele os aborda enquanto efeitos necessários de determinados eventos. Por esta razão, Spinoza volta a carga das suas críticas às causas destes efeitos e não a eles mesmos. A questão consiste pois, no exame do que deu origem a tais efeitos nocivos, capazes de subverter a base da convivência civil. (RIBEIRO, 2008, p. 20).

A alegria em Espinosa (1973) é força de composição (ampliação de potência, incremento das possibilidades de articulação com o mundo) que nos aproxima da essência/ substância de onde emanam os modos. Tal definição nos remete ao amor em sua acepção judaico-cristã de paz, perfeição e harmonia. No entanto, por outro lado, tal alegria não possui absolutamente nenhuma relação necessária com a alegria como experiência psicológica, assim, quando falamos, por exemplo, de militância alegre para além de uma militância triste, falaríamos não necessariamente de um caráter festivo, mas sim da busca propositiva de novas articulações. Deste modo, o clima festivo de muitas mobilizações contemporâneas não se relaciona necessariamente com a Alegria Espinosista, assim como a afirmação de raiva que mobiliza movimentos a contrapelo do colonialismo tampouco é necessariamente diferente da alegria espinosista.

Mas há uma ressalva a ser feita de imediato: como dito antes, o flerte com o ódio produz capturas centrípetas das quais é difícil arquitetar uma fuga em variação. Assim, se a indignação pode, por um lado, mobilizar e promover revoltas e/ou mudanças, por outro, em sua ação de oposição, pode circunscrever o problema complexo em decalque simples, erigindo ações ressentidas que acreditam na mudança pela exclusão, negação da diferença ou até mesmo pela mera deposição do algoz. A indignação seria, então, de um lado, uma força que vem resistir à desarticulação da multidão diante dos desmandos

(medidas inadequadas de governo) dos soberanos. Mas, por outro, a indignação em Espinosa por si não é uma força que recupera a multidão dos riscos de ruptura, sendo apenas sintoma e índice do perigo iminente. Muito pelo contrário, como afeto passivo atrelado ao medo e a impotência, pode ser um catalizador da solidão e desarticulação da multidão. Espinosa é contrário ao “tiranocídio”, à perspectiva de que basta trocar os nomes dos governos ou dos governantes, há que se transformar a ciência do governo ela mesma, os modos de afetar e ser afetado pela multidão. “Do mesmo modo, portanto, libertar por libertar – como parece sugerir a condenação spinozana do tiranicídio – é uma pura aventura, um fetiche que muitas vezes se presta mais à servidão e ao mascaramento da mesma do que à liberdade almejada” (RIBEIRO, 2009).

Embora a indignação seja um afeto passivo, já que é um afeto de ódio, definida por Espinosa como “ódio por alguém que fez mal a um outro” (E.III, definição dos afetos, 20, p. 245). Bove aponta um aspecto positivo na raiz deste ódio: a relação de identificação entre os semelhantes, até mesmo de amor, que nos conduz a agir para livrar de sua miséria aqueles que foram acometidos por um mal. (GOMES; SILVA JUNIOR, 2013, p. 50)

Assim, o principal risco do ódio nesta política dos afetos como produção do comum é a necessária modulação do “nós” em função do “eles”. Se, por um lado, possui a potência de formar a coesão necessária para deslocar-se da situação de opressão em insurgência contra-hegemônica, por outro, pode manter a movimentação tributária de uma lógica de oposição permanente, diminuindo as forças plásticas e inventivas tão necessárias à produção de outras formas de viver juntos. A polarização populista que hoje vivemos é um belo exemplo de tal dinâmica binária esquizo-paranóide. Como dizíamos no início deste texto, não se trata de aqui efetuar um juízo geral e, portanto, moral, acerca dos muitos olhares dos ódios, mas sim de

Os olhos dos ódios: A psicologia social e a política dos afetos na produção do comum

compreender a complexidade da multitude de suas operações nas tramas que constituem nossos comuns em diferentes ético-estéticas.

Referências

CASTRO, E. V. **A inconstância da alma selvagem**. São Paulo: Cosac & Naif, 2006.

COSTA, L. A.; MIZOGUCHI, D. H. Colapso: esgotamentos e passagens. In: Barros, M. E. de; MIZOGUCHI, D. H.; COSTA, L. A. (Org.). **Colapso clínico-político do comum na contemporaneidade**. Curitiba: CRV, 2018, p. 107-126.

DEFFENTI, A. **Controversa**. Intérpretes: A. Deffenti; V. Houston (Sigle independente). 2016. Imagem: Pretofilmes. Recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=YkwnBli4C48>

DELEUZE, G. **Diferença e repetição**. São Paulo: Graal. 1980.

DELEUZE, G.; GATTARI, F. **O Anti-Édipo: Capitalismo e Esquizofrenia**. Rio de Janeiro: Imago, 1976.

ESPINOSA, B. **Ética**. In: Espinosa, Obras selecionadas. São Paulo: Abril Cultural (Coleção Os Pensadores), 1973, p. 170-199.

ESPINOSA, B. **Tratado Político**. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

FANON, F. **Pele negra, máscaras brancas**. Salvador: EDFUBA, 2008.

FOUCAULT, M. O que é a Crítica. Qu'est-ce que la critique? Critique et Aufklärung. **Bulletin de la Société française de philosophie**, v. 82, n. 2, p. 35 - 63, 1990. Recuperado de <http://www.unb.br/fe/tef/filoesco/foucault/critique.html>

FOUCAULT, M. **Território, Segurança e População**. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

FREIRE, M. Da paz. In: **Rasif: mar que arrebenta**. Rio de Janeiro: Record, 2008, p. 25- 39.

GOMES, L. G. N.; SILVA JUNIOR, N. da. Experimentação política da amizade a partir da teoria dos afetos em Espinosa. **Cadernos Espinosianos**, n. XXVIII, p. 39-58, 2013.

HARAWAY, D. Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. **Cadernos Pagu**, n. 5, p. 07-41, 1995.

NIETZSCHE, F. **Genealogia da Moral**: uma polêmica. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

MATOS, G. Juízo anatômico da Bahia. In: **Seleção de Obras Poéticas**. São Paulo: Biblioteca Virtual do Estudante Brasileiro USP, 1998. Poema 37. Recuperado de <http://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/bv000119.pdf>

MBEMBE, A. Necropolítica. **Arte & Ensaio**, n. 32, p. 123-151, 2016.

MBEMBE, A. **Crítica da razão negra**. São Paulo: N-1, 2018.

MELO NETO, J. C. de. Os três mal amados. In: **O cão sem plumas e outros poemas**. Rio de Janeiro: Alfaguara, 2007, p. 17. 44.

RIBEIRO, B. B. Imanência e Política em Maquiavel e Espinosa. **Conatus, Filosofia de Spinoza**, v. 3, n. 6, p. 17-25, 2009.

SCOTT, J. W. O enigma da igualdade. **Revista Estudos Feministas**, v. 13, n. 1, p. 11-30, 2005.



Abraçar a diferença¹:

Um ensaio sobre a produção do pensamento acadêmico

Camilla Zachello

Júlia Arnhold Rombaldi

Vanessa Branco Cardoso

Um descuido na produção dos certificados do Encontro das Regionais Sul² da Associação Brasileira de Psicologia Social – ABRAPSO em 2018, fez com que enviássemos a todas as pessoas participantes um certificado com o título “Colonialidade e Ódio às Indiferenças: políticas, afetos e resistências no Brasil”. Se não fosse o aviso de alguém, a troca contida no prefixo “in” teria passado despercebida e os certificados seguiriam registrando o evento como de crítica às indiferenças, no lugar de diferenças. Essa pequena alteração, depois de percebida, parecia gritar diante de nossos olhos.

.....
1 Título amigável ao capítulo de bellhooks: “Abraçar a mudança: o ensino num mundo multicultural”, presente no livro *Ensinando a transgredir: a educação como prática de liberdade*, com o qual estabeleceremos um diálogo neste texto.

2 Composta pelos Estados da Região Sul do país: Paraná, Santa Catarina e Rio Grande do Sul.

Provocadas por esse acontecimento e pelas discussões estimuladas pelo evento, iniciamos este texto, propondo ensaiar uma problematização acerca da produção de pensamento no âmbito acadêmico. Influenciadas por leituras feministas, descoloniais e pelos encontros possíveis no evento, desenvolvemos este testemunho sobre algumas transformações bastante evidentes no contexto universitário no qual nos encontramos.

O Encontro de 2018 das Regionais Sul da ABRAPSO foi marcado por uma pluralidade de vozes. A maioria das mesas foi composta por artistas-militantes-acadêmicas, pessoas-coletivos com funções unidas por um hífen, porque são dificilmente separáveis. A experiência e a poesia tiveram lugares privilegiados nesse contexto de compartilhamento de saberes, em rodas de conversa, performances, palestras, relatos de experiências, além de atividades culturais propostas pela organização do evento. Foi um espaço potencializador de diferenças, em que afetos e forças distintas coexistiram, contribuindo para ampliar os encontros.

Às vésperas das eleições para o pleito de 2019 coincidiram com a organização do evento. Quando chegou o dia do encontro, já havíamos sofrido a derrota nas urnas. O clima de incredulidade acompanhou parte dos preparativos e da execução, já que tínhamos consciência do quão violenta poderia ser essa troca de governo para as minorias do país e para as políticas públicas duramente conquistadas ao longo dos anos anteriores. O ódio gerado por alguns discursos e pela polarização que se estendeu pelo território nacional insistia em tentar nos invadir por vários cantos, mas sabíamos que era preciso cultivar uma boa energia para acolher as mais de 500 pessoas inscritas, que vieram de outras cidades para compor este espaço conosco.

Contando com um time muito dedicado e prestativo de monitores, organizamos espaços de debate simultâneos, onde pesquisadoras-artistas-ativistas compartilharam não apenas produção de conhecimento e reflexões políticas importantes, mas também o sentimento de estarem juntas. Houve momentos fundamentais em que foi possível reconhecer

que não estávamos sozinhos na nossa luta e na nossa dor pela eleição de um governo com ideias neoliberais e discursos fascistas. Ao contrário de ser um tempo para apenas vivenciar a parte mortificante do nosso luto, estávamos reunidos maquinando estratégias de enfrentamento para nossas novas condições.

As experiências acadêmicas-artísticas-culturais que estávamos vivenciando resistiam ao apagamento de nossas existências, de nossas diferenças e de nossos saberes. Debates, ouvimos, cantamos, dançamos, caminhamos pela cidade, nos abraçamos, rimos e também choramos quando necessário. Aprendemos na sala de aula, na rua, no corredor, sentados no chão, na cadeira, na escada. Aprendemos até olhando os outros aprenderem – ouvindo as experiências de quem transitou pelos diferentes espaços. Mesmo em meio às tarefas da comissão organizadora, estivemos atentas aos relatos cheios de vivacidade de quem havia participado das rodas de conversa e das apresentações artísticas-culturais. Era impossível, mesmo à distância, não se afetar. Impossível ficar indiferente a tudo que acontecia ao redor.

Um dos principais temas levantados pelo evento foi a colonialidade do saber, expressa na demanda por uma reformulação dos modos como temos produzido nosso pensamento acadêmico. Como uma espécie de autoanálise, dividimos perguntas sobre a origem dos saberes que nos constituem, enquanto estudantes, docentes, pesquisadoras e pesquisadores. Essa problematização passa pelo questionamento sobre quais são os autores que utilizamos para referenciar nossas pesquisas, que são, em sua maioria, homens brancos do norte global. Essa reivindicação certamente não nasce aí, tampouco foi produzida por estes mesmos autores que são colocados em questão nesse processo. Já há bastante tempo, autoras e autores – em geral, pessoas não-brancas, mulheres feministas e pessoas advindas de países não-europeus – vêm questionando a representatividade dos centros reconhecidos como produtores de conhecimento. No Brasil, o debate vem sendo resgatado e ampliado principalmente por estudantes negras e negros que, percebendo a constituição extremamente eurocêntrica, masculina e

branca da maioria dos currículos universitários, passaram a tensionar esse terreno instituído.

As autoras deste ensaio fazem parte da primeira turma de mestrado no Programa de Pós-graduação em Psicologia Social e Institucional (PPGPSI) da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS) que aderiu ao sistema de reserva de vagas para pessoas negras, indígenas, *trans*, pessoas com deficiência e estudantes de escola pública com baixa renda. Esse fato é um marco histórico para o Instituto de Psicologia, pois é a primeira vez que um número significativo de estudantes negras e negros está presente na Pós-graduação. Apesar de pública, durante muito tempo a universidade foi um lugar marcado por desigualdades, frequentada majoritariamente por pessoas brancas de classes privilegiadas.

Para Maria Aparecida Silva Bento (2005), na divisão das vagas a serem ocupadas na Universidade, 100% delas costumavam ser dedicadas a pessoas que gozavam de privilégios que não eram explicitados ou questionados. Contudo, esse cenário está em processo de mudança também por conta das ações afirmativas, instituída nos cursos de graduação da UFRGS em 2008. A presença mais significativa de pessoas negras, periféricas, com vivências distintas das classes altas e brancas que costumavam frequentar quase que exclusivamente este espaço passou a tensionar os modos de fazer educação e produzir conhecimento nas universidades públicas. Mais recentemente, essa mesma política foi iniciada em alguns Programas de Pós-graduação da UFRGS, como o PPGPSI.

Esses movimentos provocaram deslocamentos importantes, mas também bastante desconforto, principalmente naqueles que por tanto tempo carregaram a fantasia da ocidentalização, isto é, nós, brancas e brancos, que em alguma medida nos reconhecíamos no discurso da colonialidade. Prova disso é a hegemonia referencial do pensamento branco europeu e produzido por homens nos projetos de pesquisa universitários, uma prática que leva ao epistemicídio de determinadas produções intelectuais – a saber, das mulheres,

latinas, negras, indígenas e de povos subalternizados pelos regimes de saber-poder. Sueli Carneiro (2005) retoma o conceito de Boaventura Santos contextualizando-o na realidade brasileira, na qual pessoas com determinadas identidades sociais, mesmo quando em posição de privilégio e poder, têm suas produções de pensamento invisibilizadas. O epistemicídio não só invisibiliza essas produções, mas também contribui para um processo de apagamento dessas, fazendo parecer que o conhecimento produzido por essas populações não é “válido” para o espaço acadêmico e contribui para um processo de inferiorização de quem os produz. Diante disso, é urgente reconhecer a desigualdade dessas relações de saber-poder e avançar na diversificação de nossas referências, considerando que a economia das produções acadêmicas é parte de uma macroestrutura colonial-capitalística.

Nesse sentido, os estudos descoloniais levantaram questionamentos muito importantes, apontando para a assimetria das relações de poder que atuam na produção de conhecimento, enquanto composição inevitavelmente ético-política. A partir da noção de colonialidade, produz-se uma diferença entre esta e a ideia de colonialismo e um entendimento de suas consequências para as vidas no sul global até os dias de hoje. Para Quijano (2009), o colonialismo se refere à estrutura de dominação/exploração de uma população pela outra, de um território pelo outro, que não necessariamente se fundamenta em relações racistas de poder. A colonialidade, por sua vez,

sustenta-se na imposição de uma classificação racial/étnica da população do mundo como pedra angular do referido padrão de poder e opera em cada um dos planos, meios e dimensões, materiais e subjectivos, da existência social cotidiana e da escala societal. (QUIJANO, 2009, p. 73).

O colonialismo seria, portanto, mais antigo que a colonialidade, que por sua vez, é mais profunda e duradoura que do que esse. Pensar

a colonialidade como algo diverso do colonialismo implica reconhecer a íntima relação entre esta, a constituição da modernidade eurocentrada e as relações capitalistas de poder. Assim, cria-se uma narrativa moderna pretensamente universal que tem como centro a Europa (e, contemporaneamente, também os Estados Unidos) e suas produções e que segue determinando nossas formas de produzir conhecimento.

Nesse contexto, o pensamento descolonial seria, como refere Mignolo (apud YEHIA, 2007), uma teoria crítica outra, bem como uma epistemologia outra, propondo a descolonização do saber e do ser. Seria também a descolonização da economia e da autoridade, a partir da análise da retórica da modernidade e da lógica da colonialidade desde a perspectiva do subalterno. Quando o saber é produzido no Norte, este é tomado como conhecimento representativo de todo um planeta. Para viabilizar a massiva importação de um aparato teórico-conceitual, são apresentadas ferramentas pretensamente científicas, objetivas, neutras e universais que poderiam ser aplicadas em qualquer contexto não importando as diferenças entre os diferentes povos. Assim, transformamos em consumidores desses padrões que não foram pensados em acordo com nossa realidade, e nosso papel nessa relação passa a ser o de meros reprodutores do conhecimento construído por outras pessoas.

A disseminação de ideias de teóricas e teóricos não-europeus ampliou a discussão sobre a produção de conhecimento que se converte em produção de verdade, demonstrando a necessidade de uma implicação epistemológica que leve em consideração outras verdades e saberes, que se materializam, por exemplo, nas escolhas bibliográficas. Assim, percebemos a emergência de ampliar nossos referenciais epistemológicos, na tentativa de produzir conhecimentos mais afins a nossas experiências e vivências. Tal movimento, no entanto, não é simples, já que muitos desses autores fundamentam diversas teorias com as quais estamos familiarizadas. No campo da Psicologia Social, por exemplo, temos uma íntima relação com o pensamento de vários autores franceses e incorporamos seus conceitos para falar de

questões muito específicas de nossos contextos brasileiros, periféricos e subalternos.

Essas epistemologias adentraram não só a universidade, mas também as outras práticas de psicólogas e psicólogos para além deste espaço. Uma das problemáticas mais importantes nesse sentido é a invisibilização de outras produções de pensamento, advindas de outras partes do mundo, inclusive do próprio Brasil. Assim, o movimento de descolonização do pensamento deve se dar em parte nesse sentido: no resgate das produções invisibilizadas pela insistente reiteração de algumas formas específicas de produção de conhecimento.

Para pensar esse contexto de mudança política, no que toca à utilização de referenciais teóricos e à reconstrução de um modelo de ensino pautado em determinados saberes, encontramos na professora e intelectual estadunidense *bellhooks* uma possibilidade de ponderar acerca das questões que tem nos inquietado enquanto parte de uma universidade pública brasileira, especialmente em seu livro **Ensinando a transgredir**: a educação como prática de liberdade, em que narra belíssimas experiências de sua prática como docente em uma sala de aula multicultural:

Vamos encarar a realidade: a maioria de nós frequentamos escolas onde o estilo de ensino refletia a noção de uma única norma de pensamento e experiência, a qual éramos encorajados a crer que fosse universal. (*bellhooks*, p. 51, 2017).

A autora diz que aprendemos, por consequência, a ensinar imitando este modelo e segue apresentando alguns elementos da “Pedagogia Crítica” que recriou baseada nos ensinamentos do educador brasileiro Paulo Freire. Na experiência em sala de aula de *hooks*, não só os referenciais teóricos são cuidadosamente pensados, mas também os modos de relação que se reproduzem neste espaço. Ela atenta, por exemplo, para o fato de que, no contexto educacional, continuam sendo os alunos homens brancos os que mais falam em aula. Desse modo, a

autora cria estratégias para pluralizar os espaços de fala, fazendo com que outras estudantes se sintam confortáveis para contribuir em voz alta com o processo educativo. Esse ponto é bastante importante, na medida em que o questionamento sobre nossos referenciais teóricos não deve se limitar a uma revisão de currículo. Para além das leituras que nos amparam, há um complexo sistema de comportamentos, hábitos, discursos, pensamentos que são continuamente reiterados, às vezes inconscientemente, contribuindo para que a possibilidade de produzir conhecimento siga sendo privilégio de poucos

Nenhuma educação é politicamente neutra, conforme afirma *bellhooks*. Uma das questões da autora é: “por que ficamos menos incomodados com a aceitação passiva de modos de ensinar e aprender que refletem parcialidades, como o ponto de vista da supremacia branca, do que com o reconhecimento franco de o quanto as preferências políticas moldam a pedagogia do professor?” (p. 53) Reformulada em forma de pergunta, a problematização de *bellhooks* é uma questão para nós, pesquisadoras, docentes, estudantes e para o tempo histórico que estamos vivenciando. Projetos como o “Escola sem Partido”, por exemplo, se afirmam neutros, apesar de pautarem-se em um modelo ideológico de educação: como se fosse possível, diante das demandas do mundo e dos cenários de desigualdade, manter-se neutro. Diante das mortes, manter-se neutros. Nossa existência é política e o ensino também.

Finalmente, outra questão importante a destacar se refere ao modo, por vezes sofrido, como a indiferença se torna diferença. *bellhooks* expõe, com muita sabedoria, como em novos contextos de aprendizado o reconhecimento de outros pontos de vista críticos sobre o mundo e a necessidade de abandono de velhas formas de pensar e saber podem gerar mal-estar. Neste ponto, a autora diz do desconforto e da mágoa que a nova maneira de conhecer cria em algumas relações. Quando se assume uma posição de enfrentamento a lógicas de opressão, sejam elas pautadas no gênero, na raça ou na sexualidade, algumas relações tornam-se insustentáveis. É como se o modo crítico de ver o mundo

já não suportasse ser conivente com modelos fascistas de relação, pautados no aniquilamento da diferença.

Diante disso, *bellhooks* expõe o que aprendeu com suas alunas e seus alunos sobre compaixão, porque muitas vezes as/os viu sofrer por conta dos novos aprendizados. É como se o engajamento na arte de ensinar requeresse também uma certa sensibilidade às relações humanas e às suas fragilidades. Não seria assim a vida, um eterno surpreender-se, machucar-se e recriar-se diante das intempéries? Não devemos paralisar diante de nossos erros, de nossas dores, nem mesmo diante de nossa culpa. É por meio da autocrítica, do afeto e da aliança com as diferenças que podemos encontrar forças para seguir construindo um mundo mais pacífico e mais amoroso.

Temos de mudar de ideia acerca de como aprendemos; em vez de ter medo do conflito, temos de encontrar meios de usá-lo como catalisador para uma nova maneira de pensar, para o crescimento. (*bellhooks*, 2017, p. 154).

Finalizamos assim, este ensaio, com mais perguntas do que quando o começamos e com os ouvidos bem atentos à escrita que nós mesmas desenvolvemos para responder a algumas questões que gritam diante de nossos olhos. As discussões levantadas pelo evento regional sul da ABRAPSO seguem latentes, revirando memórias e produzindo marcas, provocando o pensamento a encontrar novas saídas para problemas insistentes. Diante da permanência das desigualdades, da violência, da injustiça e do ódio, escolhemos seguir apostando na força dos movimentos que atuam a favor da vida em suas diferentes formas de expressão.

Referências

BELL HOOKS. **Ensinando a transgredir**: a educação como prática de liberdade. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2017.

BENTO, M. A. S. Branquitude e poder: a questão das cotas para negros. In: Simpósio Internacional do Adolescente, 2005, São Paulo. **Anais...** Disponível em: <http://www.proceedings.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=MSC000000082005000100005&lng=en&nrm=abn>. Último acesso em: 15/06/2019.

YEHIA, E. Descolonización del conocimiento y la práctica: un encuentro dialógico entre el programa de investigación sobre modernidad/colonialidad/decolonialidad latinoamericanas y la teoría actor-red. **Tábula Rasa** (Bogotá), n. 6, p. 85-114, 2007.

QUIJANO, A. Colonialidade do Poder e Classificação Social. In: SANTOS, B. S.; MENESES, M. P. (Orgs.). **Epistemologias do Sul**, Coimbra, PT: Almedina, 2009. p. 73-118. Disponível em: <<http://www.mel.unir.br/uploads/56565656/noticias/quijano-anibal%20colonialidade%20do%20poder%20e%20classificacao%20social.pdf>>. Acesso em: 25 jun. 2019.

SANTOS, B. de S. **Renovar a Teoria Crítica e Reinventar a Emancipação Social**. São Paulo: Boitempo, 2007.

CARNEIRO, S. A. **A Construção do Outro como Não-Ser como fundamento do Ser**. Tese (Doutorado em Educação) –Faculdade de Educação da Universidade São Paulo, São Paulo, 2005.



As experiências e sabores das resistências:

Memórias da Abrapso Sul

Neuza Guareschi

[Comissão Organizadora do Encontro Regional Sul da ABRAPSO]: Qual sua primeira memória da Abrapso?

Neuza: A minha primeira memória da Abrapso está relacionada à primeira vez em que participei do encontro, em 1989, em um evento regional na cidade de Curitiba. Nessa ocasião, tive a oportunidade de ouvir pessoalmente – acho que até então não tinha lido nenhum texto dela– a Cecília Coimbra. Naquele momento, ela já discutia muito sobre a questão do corpo, especialmente pela tomada deste pelo sistema capitalista; falava também do *boom* da academia e sobre a preocupação que as pessoas passaram a ter com o corpo. Para mim esta Abrapso foi muito importante, ela foi simbólica no sentido de ter acontecido em Curitiba, especialmente, pelo que ela passou a representar atualmente no que diz respeito à intensificação dessa racionalidade conservadora no espaço político. Então, foi importante também, no que diz respeito à característica da Abrapso de produzir

rupturas e tensionamentos nessa racionalidade, dentre outras proposições que sempre são feitas a cada encontro que problematizam as questões sociais, econômicas, culturais e políticas. Durante o meu primeiro evento conheci também a Angela Caniato, que inclusive, havia sido a primeira presidente da Associação – acho que a segunda também, pois nas duas ocasiões era para ter sido a Silvia Lane a presidente, mas por outros compromissos indicou a Angela que naquele momento era sua orientanda de doutorado. Pude conhecer ainda, a Andrea Zanella que era estudante. Nessa ocasião ela apresentou um trabalho de estágio de psicologia escolar que foi, de certa forma, bastante revolucionário dentro da psicologia em termos do que se tinha enquanto práticas psicológicas na academia. Eu gostei muito dessa minha primeira experiência, embora eu já estivesse me aproximando da Abrapso devido ao Pedrinho [Guareschi], uma vez que a entidade foi fundada em 1979-80, entretanto, eu não tinha ainda estado em nenhum evento até 1989.

Qual a importância da Abrapso para a construção da Psicologia nas regiões sul (RS/SC/PR)?

Neuza: Eu acho que foi fundamental e também acredito que a Regional Sul foi pioneira em diversos aspectos. A Abrapso se constituiu, principalmente, a partir do Estado de São Paulo com a Silvia Lane e com a Angela Caniato – se não me engano foi onde aconteceu o primeiro encontro com outros professores como Pedrinho Guareschi, Leoncio Camina, Antônio Ciampa e Salvador Sandoval, entre outros e outras professores e professoras. A Regional Sul era composta pelo Paraná, Santa Catarina e Rio Grande do Sul, sendo muito atuante nesses Estados, tanto que nós tivemos vários eventos realizados nessas três localidades que tiveram como efeito muitas produções teóricas. Em cada um desses eventos se produziu um livro pela Editora da Regional Sul, muito embora ela também editorasse livros das demais regionais da Abrapso. Essa editora foi fundada pelo Pedrinho e, em 2011, tornou-se

a Editora Nacional. Lembro-me que foi em um Encontro no Recife que a Cleci [Maraschin] e eu fizemos a proposta para que a editora da Regional Sul se transformasse na editora nacional da Abrapso. Essa é uma das grandes contribuições e importância da Abrapso Regional Sul, principalmente, por ter iniciado as produções dos eventos da associação e hoje publica livros com temas relacionados à Psicologia Social sejam oriundos dos encontros regionais e do nacional, ou propostos pelos associados. Outra grande importância da Abrapso Sul foi a possibilidade dos encontros que propiciaram uma articulação regional e nacional de vários/as pesquisadores/as da área da Psicologia Social no Brasil. Logo após o início da Abrapso, nos anos 80, se intensificou o crescimento dos Programas de Pós-Graduação em Psicologia no Brasil e, durante os eventos da Abrapso, havia também uma oportunidade dos/das pesquisadoras/es dessa área discutirem suas pesquisas, trocarem experiências e articularem diferentes interlocuções acadêmicas e produções científicas. Vários PPGs possuem linhas de pesquisa na área de Psicologia Social, e a Abrapso também se tornou um espaço para fortalecer e divulgar a produção do conhecimento dessas linhas.

Como você percebe a relação da Abrapso com os movimentos sociais?

Neuza: Eu acho que – completando a pergunta anterior – houve, no encontro da Abrapso de 2003, quando fui presidente da Entidade pela primeira vez, um movimento muito importante de afirmação de um posicionamento político e, mais do que isso, eu diria teórico e epistemológico também. Até aquele momento, a Abrapso vinha trabalhando muito no sentido de pensar a questão da produção das relações de dominação, ainda bastante em um viés marxista e do materialismo histórico-dialético e, a partir de então, emergiu uma pluralidade no que diz respeito às narrativas teóricas e políticas da Associação. Eu lembro que nesse encontro nacional nós trouxemos os movimentos sociais para dentro do evento, foi

a primeira vez que isso aconteceu na história da Abrapso. Esses movimentos sociais participaram na modalidade de testemunho. Trouxemos o Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem-Terra, da comunicação social, entre outros. Uma pessoa representante do movimento abria a discussão com uma fala de aproximadamente uma hora e depois havia um debatedor. Recordo que foi uma das atividades mais interessantes do evento e que teve muita participação das pessoas que estavam naquele encontro. Depois disso, aconteceu na Abrapso Regional Sul em Chapecó, que também priorizou a participação dos movimentos sociais. Muito embora a participação enquanto convidados se deu pela primeira vez no ano de 2003, desde o final dos anos 70, quando a associação foi fundada, já havia uma conjuntura teórica, metodológica e política ligada ao movimento social, possibilitando a emergência da Psicologia Social Crítica brasileira. Assim, a Abrapso se construiu junto aos movimentos sociais, culturais e políticos desencadeados pela urgência da Psicologia Social Crítica, promovendo discussões relacionadas às questões da sociedade brasileira que, naquele momento, geravam muitos debates relacionados às formas de vida, a questão do desemprego, da favelização, da violência urbana. Posteriormente, então, as/os psicólogas/os – da área da Psicologia Social Crítica e, logo a seguir, da Psicologia Social Comunitária – começaram a interagir cada vez mais com os movimentos sociais e, inclusive, com o início do uso de metodologias participativas, ação-participante e, posteriormente, com outros referenciais teóricos. Não é possível, assim, pensar a Abrapso separada dos movimentos sociais; muito embora ela tenha partido da iniciativa de professoras e professores universitários e intelectuais da academia e os movimentos não tenham participado desse espaço desde o princípio, eles foram se inserindo a partir dos eventos e por meio dos trabalhos apresentados que traziam experiências vinculadas aos movimentos sociais, às comunidades periféricas, junto de outros espaços urbanos e de outros locais da cidade. Atualmente, posso trazer a experiência do

último encontro da Regional Sul, que foi praticamente construído pelos movimentos sociais das regiões do sul do Brasil.

O tema do último encontro das Regional Sul foi “Colonialidades e Ódio às Diferenças: políticas, afetos e resistências no Brasil”. Qual a relevância desse debate diante da atual conjuntura política do Brasil?

Neuza: Eu entendo que foi fundamental, porque é um efeito do que a gente vem trabalhando nas nossas pesquisas na área da Psicologia Social. Teve um momento em que nós falávamos apenas sobre isso, mas as populações e coletivos sobre os quais a gente falava não participavam do debate. Porque ainda era um momento de bastante repressão, bastante autoritarismo e de conservadorismo não só na política, mas também na academia. Com o processo de redemocratização no Brasil, por exemplo, e também com os governos Lula e Dilma, nós tivemos uma abertura em várias dimensões e espaços da sociedade. Esses movimentos e grupos de populações minoritárias, ou minorias como eram conceituadas, e que não eram, na verdade, minorias, mas não tinham espaço de fala e de articular o que tinham pra expor. Foi com a mudança política do Brasil e o crescimento das políticas públicas – ou políticas sociais – que esses grupos minoritários fortaleceram sua participação social, começando pela participação em associações comunitárias e mais tarde, nos conselhos de controle social. Assim, esses grupos passaram a ter vez e voz em todos os segmentos da sociedade, passaram a ter um espaço de fortalecimento de suas estratégias de resistência. Hoje, por exemplo, com a implementação das cotas nas universidades, vem se construindo um movimento muito forte com relação ao direito de diferentes populações relacionado a vários aspectos de suas vidas. Nesse sentido, houve uma maior democratização das relações sociais, acadêmicas e também das nossas práticas psicológicas. Atualmente, nós não mais falamos pelo outro, ou por determinados grupos que antes não tinham direito a ocupar determinados espaços na sociedade. Hoje nós

vemos e escutamos mais, o que até então eles não puderam fazer e falar, sendo este um momento político e social fundamental, um momento de deslocamentos e de nos posicionarmos diferentemente em relação a estas questões não somente políticas e sociais, mas também éticas e culturais. Tudo tem que ser muito bem discutido para que todos possam ter espaço e que sejam considerados em suas diferenças. Embora estejamos vivendo esse momento de retrocesso político no Brasil, chegamos em um patamar onde a pluralidade e a diversidade nas nossas relações faz com que nossas práticas psicológicas e as produções de saberes, especialmente, sejam cada vez mais democráticas, coletivas e plurais.

Quais, você considera, que sejam as perspectivas para o futuro da Abrapso na região sul?

Neuza: As perspectivas são excelentes, acho que a gente tem um pessoal jovem e temos todos esses movimentos sociais muito bem organizados e articulados com a academia e com diferentes setores da sociedade. Temos, neste momento, possibilidades de cada vez mais construir estratégias de resistências e de mudanças que até então não tínhamos. Produzimos atualmente outros saberes, muito mais plurais e diversificados que possibilitam com que nós nos fortaleçamos. O que temos que fazer agora é nos organizarmos para fazermos enfrentamentos maiores, não só dentro da produção de conhecimento na área acadêmica, mas na sociedade como um todo, de fazer e práticas políticas, a partir dos espaços que ocupamos, principalmente nos espaços das políticas públicas, dos conselhos sociais, de representações de órgãos profissionais, ou através dos coletivos que a gente participa de diferentes formas e por diferentes causas.

Conte um acontecimento importante na história dos Encontros das Regionais Sul

Neuza: Nós tivemos vários momentos importantes e acho que não foram somente da Regional Sul. Trataram-se de embates

políticos que fizeram com que esta associação crescesse e tivesse a importância política na Psicologia que tem hoje. Dentre os acontecimentos importantes, podemos dizer sobre um boletim de notícias e assuntos teóricos da Abrapso que foi se transformado no que atualmente é a Revista *Psicologia e Sociedade*, o periódico científico na área de Psicologia Social mais qualificado do país. Tivemos, por exemplo, momentos importantes nos eventos em que a Abrapso foi parceira, por exemplo, que possibilitou a presença do Psicólogo nicaraguense Martin Baró. Foi um momento muito especial em 1988, no qual ocorreu um evento de psicologia do trabalho juntamente com Conselho Regional de Psicologia do Rio Grande do Sul. E, também, outros eventos organizados pela Regional Sul ou pelo núcleo de Porto Alegre, no início dos 90, onde podemos contar com a presença de nomes como Sueli Rolnik e Cecilia Coimbra, que não somente naquela época, mas que até hoje são referências em discussões teóricas e políticas na área da Psicologia. Nesses encontros pudemos estabelecer bons e pioneiros debates teóricos em nossas pesquisas, com essas e outras pessoas que já estavam bastante envolvidas politicamente com questões sociais do cenário brasileiro. A Cecilia, por exemplo, foi presa política, sofreu na ditadura e está até hoje na coordenação do grupo Tortura Nunca Mais. Ela esteve presente muitas vezes e ajudou a politizar a Abrapso, no sentido de pensar nossas ações e práticas psicológicas. A Abrapso da regional sul foi uma das pioneiras no sentido de uma politização da psicologia em diferentes espaços institucionais que vieram a transformar conceitos e práticas da psicologia, não somente da psicologia social, mas também em outras áreas deste campo de saber. Lembro-me de uma época em que se fazia uma psicologia social comunitária com grande repercussão nos eventos da Abrapso que trouxeram as primeiras experiências de trabalho para a saúde coletiva que emerge a seguir. Por exemplo, no Posto de Saúde do Murialdo, localizado no bairro Partenon, um grupo de profissionais da Psicologia participaram do

início do movimento para a reforma psiquiátrica e sanitária que se transformou na construção da política da saúde coletiva. Logo depois e, já envolvendo a formação em Psicologia no e com o SUS, esses psicólogos/as se articularam também com os profissionais de outras áreas e com movimentos sociais, participando ativamente na construção das políticas públicas na área da saúde e atualmente, mais do que nunca, na área da assistência social.

E agora conte um acontecimento engraçado

Neuza: Em um evento da Regional Sul que aconteceu na PUC-RS em 1994, foram dois momentos não tão engraçados assim, mas que foram interessantes. Ocorreram no mês de junho, com todos os participantes sofrendo muito com o frio gaúcho, pois vinham de outros Estados e eis que começa a nevar em Porto Alegre. Foi um evento da Abrapso que ficou associado a uma das poucas vezes em que nevou aqui na cidade. É interessante que, nesse mesmo evento, a gente estava jantando em uma sexta-feira, na confraternização final do encontro quando acontece um grande assalto em Porto Alegre no hotel Plaza São Rafael. Alguns presos fugiram do presídio e foram parar dentro do Plaza São Rafael onde estava acontecendo uma festa muito *chic*— não me recordo se era um casamento ou outra comemoração. A cidade ficou completamente em polvorosa, várias ruas foram fechadas e completamente tomadas pelos policiais. Em meio a tudo isso tive que ir até a rodoviária deixar dois convidados, que era muito próximo do Hotel Plaza São Rafael. Lembro que foi um momento tenso e que marcou esse evento até pelas temáticas sobre violência e pobreza urbanas que começavam a ser bastante pesquisadas e debatidas nos eventos da Abrapso. Dois episódios, um policial e um meteorológico, que marcaram aquele nosso Encontro.

Se a Abrapso fosse um tempero ou um prato, qual seria?

Neuza: Tanto tempero quanto o prato seria um *mix*. Não pode ser com um único ingrediente. Como tempero, imagino que sejam ervas, um *mix* de ervas, aqueles que chamamos de ervas finas ou ervas de Provence, que são um *mix* de cheiros muito gostosos e agradáveis. E isso é a Abrapso, uma mistura, mas uma mistura muito gostosa e que dá muito gosto em participar, porque algo que ela sempre nos traz é um afã de mudança, de resistir, de fazer enfrentamentos contra questões hegemônicas ou conservadoras, tanto na sociedade como na própria psicologia. E o prato também acho que tem que ser um *mix*, com mistura de ingredientes. Penso em um risoto, sabe? Assim bem misturadinho, com alguns legumes, carnes... Sabores em que alguns são mais fortes, outros mais picantes e outros ainda que venham para amenizar. Acho que a Abrapso sempre foi se construindo por uma pluralidade de cores e sabores. Ela vai se formando para dar voz e vez para a questão das diferenças e das pluralidades na sociedade, ela não é homogênea, mas constituída por vários grupos que mostram os diversos modos de viver a vida e de como se forma a Psicologia Social, os muitos espaços de trabalhar e de atuar profissionalmente, levando em consideração nossas coletividades e diversidades.

E com que vinho ela harmonizaria?

Neuza: Um vinho tinto – não que aqui no Sul não tenhamos bons vinhos brancos, temos sim – mas o vinho tinto é mais forte como a Abrapso, que sempre foi uma associação de grande destaque na Psicologia. Mas não é um vinho tinto de uma uva só, ele tem que ser um *blend* de uvas vermelhas, como a cor da Abrapso. Provavelmente tem que ter um Cabernet-Sauvignon, junto com um *Merlot* ou um *Carmenère*, mas também tem que ter alguma uva não tão comum, que poderia ser uma

Malbec ou uma *Tanat*, uma uva que faça uma diferença, então penso que tem que ser um *blend*, não dá pra ser uma uva só.

Durante a organização do último Encontro você nos proibiu de fazer uma homenagem a você. Diante desse impedimento e considerando teu envolvimento com a construção da Abrapso, tanto na região sul quanto nacionalmente, bem como a importância do teu trabalho para a Psicologia Social no país e pensando em uma das tuas frases clássicas, que inclusive virou tatuagem, o “*I deserve...*”, diga-nos: o que você merece?

Neuza: Bom, não é que eu proibi de fazer uma homenagem, mas penso que no momento em que a gente faz uma homenagem, e o modo ela se institui e que é colocada no momento de vida das pessoas, especialmente em eventos, ela pode parecer um indicativo de um final de jornada ou de tempo, de algo que já passou, ou de alguém que “já fez”. De como que essa pessoa [homenageada] não teria muito mais para fazer, pelo menos no sentido de coisas diferentes ou inovações, ou mesmo de um trabalho mais intenso. Por mais que ela não queira representar isso, sempre se entende, um pouco, desta forma. Respondendo o “*I deserve...*”: de repente, posso merecer sim – não somente eu, mas muitos que também ajudaram a construir a Abrapso – uma homenagem, pelo que eu fiz, pelo que eu já participei da Abrapso, pelo modo de como fomos construindo-a e, pelo que ela foi se transformando e representando para a Psicologia Social brasileira. O que eu desejo é que a Abrapso continue sempre sendo povoada por questões políticas importantes para a psicologia e que a cada novo encontro seja sempre como um primeiro ou um novo encontro. Tem pessoas que acham que isso pode ser complicado – evamos dizer que em alguns aspectos mais organizativos ele até possa ser – mas é uma característica da Abrapso que não podemos perder nunca, porque ela está sempre trazendo, provocando e mostrando as rupturas e descontinuidades que são produzidas pelos tempos. Essas

rupturas são em relação os modos de vida na sociedade e ao modo de como vamos construindo o conhecimento e de como tudo isso vai produzindo nossas ações e práticas na Psicologia Social. Cada encontro, seja regional ou nacional, mostramos as descontinuidades produzidas pelos modos de fazer e viver a vida. Sempre tem coisas que podemos e passamos a fazer, a falar e a pensar diferente, que nos elucidam por essas descontinuidades que nos acontece e que nos provoca a estranharmos os espaços, os temas e as práticas em Psicologia que habitamos. Tem uma questão que acontece com os títulos dos eventos da Abrapso que por muito tempo me incomodavam, mas que com o tempo passei a entender melhor. Diversos eventos traziam e ainda trazem no seu título, ou no seu tema as palavras “desafios e/ou perspectivas” ou “novos desafios para a Psicologia Social”. Hoje penso que isso não é por acaso, nós da Abrapso sempre temos algo que nos desafia. Então por mais que a gente fizesse todo um movimento de mudança, de transformação, de construir novos métodos, conceitos diferenciados, produzir outras questões teórico-metodológicas, trazer outras populações para trabalhar junto, pesquisar... Tudo isso nunca nos colocou como satisfeitos ou por completos. Sempre tem algo no mundo e nas relações que nos escapa e penso que isso é a Abrapso. Sempre está mostrando a provisoriedade dos nossos saberes, de nossas práticas e fazeres. Isso explica, pelo menos em parte, porque a gente sempre coloca em nossos encontros algo como “desafios” ou como a necessidade de buscar “novas perspectivas”. Talvez porque sempre estamos trazendo e mostrando as rupturas e as descontinuidades dos nossos modos de viver a vida, sendo provocados por aquilo que acontece na sociedade, em todas as dimensões da vida, sejam elas políticas, culturais, sociais, tecnológicas e etc. Então acho que não sou somente eu quem mereça ser homenageada, mas todos e todas que fazem parte dela... Se eu mereço é enquanto abrapsoiana, mas com certeza, o mais importante é que temos de continuar desafiando certos modos repressivos e hegemônicos de querer entender a vida e sempre provocar rupturas e descontinuidades, sempre temos que continuar a inventar outros modos de fazer e pensar a Psicologia Social.

IV

Direito ao esquecimento e subjetividades em disputa:

Políticas públicas e direitos humanos em tempos sombrios

Erick Silva Vieira

Luana Vieira Gomes

Pedro Paulo Gastalho de Bicalho

Não se apresenta como novidade o fracasso das prisões em relação aos seus objetivos explícitos (finalidade preventiva especial positiva da pena e a ressocialização), assim como o sucesso em relação aos implícitos, quais sejam os de segregar, estigmatizar e culpabilizar e, principalmente, produzir subjetividades restritas e normatizadas, razão pela qual se justificam sua duradoura existência e permanente manutenção (FOUCAULT, 1999; REISHOFFER; BICALHO, 2015). Nos últimos tempos, críticas ostensivas têm sido apontadas ao sistema prisional – principalmente ao brasileiro –, indicando aspectos como o alto índice de reincidência, a infraestrutura precária das construções e a composição dos encarcerados – em sua maioria masculina, jovem,

negra e pobre (BATISTA, 2003; RANGEL; BICALHO, 2016, 2017)—, fatores que punham em relevo não somente a seletividade desta forma de lidar com a infração penal, como primordialmente suas limitações (GRECO, 2017).

Sem força suficiente para reverter a lógica penal punitivista, estruturante de subjetividades diversas, tais críticas foram bem-sucedidas em ampliar a discussão acerca da própria criminalidade quando, partindo de uma perspectiva sócio-histórica definida e contextualizada, defendem esta não como uma “qualidade ontológica de determinados comportamentos e de determinados indivíduos, mas... como um *status* atribuído a determinados indivíduos, mediante uma dupla seleção” (BARATTA, 2002, p. 161). A primeira em relação a bens específicos protegidos penalmente, ou seja, certa tipificação penal, e a segunda quanto a determinados indivíduos estigmatizados que a transgridem. Assim, “a criminalidade é um bem negativo, distribuído desigualmente conforme a hierarquia dos interesses fixada no sistema sócio-econômico e conforme a desigualdade social entre os indivíduos” (BARATTA, 2002, p. 161), sempre caracterizada – tanto ela quanto o Direito Penal – por uma natureza política.

Dada a dupla seletividade no que concerne à criminalidade, emerge a questão: e quando o bem é a própria existência? Como se manifesta a existência enquanto bem protegido na sua relação com o Direito Penal? Quais as concepções das subjetividades em disputa no que diz respeito à proteção legal destas? Nesta discussão, um ponto de partida interessante consiste na dita ressocialização dos condenados, concebida como fundamental em vista à diminuir a probabilidade de reincidência na medida em que os egressos do sistema prisional teriam acesso às possibilidades de “reintegrar-se” à sociedade – relação supostamente obstruída em decorrência do crime cometido.

Uma primeira ação neste sentido encontra-se prevista na Lei 7.209/1984, que altera dispositivos do Código Penal de 1940 e afirma – em seu capítulo VII, intitulado “Da reabilitação” – no art. 93, que “a reabilitação alcança quaisquer penas aplicadas em sentença

definitiva, assegurando ao condenado o *sigilo dos registros sobre seu processo e condenação*” (Lei n. 7.209/1984a, grifo nosso). Deste modo, na esfera criminal, o instituto da reabilitação pressupõe que manter sob sigilo os registros sobre o processo penal do condenado favorece sua vida social pós-condenação, motivo pelo qual dados dois anos do cumprimento da pena ou de sua execução integral é permitido ao cidadão a emissão de um atestado criminal sem os registros desta, desde que sendo réu primário e atendendo a critérios pré-estabelecidos.

Texto semelhante é encontrado na Lei de Execução Penal (LEP), em seu título IX, art. 202:

Cumprida ou extinta a pena, não constarão da folha corrida, atestados ou certidões fornecidas por autoridade policial ou por auxiliares da Justiça, qualquer notícia ou referência à condenação, salvo para instruir processo pela prática de nova infração penal ou outros casos expressos em lei. (Lei n. 7.210, 1984b).

Porém, por comparação, observa-se que a LEP não delimita transcurso mínimo de tempo para que os registros criminais não estejam contidos nos documentos oficiais em caso de consulta civil, supondo certa instantaneidade nesse processo a partir do momento em que a pena seja cumprida. Todavia, tal pressuposto está longe de ser efetivo nos casos em concreto, seja pelo desconhecimento por parte dos apenados sobre esta possibilidade, seja pela burocratização excessiva do judiciário. Interessa-nos, neste discurso, o que pode ser considerado uma antítese intrigante no que diz respeito à existência do condenado: esquecer o que aconteceu favorece o que pode vir a acontecer¹.

.....
1 Esta é uma das teses presentes nas tensões acerca, por exemplo, do processo de retificação de registro civil de pessoas travestis e transexuais sem a necessidade de procedimento cirúrgico ou autorização judicial, previsto na Ação Direta de Inconstitucionalidade (ADI) 4275 – em que pese recente decisão favorável do STF.

Tendo em vista que a existência humana não pode ser repartida entre os âmbitos do Direito, tal problemática não poderia ser abordada exclusivamente na esfera criminal. No âmbito cível, a premissa de extinguir dados pessoais visando favorecer a garantia de direitos fundamentou a chamada doutrina do Direito ao Esquecimento. Ainda não previsto expressamente na legislação – o que significa dizer que sua análise é mais coerente quando toma suas bases principiológicas como parâmetros e não uma definição intrínseca em si mesmo (MALDONADO, 2017) –, este instituto defende que, dada a perda do interesse público quanto a determinada informação em razão do transcurso do tempo, esta pode ser “esquecida”, ou seja, não mais permanecer revelada nos meios de comunicação – principalmente em relação à internet, grande propagadora de informações do mundo contemporâneo.

Sendo assim, falar de Direito ao Esquecimento de apenas significa associar tais premissas no desenvolvimento de questões no que concerne aos parâmetros epistemológicos, filosóficos e sociopolíticos que o fundamentam. Significa pôr em análise mútua, ou seja, em regime de coprodução de um mesmo plano de forças, categorias como direito, esquecimento, desigualdade, ressocialização, liberdade, interesse público e, fundamentalmente, a própria existência humana.

Portanto, na medida em que nos interessa estabelecer novas composições e relações de vizinhança (RAUTER, 2012), o presente artigo toma o instituto do Direito ao Esquecimento e seus pressupostos como analisadores de processos mais amplos e estruturantes, buscando situá-lo em sua correspondente trama social e política. Deste modo, buscar-se-á articular noções da filosofia de Nietzsche, a categoria subjetividade jurídica e o conceito de ressocialização, aliados à concepção de produção de subjetividade. Neste esforço, ressalta-se que analisar criticamente corresponde não a julgamentos quanto à sua utilidade/inutilidade, mas principalmente a ampliar a discussão acerca do tema e suas diversas implicações.

De que esquecimento estamos falando?

Friedrich Nietzsche, filósofo do século XIX, em sua obra **Da utilidade e inconvenientes da história para a vida**, propõe o *esquecimento* enquanto condição de possibilidade da “renovação, a mudança e a criação”, uma vez que “pela via do esquecimento é que se dá o acesso a um plano criador, intempestivo, que se faz inclusive contra certas análises históricas, certos julgamentos baseados apenas em nossos conhecimentos racionais, e na prudência de nosso ego” (RAUTER, 2012, p. 4). Escreve, ainda, que:

Nenhum fato pode ser destruído; como poderia ser desfeito pelo castigo? Eis o que há de eterno no castigo da existência: a existência deve ser uma vez e outra, eternamente, ação e dívida. A não ser que a *vontade acabe por se libertar a si mesma*, e que o querer se mude em não querer. (NIETZSCHE, 1997, p. 152, grifo nosso).

Desse modo, esquecer-se tem relação com a possibilidade de criar, com a vontade de liberdade, enquanto o ressentimento associa-se à perpetuação de um passado, em vistas de julgá-lo ou senti-lo de novo, num eterno aprisionamento (RAUTER, 2012). Cristina Rauter (2012) afirma que Nietzsche situa a multiplicação deste mecanismo na origem do Estado moderno, no qual o fenômeno da criminalidade relaciona-se a uma prática política na luta por punição, na medida em que um outro é sempre culpado pelo sofrimento de si (DELEUZE, 1977) e “a justiça criminal passa a ser a resposta a essas reivindicações sociais – o grande estuário onde deságuam essas (justificadas) insatisfações” (RAUTER, 2012, p. 5).

Buscando no filósofo ideias acerca da possibilidade do que denominou clínica do esquecimento com vítimas da violência institucional, a autora sinaliza o esquecimento enquanto o primeiro passo na direção de um processo de resignificação de um passado que aprisiona a criação de um futuro. Quando aponta a necessidade de investigação

de crimes ocorridos durante o período da ditadura militar brasileira, defende: “A busca de esclarecimento do passado histórico não está ligada, então, apenas à incapacidade de esquecer enquanto ressentimento, mas à afirmação ativa de novos valores ligados à capacidade humana de fazer história” (RAUTER, 2012, p. 10).

Rauter (2001) apresenta também a denominada *subjetividade contemporânea*, marcada por um caráter expectador, na medida em que assistimos aos eventos históricos, mas não interferimos neles. Nesse pensamento, o niilismo de Nietzsche relaciona-se com os novos modos de morrer característicos da sociedade contemporânea, propostos por Phillipe Ariès em sua **História da Morte no Ocidente**: “a morte que ocorre em meio a um vazio de sentido, a morte banalizada do ponto de vista existencial” (RAUTER, 2001, p. 6).

Por sua vez, Maria Aparecida Silva Bento (2002) propõe a noção de *exclusão*, caracterizada como o “descompromisso político com o sofrimento do outro” (p. 29). O primeiro passo deste processo consiste na “desvalorização do outro como pessoa e, no limite, como ser humano” (p. 29), justificando-se assim a exploração e violências das mais diversas espécies contra este. Em todas as suas formas, das mais brandas às mais severas, é empreendida ativamente por parte dos grupos repletos de privilégios. Percebamos que, ao contrário do esquecimento nietzscheano e mais próximo do que poderíamos chamar de “niilismo do outro”, a ideia de exclusão toma como premissa não a possibilidade de criação, mas a perpetuação de ideias e juízos de valor em relação a si e ao outro. Trata-se de um esquecimento conveniente, oportuno; um esvaziamento de sentido da existência de outrem que, ao desconsiderá-la, promove sua morte.

O Direito ao esquecimento

Cientes de tais premissas, surge o seguinte questionamento: afinal, de que esquecimento estamos falando? Com origem no instituto da reabilitação – que, na esfera criminal, possibilita àqueles que já

cumpriram suas penas, passados dois anos da data do cumprimento integral destas, a exclusão de seus antecedentes criminais em documentos oficiais – o Direito ao Esquecimento foi reconhecido, no Enunciado nº 531 do CJF/STJ, aprovado na VI Jornada de Direito Civil, realizada em 2013 – cujo teor reproduz-se a seguir: “A tutela da dignidade da pessoa humana na sociedade da informação inclui o direito ao esquecimento”². Borges (2015) nos ajuda na compreensão de tal enunciado, afirmando que podemos caracterizá-lo como uma

esfera de proteção que permite que uma pessoa não autorize a divulgação de um fato que lhe diga respeito, ainda que verídico, por causar-lhe sofrimento ou qualquer outro tipo de transtorno, levando-se em consideração a utilidade e a data da ocorrência do fato noticiado (1º parágrafo).

Para a aplicação do instituto, apresentam-se enquanto critérios a veracidade do fato/informação, o transcurso do tempo e, primordialmente, a perda do interesse público (MALDONADO, 2017). No caso de condenados que já cumpriram suas penas, o Direito ao Esquecimento apresenta-se como complementar ao instituto da reabilitação na medida em que reconhece a abrangência do que seria a chamada ressocialização em uma sociedade cujas informações são transmitidas em largas quantidade e velocidade, não sendo suficiente a omissão dos antecedentes criminais de um apenado em documentos oficiais.

Em primeira análise, o instituto parece repousar sobre as ideias nietzscheanas acerca do esquecimento, defendendo que, a partir da não divulgação de um passado “condenável”, o futuro de um apenado poderia desenvolver-se sem restrições. Borges (2015) aponta que, “se nem mesmo a sanção penal, imposta pelo Estado no momento da condenação, pode ser perpétua, com muito menos razão a disseminação

.....
2 BRASIL. Conselho da Justiça Federal. **Enunciado nº 531**. In: VI Jornada de Direito Civil. Enunciados. Brasília: CJF- Enunciados. Recuperado de <http://www.cjf.jus.br/cjf/CEJ-Coedi/jornadas-cej/vijornada.pdf>.

da informação e execração pública do agente poderá ser feita de forma irrestrita” (26º parágrafo), principalmente se esta disseminação tem impactos negativos em seus momentos presente e futuro.

Contudo, algumas questões nos convocam em análise minuciosa: quem teria direito ao esquecimento? Ou melhor, quem poderia invocar o direito a esse esquecimento que possibilita a criação e não o aprisionamento? Esquecimento aplica-se a todos da mesma forma? Todas as pessoas têm direito aos mesmos direitos? Aqui, “o ensinamento freudiano de que é preciso lembrar para poder esquecer se torna mais uma vez pleno de significados” (RAUTER, 2012, p. 12).

Direito e capitalismo: as subjetividades e seus embaraços

Mesmo com uma história de tempo considerável, a subjetividade ainda causa embaraços quanto a seus contornos epistemológicos, motivo pelo qual enseja profícuas discussões. No que diz respeito à sua associação com o Direito, encontramos uma categoria bastante específica e que em muito contribui à nossa discussão: a chamada subjetividade jurídica. Com o advento da modernidade, houve uma mudança significativa quanto à concepção de direito, na medida em que “passa-se do direito como atribuição para o direito considerado como aquilo que é uma faculdade ou qualidade de um indivíduo” (ALMEIDA, 2016, p. 337), ou seja, um direito dito subjetivo por ser inerente ao sujeito.

Observa-se a categoria do sujeito enquanto fundamental para a existência do direito, razão pela qual defini-lo é necessário desde o início. Nessa linha, Jean-Paul Sartre, filósofo existencialista, defende a ideia de subjetivação, na medida em que o sujeito é constituído pela história e também a constitui, ou seja, é produzido na interação dialógica entre consciência e mundo objetivo (ALMEIDA, 2016). Tal postulado concilia os idealismos então em voga – principalmente o sujeito transcendental kantiano e o idealismo absoluto de Hegel –, buscando “uma referência que colocasse a filosofia a salvo dos ide-

alismos . . . mas que não implicasse numa determinação histórica incontornável” (ALMEIDA, 2016, p. 346).

Sartre aponta, ainda, que a realidade humana é “existência que se constitui no exercício da liberdade” (ALMEIDA, 2016, p. 347), sendo esta restringida pelo direito, posto que o caracteriza como “a afirmação em cada caso particular do não-valor do reino do ser” e “destruição generalizada de tudo o que é” (SARTRE, 1983 como citado em ALMEIDA, 2016, p. 349). Desse modo, a subjetividade jurídica, em Sartre, pode ser entendida como “um rol de direitos e deveres aptos a corresponder às *exigências da produção e da circulação econômica e da ordem*, que garantem a coesão do grupo”, conquanto relacionada diretamente ao sistema capitalista de produção (ALMEIDA, 2016, p. 350, grifo nosso).

Em consonância com as ideias sartreanas, Georg Lukács, filósofo húngaro marcado pelo marxismo, propõe o conceito de reificação para referir à redução das relações sociais à coisas, cuja origem repousa na centralidade da mercadoria como meio e na cisão entre sujeito e objeto como condição, características marcantes da sociedade capitalista. Assim, o direito – e a própria subjetividade jurídica – seria, então, o produto desta reificação estruturante do mundo capitalista, marcado pela dinâmica da troca mercantil. Vale ressaltar que é justamente com Marx que a associação entre o Estado moderno, a subjetividade jurídica e as formas de sociabilidade que constituem o capitalismo torna-se explícita (ALMEIDA, 2016).

Considerando uma análise primeira, as premissas de Sartre e Lukács acerca da relação do direito subjetivo com o capitalismo são importantes na medida em que ratificam em termos de produção de subjetividade a função deste enquanto operativo, ou seja, enquanto “visa a estabelecer as condições necessárias para a realização de certas atividades, a partir da apresentação de um conjunto de conteúdos normativos, algo fundamental em uma sociedade lastreada na troca mercantil” (ALMEIDA, 2016, p. 337). Ainda conforme afirma Villey (2003, p. 142): “Acima das leis há o objetivo em vista do qual as leis

foram feitas. O ‘direito objetivo’ é auxiliar. O direito ‘subjetivo’ é o objetivo final”.

Entretanto, de acordo com Almeida (2016), as críticas realizadas por estes autores no que tange à questão da subjetividade jurídica dão ênfase às forças produtivas em detrimento das relações de produção, o que bloqueia uma crítica direta à forma jurídica (objetivada na relação entre sujeitos de direito) como relação social específica do capitalismo. O autor afirma ser nas obras de inspiração em Louis Althusser – filósofo francês muito influenciado pelo marxismo – que encontramos a crítica ao sujeito de direito como essencial de suas construções, sendo esta “uma forma social decorrente das relações de produção capitalistas” (2016, p. 353), ou seja, não somente de função operativa como também ideológica.

Althusser aponta também que a própria relação jurídica e as subjetividades são derivadas das condições estruturais do capitalismo, na medida em que é justamente nesse campo – o da produção de subjetividade – que este joga sua cartada fundamental, pondo em execução técnicas de promoção e preservação de um tipo de sociedade e de um modo de subjetivação. (ALMEIDA, 2016; GUATTARI; ROLNIK, 1996; RAUTER, 2001). Ideologia, neste contexto, não teria relação com algo não relativo à realidade, “mas corresponde a uma práxis entrelaçada na materialidade das relações socioeconômicas, ou ainda, na *ação entre indivíduos que se reconhecem reciprocamente como sujeitos de direito* no âmbito da troca mercantil” (ALMEIDA, 2016, p. 359, grifo nosso).

Dignidade da pessoa humana: esquecimento do crime e exclusão do condenado

Um princípio pertinente ao aspecto do reconhecimento entre sujeitos de direitos consiste na dignidade da pessoa humana, elencado no rol de Princípios Fundamentais da Constituição Brasileira de 1988 e caracterizado por Sarlet como:

A qualidade intrínseca e distintiva de cada ser humano que o faz *merecedor do mesmo respeito e consideração por parte do Estado e da comunidade*, implicando, neste sentido, um complexo de direitos e deveres fundamentais que assegurem a pessoa tanto contra todo e qualquer ato de cunho degradante e desumano, como venham a lhe garantir as condições existenciais mínimas para uma vida saudável, além de propiciar e promover sua *participação ativa e corresponsável nos destinos da própria existência e da vida em comunhão com os demais seres humanos*. (2015 como citado em GRECO, 2017, p. 64, grifo nosso).

De acordo com Greco (2017, p. 63), o princípio da dignidade da pessoa humana pode ser visto enquanto “fruto da evolução filosófica ocidental, fundamentada na individualidade, na singularidade existencial, na liberdade e no respeito à vida, tendo como função precípua, portanto, a valorização do homem, em si mesmo considerado”. Entretanto, a sua rara implementação prática e constituição sócio-histórica situam-no enquanto componente de uma subjetividade jurídica ideal – e, fatidicamente, desigual, divergente de práticas efetivas de garantia de direitos humanos (BICALHO; BARBOSA, 2014; GRECO, 2017).

Portanto, é justamente na subjetividade jurídica que encontramos a forma mais precisa da ideologia própria do modo de produção capitalista: aquela que determina o reconhecimento recíproco dos sujeitos de direitos (ALMEIDA, 2016), justificando-se sobre a preservação deste tipo de sociedade e deste modo de subjetivação a promoção de tecnologias de extermínio dirigidas aos “outros” (RAUTER, 2001; REBEQUE; JAGEL; BICALHO, 2008). Percebe-se que, dada a sociabilidade capitalista característica, certas pessoas são consideradas dignas ao assim se reconhecerem reciprocamente e, quando não ocorrido tal reconhecimento, são violados os princípios da dignidade da pessoa humana e da igualdade. Reconhecida a relação Direito-Capitalismo-Subjetivação, se constata a desobediência a esses princípios pelo próprio Estado, na medida em que “aquele que deveria ser o maior responsável pela

sua observância, acaba se transformando em seu maior infrator” (GRECO, 2017, p. 68).

Em se tratando da constituição do Estado brasileiro, é impossível não trazer à baila os incompletos quatrocentos anos de escravização e colonização aos quais os brasileiros foram submetidos (BENTO, 2002). Processos intensos de subjetivação da população que atingiram os mesmos grupos sociais, mas em intensidades distintas: a alguns, o caráter de pessoa humana digna, enquanto a outros, as qualidades de “sem valor, indignos e, portanto, passíveis de serem prejudicados ou explorados” (BENTO, 2002, p. 29), justificativas da exclusão moral destes em formas das mais brandas às mais severas. No que diz respeito à seletividade penal, Zaffaroni (1991, p. 26-27) nos aponta:

Diante da absurda suposição de criminalizar reiteradamente toda a população, torna-se óbvio que o sistema penal está estruturalmente montado para que a legalidade processual não opere e, sim, para que exerça seu poder com altíssimo grau de arbitrariedade seletiva dirigida, naturalmente, aos setores vulneráveis.

Constata-se, assim, que a conjugação de tais processos detém ainda função central no pilar de funcionamento do Estado capitalista atual (SANTIN, 2006) – e precisa ser devidamente lembrada para então ser esquecida – na forma do que Rauter (2007) chama de dispositivo da criminalização, caracterizado pela exaustiva visibilidade do fenômeno criminal nos meios de comunicação dos crimes cometidos pelos setores estruturalmente criminalizados (RAUTER, 2012) em detrimento da incerteza e da indeterminação característica da criminalidade na contemporaneidade (SANTIN, 2006). Entende-se que tais desigualdades se manifestam conseqüentemente na subjetividade jurídica, uma vez que:

no Brasil convivem e conjugam-se num mesmo drama dois mundos: o mundo das pessoas, onde todos são “gente”, de uma ou de

outra maneira acima da lei, mundo das relações sociais personalizadas que possui um código altamente elaborado. . . . Por outro lado, há o mundo de indivíduos, impessoal, regido pela lei igualitária e universalizante. Como afirma Roberto da Matta: as leis só se aplicam aos indivíduos e nunca as pessoas”. (GUATTARI; ROLNIK, 1996, p. 59).

Portanto, imaginar que o esquecimento se aplica a todos, de forma universal, é excluir da análise os processos de criminalização que produzem subjetividades e pessoas indignas de assim serem chamadas. Como pontuam Decotelli, Cunha e Bicalho (2016):

Nesse sentido, as chamadas ‘classes perigosas’, compostas por aqueles que resistem e devem ser enquadrados na esfera do desvio, tornam-se os principais alvos de políticas públicas, a partir de “certas práticas” de “certos especialistas”, pelo suposto oferecimento de risco aos demais e que, portanto, devem ter suas virtualidades controladas permanentemente. São aqueles sobre os quais incidem os processos de criminalização . . . Por processos de criminalização³, entendemos a constituição de certo modo de ser sujeito por meio da instituição de uma norma e da vigilância remetida à possibilidade de sua transgressão, instituindo-se como forma de controle a punição ou o castigo. (p. 197).

A invocação do direito ao esquecimento implica a ciência de que o interesse público no crime cometido cessou; nos casos de crimes cometidos por negros, pobres, moradores de favelas, homossexuais e outros grupos criminalizados, o interesse público não cessa jamais e funciona de forma retroativa na exclusão dessas pessoas de seus direitos fundamentais, principalmente a dignidade humana.

.....
3 Diferenciamos tais processos de um modo de constituição de sujeitos mediados pela norma penal oficial: os processos de incriminação. Incrimina-se quando – ao fazer agir a lei penal – transformamos transgressões em crimes e, de modo análogo, transgressores em criminosos.

“Interesse público”: mídia e o dispositivo de criminalização

Às pessoas, direitos; aos indignos, o peso das leis. Entre os direitos das pessoas, a informação e a livre expressão são consideradas fundamentais, assim como a dignidade humana, motivo pelo qual a liberdade de imprensa é tão comemorada desde sua conquista. Entretanto, quando propomos a mídia enquanto produtora de processos de criminalização, ressaltamos o que diz Guareschi (como citado em SANTIN, 2006) acerca de sua relação com a desigualdade, na medida em que “o controle dos conteúdos de informação de determinada sociedade em determinada época sempre foi do interesse dos dirigentes do período” (p. 82); o autor continua: “os que detêm a comunicação chegam até a definir os outros, definir determinados grupos sociais como sendo melhores ou piores, confiáveis ou não-confiáveis, tudo de acordo com os interesses dos detentores do poder.” (p. 83)

Logo, aqueles que comunicam participam da ratificação de quem são as pessoas, dignas; e da produção dos indignos, selecionados dentro do grupo dos indivíduos-assalariados, aqueles que ocupam a programação televisiva ou o texto do jornal/internet apenas enquanto criminosos violentos e amedrontadores, ou seja, produzindo e mantendo sua criminalização – e aqui retomamos a criminalidade enquanto status atribuído somente a este grupo e a seus crimes, uma vez que os crimes das pessoas, em sua maioria, não ganham destaque porque senão ameaçariam sua própria posição de pessoas. Ramonet (como citado em SANTIN, 2006) afirma que esta construção da “realidade da criminalidade” pelos meios de comunicação dá-se de modo semelhante a um para-vento, na medida em que

Os Poderes se aproveitam da distração da aldeia planetária, ocupada em seguir com paixão um grande “drama” da informação, para desviar a atenção do público de alguma ação passível de crítica, ou seja, um evento serve para esconder outro; a informação oculta a informação. (p. 81).

Enquanto componente de um sistema maior que opera sob a lógica punitivista, a mídia ainda reforça a concepção da lei penal enquanto salvação da sociedade em relação a esses criminosos (GRECO, 2017; SANTIN, 2006) por meio, por exemplo, da distorção do real significado da expressão *direitos humanos* (veiculada, implícita ou explicitamente, como “direitos dos bandidos” (GRECO, 2017). Através da disseminação do medo enquanto operador político e da produção do desejo por segurança (REISHOFFER; BICALHO, 2009), essa mídia comprometida com o sistema desigual colabora com o movimento de expansão de um Direito Penal de Emergência, ou seja, crescimento da quantidade de leis repressivistas em nome de uma suposta redução da criminalidade – conta que não fecha, pois ignora o raciocínio lógico de “que quanto mais condutas humanas forem criminalizadas mais crimes haverão, e, conseqüentemente, maior será a sensação de insegurança” (SANTIN, 2006, p. 66).

Tendo em consideração a mídia como participante fundamental do dispositivo da criminalização, estamos aptos a debruçar-nos acerca do critério de aplicabilidade mais controverso na doutrina do Direito ao Esquecimento: o interesse público. Maldonado (2017) afirma que não existe conceituação específica para este, motivo pelo qual a análise casuística e devidamente ponderada faz-se necessária nos casos envolvendo o referido instituto, principalmente quando envolve um conflito entre direitos fundamentais (direito à privacidade *versus* direito à liberdade de expressão/imprensa), isso porque quando o interesse na informação for justificado, a divulgação será legítima e o princípio da dignidade humana deverá ser relativizado, dado seu caráter não-absoluto (BARROSO, 2004; BORGES, 2015). Sobre este aspecto, o Ministro Luís Felipe Salomão afirma:

Ao crime, por si só, subjaz um natural interesse público, caso contrário nem seria crime, e eventuais violações de direito resolver-se-iam nos domínios da responsabilidade civil. E esse interesse público, que é, em alguma medida, satisfeito pela publicidade do processo penal, finca raízes essencialmente na fiscalização social

da resposta estatal que será dada ao fato. . . Há, de fato, crimes históricos e criminosos famosos; mas também há crimes e criminosos que se tornaram artificialmente históricos e famosos, obra da exploração midiática exacerbada e de um populismo penal satisfativo dos prazeres primários das multidões, que simplifica o fenômeno criminal às estigmatizadas figuras do “bandido” vs. “cidadão de bem” . . . Após essa vida útil da informação seu uso só pode ambicionar, ou um interesse histórico, ou uma pretensão subalterna, estigmatizante, tendente a perpetuar no tempo as misérias humanas. ⁴

Em seu voto, o ministro-relator reconhece que o critério do interesse público abarca crime e criminoso, uma vez que a resposta dada ao fato criminal pelo Estado deve considerar sua historicidade – o que justificaria a livre comunicação deste – assim como a exploração midiática de crimes de menor potencial ofensivo, transformando-os em crimes históricos artificiais. Se não reconhecidos os diferentes interesses que perpassam tal resposta, prestar-se-á à estigmatização dos condenados e, assim, dificultarão sua ressocialização.

Contudo, ao resgatar historicamente crimes de grande relevância social, encontramos um Estado que não se posiciona em prol da ressocialização dos condenados, mas a favor de si mesmo, legislando em causa própria (RAUTER, 2012). É o caso da Lei de Anistia, sancionada em 1978 no governo Figueiredo, interpretada oficialmente de forma a considerar “conexos” todos os crimes cometidos em nome da segurança nacional, como os de lesa humanidade e tortura; desse modo, anistia seria “um ato pelo qual os governos resolvem perdoar generosamente os crimes e as injustiças que eles mesmos cometeram” (Greco como citado em RAUTER, 2012, p. 2). Destaque seja dado ao longo processo para que tais crimes fossem investigados, demonstrando mais uma vez a relação entre Estado-Mídia-Criminalização-Direito.

.....
⁴ BRASIL, STJ, **Resp. n. 1.334-097-RJ**, Rel. Min. Luís Felipe Salomão, 4. T., julg. 28/05/2013.

Ressocialização *versus* (re)criminalização

Por fim, a questão da premissa da ressocialização, fundamento do Direito ao Esquecimento de apenados, merece ser trabalhada à luz da realidade brasileira. No mesmo julgamento citado anteriormente, o Ministro Luís Salomão acrescenta:

Por isso, nesses casos, o reconhecimento do “direito ao esquecimento” pode significar um corretivo – tardio, mas possível – das vicissitudes do passado, seja de inquéritos policiais ou processos judiciais pirotécnicos e injustos, seja da exploração populista da mídia. . . Com efeito, o reconhecimento do direito ao esquecimento dos condenados que cumpriram integralmente a pena e, sobretudo, dos que foram absolvidos em processo criminal, além de sinalizar uma evolução cultural da sociedade, confere concretude a um ordenamento jurídico que, entre a memória – que é a conexão do presente com o passado – e a esperança – que é o vínculo do futuro com o presente –, fez clara opção pela segunda. E é por essa ótica que o direito ao esquecimento revela sua maior nobreza, pois afirma-se, na verdade, como um direito à esperança, em absoluta sintonia com a presunção legal e constitucional de regenerabilidade da pessoa humana.⁵

Mendes, Coelho e Branco (2007) acrescentam:

Se a pessoa deixou de atrair notoriedade, desaparecendo o interesse público em torno dela, merece ser deixada de lado, como desejar. Isso é tanto mais verdade com relação, por exemplo, a quem já cumpriu pena criminal e que precisa reajustar-se à sociedade. Ele há de ter o direito a não ver repassados ao público os fatos que o levaram à penitenciária. (p. 374).

A interlocução jurídica a respeito da ressocialização pressupõe, nas palavras de Baratta (como citado em REISHOFFER; BICA-

5 BRASIL, STJ, **Resp. n. 1.334-097-RJ**, Rel. Min. Luís Felipe Salomão, 4. T., julg. 28/05/2013.

LHO, 2015), “a reforma do indivíduo para uma sociedade considerada sadia e naturalmente boa” (p. 24). Como já demonstrado, essa mesma sociedade é estruturada a partir de processos de subjetivação que retiram de determinados grupos o direito à dignidade humana e impõe-lhes situações constantes de exclusão; em outras palavras, supor que o “esquecimento” de seus antecedentes criminais possibilite sua ressocialização é como uma espécie de paramnésia, ou seja, ter convicta a memória de algo que nunca aconteceu – ao menos que, sob a ampla divulgação de um Estado Democrático de Direito, se considere socialização um conjunto de relações subjugantes e violentas. Se algo acontece novamente – própria semântica do prefixo *re* – é o que poderíamos chamar de *recriminalização*, que não só se repete como não tem fim.

Greco (2017, p. 68) aponta que “a ressocialização do egresso é uma tarefa quase que impossível, pois não existem programas governamentais para sua reinserção social, além do fato de a sociedade, hipocritamente, não perdoar aquele que já foi condenado por ter praticado uma infração penal”. Ousamos dizer mais: Estado e sociedade – longe de serem entendidos enquanto sinônimos – não são hipócritas apenas por não perdoarem aqueles que já cumpriram sua pena; são hipócritas pois produzem, eles mesmos, os processos de criminalização que conduzem à incriminação e o encarceramento dessas pessoas. “O Estado deixa de observar o princípio da dignidade da pessoa humana seja fazendo, ou mesmo deixando de fazer algo para preservá-la” (GRECO, 2017, p. 68).

Considerações finais

Uma análise crítica das bases principiológicas do instituto do Direito ao Esquecimento indica que a reificação da dignidade da pessoa humana enquanto mercadoria do sistema capitalista constitui-se como fundamento dos múltiplos processos de criminalização, na medida em que acentua a segregação social conferindo este status

apenas aqueles equivalentes ao homem médio, pilar da subjetividade jurídica. Constatam-se, assim, formações de compromisso entre Estado, Direito e mídia com o sistema capitalista que perpetuam tais processos, estruturantes das subjetividades brasileiras, fazendo com que o esquecimento proclamado pelo direito em questão apresente-se enquanto tal somente para aqueles que um dia foram lembrados enquanto semelhantes.

Trata-se, portanto, de uma doutrina repleta de ambivalência, uma vez que reifica o esquecimento como possibilidade, selecionando sua atribuição a alguns, e ratifica a exclusão enquanto condição a tantos outros; em outras palavras, uma espécie de política de discurso remediativo que em momento algum ousa desafiar a estrutura que a subjaz. Como nos mostra Denise Jodelet (como citado em BENTO, 2002), política que se direciona “àqueles que foram excluídos de nossos mercados materiais ou simbólicos não como direitos, mas sim favores das elites dominantes” (p. 27).

Nesse sentido, Naves (2014) sugere: “Se o direito e a ideologia jurídica podem emperrar, será ali onde o ‘sujeito’ for abalado em sua quietude, em sua certeza, em sua jurisprudência morta, ultrapassado na forma subjetiva de uma abstrata troca de valores” (p. 104). Precisamos olhar para essa subjetividade jurídica-serializada-mediatizada e suas certezas ressentidas e “fazer deste eterno retorno uma categoria do futuro” (DELEUZE, 1988, p. 73), algo que possibilite a emergência de processos que desafiem suas operações criminalizantes e linhas de fuga que permitam a singularização de todos, não de poucos, tendo sempre em vista que “o ser humano não pode ceder a caprichos históricos; sua dignidade deve falar mais alto, em qualquer situação” (GRECO, 2017, p. 74).

Desafios aos tempos sombrios em que temos vivido junto à manutenção das políticas públicas e ao enfrentamento às violências dirigidas à promoção dos direitos humanos no Brasil.

Referências

ALMEIDA, S. L. Crítica da subjetividade jurídica em Lukács, Sartre e Althusser. **Direito e Práxis**, v. 7, n. 4, p. 335-364, 2016.

BARATTA, A. **Criminologia Crítica e Crítica do Direito Penal – Introdução à sociologia do Direito Penal**. Tradução de Juarez Cirino dos Santos. 3. ed. Rio de Janeiro: Revan, 2002.

BARROSO, L. R. Colisão entre liberdade de expressão e direitos da personalidade. Critérios de ponderação. Interpretação constitucionalmente adequada do Código Civil e da Lei de Imprensa. **Revista de Direito Administrativo da FGV**, n. 235, p. 1-36, 2004.

BATISTA, V. M. **Díficeis ganhos fáceis: drogas e juventude pobre no Rio de Janeiro**. Rio de Janeiro: Revan, 2003.

BENTO, M. A. S. Branqueamento e branquitude no Brasil. In: CARONE, I., BENTO, M. A. S. (Orgs.). **Psicologia social do racismo – estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002, p. 25-58.

BICALHO, P. P. G.; BARBOSA, R. P. B. As violações de direitos humanos nas políticas de ‘guerra às drogas’ no Brasil. In: MACIEL, S.; LIMA, W.; ANDRADE, S. (Org.). **Saúde Mental & Dependência Química, 2**. João Pessoa: Ed. UFPB, 2014, p. 169-184.

BICALHO, P. P. G.; REISHOFFER, J. C. Insegurança e produção de subjetividade no Brasil contemporâneo. **Fractal: Revista de Psicologia**, v. 21, n. 2, p. 425-444, 2009.

BORGES, B. H. O direito ao esquecimento dos condenados que cumpriram suas penas. **Jusbrasil**, 2015. Recuperado de BRASIL. **Lei n. 7.209**, de 11 de julho de 1984. Altera dispositivos do Decreto-Lei nº 2.848, de 7 de dezembro de 1940 - Código Penal, e dá outras providências, 1984a. Recuperado de http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/LEIS/1980-1988/L7209.htm#art93.

BRASIL. **Lei n. 7.210**, de 11 de julho de 1984. Institui a Lei de Execução Penal, 1984b. Recuperado de http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Leis/17210.htm.

DECOTELLI, K. C. M.; CUNHA, T. C.; BICALHO, P. P. G. Criminalização da Vida Escolar: entre policiais, (in)segurança e conflitos emergem os processos de medicalização e judicialização. In: Lemos, F. C. S.; D. Galindo, D.; Bicalho, P. P. G. (Org.). **Práticas de Judicialização e Medicalização dos Corpos, no Contemporâneo**. Curitiba: CRV, 2016, p. 194-212.

DELEUZE, G. **Nietzsche e a Filosofia**. Rio de Janeiro: Rio, 1977.

DELEUZE, G. **Diferença e Repetição**. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

FOUCAULT, M. **Vigiar e punir: nascimento da prisão**. Tradução R. Ramalhe. 20. ed. Petrópolis: Vozes, 1999.

GRECO, R. **Sistema prisional: colapso atual e soluções alternativas**. 4. ed. Niterói: Impetus, 2017.

GUATTARI, F.; ROLNIK, S. **Micropolítica – Cartografias do desejo**. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 1996.

MALDONADO, V. N. **Direito ao esquecimento**. São Paulo: Novo Século, 2017.

MENDES, G. F.; COELHO, I. M.; BRANCO, P. G. G. (2007). **Curso de Direito Constitucional**. São Paulo: Saraiva, 2007.

NAVES, M. B. **A questão do direito em Marx**. São Paulo: Outras expressões/ Dobra, 2014, 117 p.

NIETZSCHE, F. **Assim Falou Zaratustra**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira. 1997. (Original publicado em 1883).

RANGEL, F.; BICALHO, P. P. G. Superlotação das prisões brasileiras: operador político da racionalidade contemporânea. **Estudos de Psicologia** (Natal), v. 21, n. 4, p. 415-423, 2016.

RANGEL, F.; BICALHO, P. P. G. O alongamento do tempo de prisão e a violação de direitos na custódia de presos no Brasil. **Avances en Psicología Latinoamericana**, v. 55, n. 3, p. 473-483, 2017.

RAUTER, C. Notas sobre o tratamento das pessoas atingidas pela violência institucionalizada. **Psicologia em Estudo**, v. 6, n. 2, p. 3-10, 2001.

RAUTER, C. Clínica e estratégias de resistência: perspectivas para o trabalho do psicólogo em prisões. **Psicologia & Sociedade**, v. 19, n. 2, p. 42-47, 2007.

RAUTER, C. Esquecimento e esclarecimento: algumas reflexões filosóficas sobre a necessidade de elucidar os crimes contra a humanidade praticados durante a ditadura militar brasileira. **Revista EPOS**, v. 3, n. 1, p. 1-14, 2012.

REBEQUE, C. C.; JAGEL, D. C.; BICALHO, P. P. G. Psicologia e Políticas de Segurança Pública: o analisador Caveirão. **Psico**, v. 39, n. 4, p. 418-424, 2008.

REISHOFFER, J. C.; BICALHO, P. P. G. A circunscrição histórica das prisões e a crítica criminológica. In: F. FARIAS, F.; FACEIRA, L. (Org.). **Punição e Prisão: ensaios Críticos**. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2015, p. 13-26.

SANTIN, G. **Mídia e criminalidade: uma leitura interdisciplinar a partir de Theodor Adorno**. 2006. 110 f. Dissertação (Mestrado em Ciências Criminais) - Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul – PUCRS, Porto Alegre, 2006. Recuperado de <http://repositorio.pucrs.br/dspace/bitstream/10923/1761/1/000390589-Texto%2bCompleto-0.pdf>.

VILLEY, M. **Filosofia do direito: definições e fins do direito; os meios do direito**. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

ZAFFARONI, E. R. **Em busca das penas perdidas**. A perda de legitimidade do sistema penal. Tradução de Vânia Romano Pedrosa, Almir Lopes da Conceição. Rio de Janeiro: Revan, 1991.



Travestis, pessoas trans e as controvérsias em saúde:

Disposições necropolíticas em relação ao diagnóstico de gênero

Sofia Favero

João Gabriel Maracci

Paula Sandrine Machado

Introdução

A Classificação Internacional de Doenças (CID-10), editada pela Organização Mundial de Saúde (OMS, 1993), e o Manual de Diagnóstico Estatístico de Transtornos Mentais (DSM-5), publicado pela Associação Americana de Psiquiatria (APA, 2013), promovem uma etiologia da transexualidade a partir de determinada leitura nosológica das identidades de gênero não compatíveis com a norma cisgênera, conforme aponta Jesus (2015). Cisgênero seria aquele que se identifica com o gênero designado ao nascer, termo associado ao prefixo latino *cis* – empregado para categorizar o “lado de cá”. *Trans*,

em contrapartida, seria o “lado de lá”: ou seja, quem transpassa os limites do reconhecimento para um gênero hegemônico (JESUS, 2015). Todavia, tal categoria não deve ser tomada como uma simples nomeação do sujeito, mas sim como um processo que o articula com a sociedade e o endereça a certos espaços de poder ou subalternidade.

Concebemos, portanto, que a epistemologia (e a capacidade de ter sua fala validada) é imperativa nos processos de saúde destinados a pessoas *trans* e travestis. Parafraseando Spivak (1985), em seu conhecido ensaio de 1985, poderia o/a usuário/a falar? Ainda que existam pessoas *trans* e travestis pensando os modelos de assistência destinados a elas, tais vozes são escutadas dentro da academia e da esfera institucional? Em caso negativo, poderíamos apostar que essa omissão configura um processo de subordinação epistemológica? Diante da relação “paciente e operador de saúde”, assim como “sujeito e medicina”, é possível notar como são atravessados certos protocolos de cuidado, que passam a se estabilizar como obrigatórios.

Neles, vemos no diagnóstico um dispositivo de delimitação de quem pode ou não acessar uma condição de sujeito, por depender da validação alheia para se autoafirmar, além de impor critérios de veracidade às experiências *trans* – de modo que algumas vivências passam inevitavelmente a ser enquadradas como falsas ou verdadeiras, autorizadas ou desautorizadas. Notamos que os modos de atendimento clínico em “transexualidade” costumam ser respaldados e fomentados por uma série de atores que, de formas distintas, afirmam a necessidade de sustentá-la como categoria diagnóstica, movimento que consideramos condutor de precariedade e vulnerabilidade aos/as atendidos/as, conforme será visto a seguir.

As formas de sustentação das identidades *trans* e travestis como questões de saúde vão se delineando desde entrevistas, jornais, publicações de artigos, telenovelas (FAVERO; MARACCI, 2019), assim como determinados cursos ou seminários. Dois importantes agentes neste processo são os ambulatórios brasileiros especializadas na temática da transexualidade: o Ambulatório Transdisciplinar de Identidade de

Gênero e Orientação Sexual (AMTIGOS) – pertencente ao Hospital das Clínicas de São Paulo – e o Programa de Identidade de Gênero (PROTIG), referente ao Hospital de Clínicas de Porto Alegre. Ambas instituições apresentam amplo respaldo institucional e político, de modo que seus profissionais de referência sejam usualmente convocados no contexto midiático ou científico para divulgarem suas perspectivas acerca da transexualidade – que, não raro, afirmam a necessidade de manter essa categoria como patológica nos manuais diagnósticos citados.

Apesar disso, nas últimas décadas, diversos movimentos sociais pautaram a retirada da transexualidade enquanto diagnóstico mental de tais documentos, o que desencadearia na revisão de práticas cotidianas. E algumas mudanças já podem ser apontadas, como a substituição da categoria “Transtorno de Identidade de Gênero” para “Disforia de Gênero” na passagem da quarta para a quinta versão do DSM. Além disso, a OMS vem divulgando publicamente a retirada dos “Transtornos de Identidade de Gênero” do capítulo de doenças mentais, transferindo-o para o grupo de “Outras questões relacionadas à saúde sexual”, agora com o título de “Incongruência de Gênero” (UN AIDS, 2018). Embora pareça, esse processo não é recente, tendo seu início na década de 60 com os escritos do endocrinologista Harry Benjamin¹ (1996), autor do livro **O Fenômeno Transexual** – obra entendida como o ponto de partida para as separações entre verdadeiras ou artificiais em relação a pacientes trans. Faz, em média, seis décadas que a transexualidade (antigo *transexualismo*) concorre a um status de patologia ou de normalidade.

Ainda assim, a reformulação do DSM e da CID marca um processo interessante a nível nacional e internacional. Se tais mudanças parecem

.....
1 É preciso destacar que, embora Benjamin (1966) propusesse que a única terapêutica possível a tais pacientes seria de via cirúrgica, é necessário ressaltar que, naquele momento, as ofertas psicoterápicas circulavam dentro do campo da reversão sexual. Assim, não eram pautadas, ao menos não em profundidade, as potências de uma escuta clínica desligada (ou atenta) de preconceitos.

apresentar consonância com as investidas de ativismos contrários à patologização, cabe-nos questionar: por que a ação das duas instituições frente a essa demanda é a de adaptar o nome dos diagnósticos e não simplesmente retirá-los dos referidos manuais? Ou, além disso, por que não se propõe um diagnóstico para os procedimentos ao invés de classificar os sujeitos? Caso a própria cirurgia de transgenitalização tivesse um código no lugar da Transexualidade (antigo F.64.0 na CID-10), ainda veríamos a produção de um indivíduo doente pela nosologia psiquiátrica? Tais questionamentos são respondidos no próprio material de divulgação da OMS, alçada pelo Programa Conjunto das Nações Unidas sobre HIV/aids, que argumenta os motivos de sua revisão:

Segundo a OMS, existem evidências de que a *incongruência de gênero* não se trata de um transtorno mental, mas que ainda “há a necessidade de garantir atendimento às demandas específicas de saúde da população trans”, o que explica o fato de o termo não ter sido retirado totalmente da CID (UNAIDS, 2018).

Similar argumento pode ser encontrado em publicações que apontam o diagnóstico de incongruência de gênero na infância como uma forma de garantir proteção e acesso a direitos fundamentais, bem como propõem Lobato et al. (2017): “para a proteção e suporte de crianças *trans* em nosso contexto, ainda marcado por severo preconceito e discriminação contra a diversidade sexual e de gênero. É crucial que a condição IGI continue na CID”² (2016, *online*). Por essa via, é possível compreender que a defesa da permanência da categoria nosológica nos manuais parte de um suposto uso estratégico: não por afirmar *a priori* uma condição de doença, mas sim por supor que tal condição promove a manutenção de direitos e de tratamento adequado no sistema de saúde – já que, sem ela, os sujeitos estariam

.....
2 Incongruência de Gênero na Infância.

desassistidos. Todavia, não concordamos que tal patologização é essencial para oferta de assistência na esfera pública, questão amplamente discutida por Prado (2018). Em seu livro **Ambulare**, o autor aponta que despatologizar não implica em desassistir, propondo a possibilidade de traçar caminhos despatologizantes sem descuidar do sujeito - não no sentido de desqualificar o potencial terapêutico da clínica ou de desconsiderar os arranjos políticos da Saúde, mas de deixar de situar a nosologia como um norte sem o qual o/a paciente estaria perdido/a.

Ainda, vemos que a afirmação de um diagnóstico estratégico por vezes apresenta contradições interessantes. Uma delas é a defesa de que uma categoria específica no Código Internacional de Doenças não informa, necessariamente, a condição patológica daquilo que é por ela categorizado. Ora, mas se não é doença, por qual razão existiria um processo avaliativo? Não se avalia a norma, e essa já é uma posição ideológica. Tal argumento pode ser encontrado em uma entrevista com o psiquiatra Alexandre Saadeh (responsável pelo AMTIGOS), para o jornal **Diário Catarinense** no dia 20 de junho de 2018. Sob o título “‘Transexualidade não é doença’, diz médico sobre transição de gênero”, o texto reencena a ideia de expertise para lidar com a transexualidade na mídia. Nota-se que quem fala sobre transexualidade – aliás, quem a mídia convoca a falar sobre transexualidade – é o expert, aquele que detém o saber sobre o tema.

A transexualidade é uma incongruência de gênero. E precisa ser tratada como diagnóstico médico. Transtorno não é sinônimo de doença, mas as pessoas confundem. Tem que ter um diagnóstico, caso contrário não vai poder tomar hormônio, não vai poder fazer cirurgia. E quem está apto a fazer esse diagnóstico geralmente é o psiquiatra, que se dedica ao assunto (SAADEH, 2018a, *online*)

Este panorama aponta o campo argumentativo no qual o diagnóstico de gênero é afirmado enquanto benéfico para o acesso da população *trans* à saúde e a seus direitos fundamentais. Pode-se afirmar que, no contexto brasileiro, tal perspectiva encontra respaldo

no Processo Transexualizador – uma política do Sistema Único de Saúde destinada a estabelecer, por via de um diagnóstico, as pessoas que são verdadeiramente transexuais, e, portanto, aptas a realizarem a cirurgia de transgenitalização ofertada em alguns hospitais públicos. Ainda, a primeira versão do Processo Transexualizador foi divulgada em 2008 e apresenta histórico de discussões e críticas, tanto no âmbito do ativismo quanto da academia. Como aponta Tatiana Lionço (2009), este primeiro documento apresenta uma “qualidade parcial”, à medida que estabelece diretrizes gerais para o tratamento de pessoas trans no SUS, importante para a efetivação de seus direitos, embora se pautе pela centralidade da cirurgia no processo terapêutico e pelo requisito intransponível do diagnóstico para tanto, como pode se ver nos seguinte trecho do documento:

seja identificado que não se sustente o diagnóstico de transexualismo, o usuário deverá ser encaminhado ao serviço que melhor lhe convier, ficando a cargo da equipe multiprofissional verificar a pertinência e potencialidade terapêutica das intervenções oferecidas pela mesma no caso deste usuário específico, em articulação com o serviço para o qual foi realizado o encaminhamento. (BRASIL, 2008).

Observa-se a centralidade do diagnóstico no processo preconizado pelo SUS, cabendo destacar que é uma possibilidade da equipe de saúde desvincular-se do paciente caso este não seja verdadeiramente transexual. Já a segunda versão do documento, do ano de 2013, apresenta modificações no texto, destacando-se principalmente pela inserção das especificidades de homens *trans* e travestis, além de terapêutica própria para a mudança de voz, como se pode notar no seguinte trecho:

O SUS realizará, em caráter experimental, os procedimentos de vaginectomia e neofaloplastia com implante de próteses penianas e testiculares, clitoroplastia e cirurgia de cordas vocais em pacientes em readequação para o fenótipo masculino”, nos termos da Resolução nº 1.955, de 3 de setembro de 2010, do Conselho

Federal de Medicina (CFM), que dispõe sobre a cirurgia de transgenitalismo e revoga a Resolução CFM nº 1.652 de 2002. (BRASIL, 2013).

Se a versão de 2013 se destaca pela maior abrangência de população contemplada, enfocando as mulheres trans, travestis ou homens trans, ainda apresenta como pré-requisito para o tratamento hormonal o diagnóstico embasado na CID-10, e tem como destino final a cirurgia de redesignação sexual. Pode-se perceber semelhanças entre tal direcionamento e a fala do psiquiatra Saadeh anteriormente citada, ao passo que o diagnóstico é suposto como o único modo da população trans acessar os tratamentos de saúde a ela ofertados: hormonioterapia e cirurgia de redesignação sexual. Ou seja, busca-se despatologizar, mas não (des)diagnosticar (BUTLER, 2009) – o que significa que algumas disputas pela despatologização na esfera pública andam juntas a uma defesa diagnóstica. Afinal, se não há doença, por que a presença do profissional seria fundamental?

Outra notícia, desta vez de 2018, é útil para ilustrar como se constituem as amarras entre política e gênero. Publicada no jornal **Estadão** com o título “Transexualidade é biológico, e família não deve sentir culpa”, trata-se de uma matéria em que o mesmo especialista é convocado a esclarecer a razão pela qual algumas pessoas nascem transgênero. Ele explica quais comportamentos são indícios para que os pais passem a prestar atenção na possível incongruência de gênero dos seus filhos. Apresenta-se certa etiologia da transexualidade para o leitor, roteirizando as primeiras etapas dessa identidade como próprias da natureza, através de determinada leitura biologicista.

Tudo começa ainda no útero. Por volta da décima semana de gestação, as células que vêm formando o feto desenvolvem a genitália. A princípio, pênis indica um menino e vagina, uma menina. Depois, pela vigésima semana, a área do cérebro ligada à identidade de gênero começa a se formar. Se coincidir com o sexo biológico, nascerá uma pessoa cisgênero, ou seja, que se reconhece no

sexo previamente formado. Se houver incongruência, nasce uma pessoa transgênero. (SAADEH, 2018b, *online*).

O que se percebe através dessas matérias que discutem “gênero” e “infância” é a localização do gênero “no cérebro” dos pacientes – e se algo está “justificado” pelo corpo, torna-se mais difícil e delicada uma possível problematização das categorias. Ainda, deve-se considerar que esses determinantes, mais do que simbolizarem decisões autônomas sobre o próprio corpo, também operam nas formas como tais pessoas circulam e interagem no espaço público, incidindo em maiores ou menores níveis de violência e exclusão social que podem ser por elas experienciados. Dessa forma, sabendo que o diagnóstico de gênero é o requisito básico para o alcance de tais direitos, não seria ele um modo de, efetivamente, delimitar quais corpos podem ou não assumir uma condição de cidadania? Se somente através de um laudo ou perícia médica é que o sujeito tem suas escolhas permitidas, podemos compreender que os processos terapêuticos destinados a pessoas trans e travestis produzem uma dependência paradoxal dentro da relação profissional *versus* atendido/a.

Por essa via, a Psicologia também é convocada a atuar na comprovação da categoria patológica, à medida que, em uma equipe multiprofissional, tal qual preconizada pelo Processo Transexualizador (composta também por psiquiatras, endocrinologistas e assistentes sociais), é requisitado ao psicólogo que diagnostique o paciente, deliberando se este é ou não apto a acessar seus direitos mediante à comprovação do diagnóstico. Consideramos que tal avaliação performa uma valoração hierárquica das experiências de vida dos sujeitos, pressupondo critérios de reconhecimento para essa população em delimitações nosológicas de verdade ou mentira. Assim, o que está em jogo não é apenas uma identificação como homem ou mulher, que para Butler (2015) diz respeito à produção de uma inteligibilidade para o gênero, mas também a busca por uma “cidadania”, um acesso aos direitos básicos mediado pela afirmação de uma patologia mental.

Por esse ângulo, tomamos a definição de necropolítica para compreender a ação deste requisito diagnóstico na vida da população trans. Segundo Achille Mbembe (2016), a necropolítica é entendida como um modo de funcionamento do Estado, que determina quais vidas podem ser vividas e quais podem morrer, reconfigurando a noção foucaultiana de biopolítica. Para o autor, é impossível pensar o estado como fomentador da vida de seus cidadãos sem considerar os amplos investimentos na destruição de sujeitos “indesejáveis”, como aqueles racialmente demarcados – compreensão que buscamos estender aqui a fim contemplar também os modos de vida e morte que incidem particularmente na população de transexuais e travestis brasileiras. Por essa via de entendimento, o diagnóstico de gênero como prerrogativa para o acesso à saúde e às políticas públicas também opera de modo necropolítico, garantindo a vida – ou pelo menos *um pouco* de vida – apenas àquelas pessoas reconhecíveis pela matriz de inteligibilidade do gênero. Ou seja, pessoas cuja experiência de vida pode ser enquadrada por requisitos nosológicos.

Relacionamos o conceito de necropolítica à perspectiva de Giorgio Agamben (1998) acerca do estado de exceção permanente que caracteriza o mundo contemporâneo. Em sua análise, o autor retoma a distinção grega entre dois modos de entendimento da vida: a *bios* – a vida reconhecida enquanto individual, de algo ou alguém que se difere dos demais –, e *zoé* – a vida em seu estado de “natureza”, o simples fato de viver. Na compreensão agambeniana, o mundo moderno performaria uma zona de indistinção entre ambas categorias, de modo que, sob determinadas condições, toda vida qualificada, potencialmente política, pode ser reduzida à sua condição primária, na qual a morte não configura sequer um assassinato, dado que está pressuposta no entendimento da vida como mero processo natural. Desta forma, as categorias de entendimento para um sujeito se articulam no processo de qualificação dessa vida – movimento que se torna explícito no caso da população trans brasileira, à medida que estar contemplado ou não por

um diagnóstico implica, efetivamente, acessar ou não seus direitos enquanto cidadão.

Tais perspectivas, deslocadas ao contexto clínico, são úteis para pensar o modo como o diagnóstico incorre nas possibilidades e impossibilidades de existência e como as psicoterapias, ao se articularem a eles, coproduzem e performam modos de reconhecimento e valoração da vida. Dizemos valoração pois, a partir do momento que as psicoterapias se tornam propostas avaliativas de gênero, que se materializam com a produção diagnóstica, é preciso entendê-las como uma forma de gestão da vida. Assim, avaliações do gênero se configuram como uma forma contemporânea de submissão da diferença ao julgamento científico. Aqueles que são considerados aptos à realização de determinadas cirurgias são vistos como casos de sucesso na clínica, contrapondo-se àqueles que, devido ao não preenchimento de diretrizes psicopatológicas (como ódio ao próprio corpo, ojeriza ao órgão sexual), são tidos como fracassos.

As ideias de “sucesso” ou “fracasso” podem ser encaradas, em termos nosológicos, como a diferenciação entre transexuais e travestis, conforme apontado por Lionço (2009). Transexuais, na perspectiva biomédica, seriam aquelas que desejam intensamente uma intervenção genital, ao contrário das travestis, que não desejariam o suficiente. Nesse sentido, o objetivo da psicoterapia para pessoas *trans* vai se desenhando em torno da elaboração de um diagnóstico de gênero, que pode ser útil à busca pela condição de cidadão/ã - como na troca do nome, mudanças corporais, autonomia, dentre outros processos sociais. Mas se as travestis não são suficientemente patológicas, e, portanto, não adequadas a processos cirúrgicos que circunscrevem o eixo da política de saúde, elas passam a ser clinicamente desimportantes – logo, deixadas em um campo de assistência precário (LIONÇO, 2009). Não se trataria de uma não-assistência, mas de um modo de tratamento que nega a condição de sujeito inteligível à travestilidade. Por exemplo, em relação à segunda versão do Processo Transexualizador, embora a reformulação da portaria surja como uma proposta

inclusiva, o código que predomina é o da transexualidade (F.64.0), especialmente em relação à transgenitalização, que só é permitida a transexuais “verdadeiros”. Assim, mesmo com a especificidade de “travestis” na versão de 2013 do documento, a condição patológica permanece a mesma, de modo que “transexual” e “travesti” funcionam como nomes diferentes para o mesmo pano de fundo em comum, que é o gênero enquanto patologia.

Por esse ângulo, pensando em formas de disputar a agência sobre as expressões de si, propomos uma relação entre as vivências ditas impossíveis do consultório à perspectiva butleriana da precariedade (2017). Segundo a autora, a vida só existe mediante uma rede de conexões que a protege e possibilita, podendo facilmente ser desfeita, como em situações de guerra, atentados terroristas ou na própria condição de existência de sujeitos indesejáveis. A precariedade – ou seja, a constante ameaça de exposição à morte – apresenta-se como ontologia social da vida, e a condição básica para a emergência da agência e da ação política. Neste sentido, pode-se considerar que o reconhecimento em categorias de inteligibilidade fornece ao sujeito uma proteção, um modo de afirmar e resguardar sua vida, operando na população trans brasileira como um acesso efetivo a seus direitos básicos. Aqui, podemos encontrar um ponto comum na perspectiva dos três autores citados, reconhecendo a ação do estado como efetivação de uma política de morte (AGAMBEN, 1998; BUTLER, 2017; MBEMBE, 2016).

No entanto, se a precariedade também se coloca como condição básica da ação política, podemos ampliar tal compreensão pelo entendimento de que, para além da imposição da morte, sujeitos trans insistem em permanecer vivos, produzindo sentidos sobre quem são que superam as nomeações e enquadramentos psicopatológicos por outras narrativas. E, diante das cobranças nosológicas – de que apresentem relações conflituosas com a própria imagem, sendo essa uma condição decisiva para ter posse de um diagnóstico de legitimidade quanto ao gênero –, esses sujeitos encontram linhas de fuga para lidar com a clínica. Dessa forma, encontrando maneiras de reconfigurar

as imposições destrutivas de uma clínica guiada pela perspectiva avaliativa do gênero.

Por fim, talvez a grande questão seja pensar o porquê de haver uma clínica que permite avaliações de gênero, que manifesta o poder de ditar quem será homem ou mulher, quem ao final do processo terá direito ao próprio corpo, quem será cidadão ou “morto-vivo”. Existe uma grande influência nosológica que afirma que travestis e pessoas *trans* não podem se arrepender das decisões que tomam sobre si, pois tais decisões não diriam respeito a um roteiro de vida saudável, devendo portanto ser diagnosticadas. E nesse sentido habita a noção de periculosidade quanto a tais alterações corporais, que devem contar com o aval de profissionais de saúde para evitar possíveis arrependimentos. Todavia, como forma de embaralhar as fronteiras entre “verdade” e “mentira”, propomos que o arrependimento e a errância sejam defendidos através de uma ética. Uma ética que não infantiliza os pacientes, não coloca o operador de saúde mental como tutor, e que desloca a clínica de sua função reguladora para uma prática que toma como projeto central a luta pela autonomia – pensando a autonomia não como um dar conta “total” sobre si mesmo (MARACCI; FAVERO; MACHADO, 2019), mas sim como a capacidade de produzir relatos diversos, contraditórios e plurais sobre quem se é.

Referências

- AGAMBEN, G. **O Poder Soberano e a Vida Nua**. Lisboa: Presença, 1998.
- APA. **Manual diagnóstico e estatístico de transtornos mentais. DSM-V**. Porto Alegre: Artmed, 2013.
- BRASIL. **Portaria nº 457**, de 19 de agosto de 2008. Considerando a necessidade de apoiar os gestores do SUS na regulação, avaliação e controle da atenção especializada no que concerne ao Processo Transexualizador, resolve e dá atribuições. Ministério da Saúde, 2008.
- BRASIL. **Portaria nº 2.803**, de 19 de novembro de 2013. Redefine e amplia o Processo Transexualizador no Sistema Único de Saúde (SUS). Brasília, DF: Ministério da Saúde, 2013.
- BENJAMIN, H. **The Transsexual Phenomenon**. New York: Julian Press, 1996.
- BUTLER, J. Desdiagnosticando o gênero. **Physis** (Rio de Janeiro), v. 19, n. 1, p. 95-126, 2009.
- BUTLER, J. **Problemas de gênero: feminismo e subversão de identidade**. 8. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2015.
- BUTLER, J. **Quadros de Guerra: quando a vida é passível de luto?** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2017.
- FAVERO, S.; MARACCI, J. *Transfake* e a busca pela verdade na representação de travestis e pessoas *trans*. **Rebeh - Revista Brasileira de Estudos da Homocultura**, v. 1, n. 4, p. 18-39, 2019.
- JESUS, J. **Homofobia: identificar e prevenir**. 1. ed. Rio de Janeiro: Metanoia, 2015.
- LIONÇO, T. Atenção integral à saúde e diversidade sexual no Processo Transexualizador do SUS: avanços, impasses, desafios. **Physis**, v. 19, n. 1, p. 43-63, 2009.
- LOBATO, M.; SAADEH, A.; CORDEIRO, D. et al. Gender Incongruence of Childhood Diagnosis and Its Impact on Brazilian Healthcare, 2016. **Arch Sex**

Behav. v. 46, n. 8, p. 2511, 2017. Recuperado de <https://link.springer.com/article/10.1007/s10508-016-0864-6#citeas>

MARACCI, J.; FAVERO, S.; MACHADO, P. “Cada comprimido é uma reivindicação de posse”: ativismo e identidade no documentário *Meu corpo é político*. **DOC on-line**, v. 25, p. 47-63, 2019. Recuperado de <http://ojs.labcom-ifp.ubi.pt/index.php/doc/article/view/549>

MBEMBE, A. **Necropolítica**. São Paulo: N-1 edições, 2018.

OMS. **Classificação Estatística Internacional de Doenças e Problemas relacionados à Saúde**. CID 10, 1993.

PRADO, M. **Ambulare**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2018.

SAADEH, A. “Transexualidade não é doença”, diz médico sobre transição de gênero. Entrevista: **Diário Catarinense** (*online*, 20, jun. 2018). 2018a. Recuperado de <<http://dc.clicrbs.com.br/sc/nos/noticia/2018/06/transexualidadenao-e-doenca-diz-medico-sobre-transicao-de-genero-10382489.html>>. Acesso: em 31 jan. 2019.

SAADEH, A. Transexualidade é biológico, e família não deve sentir culpa. Entrevista: **O Estado de S. Paulo** (*online*, 29, jan. 2018). 2018b. Recuperado de <https://emails.estadao.com.br/noticias/comportamento,transexualidade-e-biologico-e-familia-nao-deve-sentir-culpa,70002166336>

SPIVAK, G. **Pode o subalterno falar?** Belo Horizonte: Editora UFMG, 1985.

UN AIDS Brasil. **OMS anuncia retirada dos transtornos de identidade de gênero de lista de saúde mental**. 2018. Recuperado de <https://unaids.org.br/2018/06/oms-anuncia-retirada-dos-transtornos-de-identidade-de-genero-de-lista-de-saude-mental/>



Marcadores sociais da diferença e colonialidade:

Empoderamento como ferramenta de resistência e cuidado

Vincent Pereira Goulart

Marcadores sociais da diferença e violências estruturais

Os marcadores sociais da diferença, historicamente, foram referenciados a partir do feminismo das diferenças, movimento nascido nos Estados Unidos na década de 80 (PELUCIO, 2011), como uma crítica ao feminismo branco, heterossexual e binário, o qual não abrangia discussões referentes à sexualidade e a relações étnico-raciais. Assim, o feminismo da diferença surge para afirmar que os sujeitos, culturalmente, são perpassados por marcadores sociais que marcam a diferença a partir do gênero, da orientação sexual, da raça/etnia e da classe social, por exemplo.

Kimberlé Crenshaw, jurista afro-americana, categorizou o termo “interseccionalidade” para designar a interdependência de marcadores sociais da diferença e relações de poder envolvidas, especialmente entre os marcadores de raça, sexo e classe. A origem do termo remonta um importante movimento, o *Black Feminism* (Feminismo Negro), que se atentou a uma crítica ferrenha contra um feminismo branco e excludente. Crenshaw propôs subdividir a metodologia interseccional em duas categorias principais: (a) interseccionalidade estrutural e a (b) interseccionalidade política, segundo Hirata (2014).

A primeira categoria diz respeito à posição e às experiências de mulheres negras na intersecção de raça e gênero, enquanto a segunda, relaciona-se a “políticas feministas e antirracistas que têm como consequência a marginalização da questão da violência em relação às mulheres de cor”. A interseccionalidade, portanto, objetiva elucidar a complexidade e a multiplicidade das relações de poder e as desigualdades e opressões reproduzidas, considerando os marcadores sociais da diferença na vida em sociedade. Da mesma forma, as interseccionalidades apontam a reprodução destas violências e a produção de subjetividade dos sujeitos em uma cultura embasada em estruturas patriarcais, machistas, racistas, elitistas e LGBTfóbicas. Assim, compreende-se que o poder – e as relações provenientes dele – opera como uma positividade que produz discursos de verdade, não somente na lógica de opressão (RUIZ, 2014) e, a partir destes discursos, a produção de subjetividade que perpassa a realidade dos sujeitos, moldando-os de acordo com paradigmas instituídos pelas matizes normativas de opressões.

Ainda, para Patricia Hill Collins e S. Blige (2016, p. 13), a interseccionalidade

é uma forma de compreender e analisar a complexidade no mundo, nas pessoas e nas experiências humanas. Os eventos e as condições sociais, a vida política e a subjetividade pode raramente ser entendida como moldada por apenas um fator. Elas são moldadas

por vários fatores em formas mutualmente influenciáveis e diversas. Quando diz a respeito de desigualdade social, a vida das pessoas e a organização do poder em uma dada sociedade são melhor entendidas como sendo moldada não por um único eixo de divisão social, seja raça, ou gênero ou classe, mas por vários eixos que funcionam junto, influenciando uns aos outros. Interseccionalidade, como uma ferramenta analítica, propicia às pessoas melhor acesso à complexidade do mundo e delas mesmas.¹

As estruturas destas violências, especialmente preconceituosas e discriminatórias, e de natureza colonial dizem a respeito de fenômenos históricos e a um padrão de poder que naturaliza hierarquias na sociedade, como as hierarquias territoriais, raciais, culturais, epistêmicas (VERGUEIRO, 2015). Tendo em vista estas hierarquias, que operam sob ótica de inferiorização de minorias sociais, a classe dominadora somente é dominadora por existir uma classe que é dominada, em um jogo de oposição, através dos dispositivos e relações de poder que operam nas estruturas da sociedade, fortificadas no campo cultural e no senso comum. Assim, a classe dominante explicita processos que criam sujeitos “normais” e “adaptados”, mas, por outro lado, cria sujeitos categorizados como “anormais” e alocados na marginalidade e na abjeção (MISKOLCI, 2009), como é o caso das cisgeneridades enquanto classe dominante e das transgeneridades como classe dominada e marginalizada pelas relações de poder e processos colonizantes através de uma cisnormatividade vigente (GOULART, 2018).

As violências estruturais como o racismo, a cisheteronormatividade, o machismo, o sexismo e as opressões de classe, entre outros marcadores, produzem não só a marginalização destas populações, como também sofrimento. Conseqüentemente, coloca-se estes sujeitos em espaços de maior vulnerabilidade. Deter soberania por parte de colonizadores é, conforme Mbembe (2018, p. 80), “exercer controle sobre a mortalidade e definir a vida”, como implementação

.....
1 Tradução livre do autor.

e demonstração de poder, em que alguns podem ditar quem pode viver e quem pode morrer.

Tendo em vista a gestão desses corpos e dessas vivências pelo poder, bem como a marginalização da população de pessoas *trans*, travestis, pessoas negras, indígenas, entre outros marcadores, compreende-se que os sistemas, o funcionamento da sociedade e a máquina Estatal não foi pensada para atender às necessidades destas pessoas. Menos ainda as incluir, o que não permite que estas populações tenham o acesso adequado a seus direitos básicos e a uma vida com dignidade.

Os serviços de saúde mental, no atual momento político do país, estão em grave risco de deixarem de existir. Por mais que o sistema de saúde brasileiro não consiga dar conta como deveria das demandas das populações marginalizadas e em situação de vulnerabilidade, ainda é um dos maiores e mais complexos de sistemas de saúde pública do mundo, abrangendo desde os processos mais simples da Atenção Básica aos de maior complexidade. E isso de forma gratuita (através do recolhimento de impostos), de acesso universal e integral para toda a população. Entretanto, ainda não consegue alcançar determinadas populações, nem suas necessidades emergentes. Para pessoas *trans* e travestis, por exemplo, o sistema de saúde ainda não consegue pensar uma atenção voltada especificamente para as demandas destas populações, sem ser pela via da transfobia e da patologização do *ser trans/travesti*, quem dirá questionar a cisnormatividade vigente que ainda olha para esses corpos e os gerencia através de determinismos biológicos, aversão e chacota.

Não é à toa que o Brasil é o país que mais mata pessoas *trans* e travestis no mundo, segundo mapeamentos do Transgender Europe (TGEU, 2016); e não só: presenciamos hoje o genocídio da população negra, jovem e periférica. Estes são reflexos de uma nação que nasceu da escravização, da colonização e do extermínio de pessoas negras e indígenas, sob discursos racistas, imperialistas e cisheteropatriarcais.

Empoderamento enquanto ferramenta de cuidado de si

Foucault (2004), a partir de seus estudos acerca de práticas coercitivas, como a psiquiátrica e a penitenciária, considerou que o “cuidado de si”, chamado também de “prática de si”, trata-se de uma prática ascética. Ou seja, de um exercício de si sobre si mesmo, em que o sujeito procura elaborar-se, transformar-se e atingir um determinado modo de ser/estar. Este trabalho de si sobre si mesmo poder ser entendido como um processo importante em que,

quando um povo colonizado procura se liberar do seu colonizador, essa é certamente uma prática de liberação, no sentido estrito. Mas é sabido, nesse caso aliás preciso, que essa prática de liberação não basta para definir as práticas de liberdade que serão em seguida necessárias para que esse povo, essa sociedade e esses indivíduos possam definir para eles mesmos formas aceitáveis e satisfatórias da sua existência ou da sociedade política. (FOUCAULT, 2004, p. 266).

Assim, o autor afirma que insiste nas práticas de liberdade mais do que nos processos de liberação. Pensa-se em como estes grupos exercerão sua liberdade, para que de fato sejam livres. Ainda que estas populações oprimidas busquem liberar-se das estruturas colonizadoras de grupos dominantes, é necessário que se estabeleçam coletivamente vias para que seja possível que estes sujeitos vivam e exerçam sua cidadania de acordo com suas especificidades e necessidades. E que este processo de práticas de liberdade aconteça de si para si mesmos.

Como parte deste cuidado de si, Akotirene (2019) afirma que o feminismo negro dialoga com avenidas identitárias, discutindo as vias capitalistas do racismo e do cisheteropatriarcado e que, portanto, “o letramento produzido neste campo discursivo precisa ser aprendido por lésbicas, gays, bissexuais e transexuais (LGBT), pessoas deficientes, indígenas, religiosos do Candomblé e trabalhadoras”. A compreensão desta ferramenta teórico-metodológica será importante para amparar

estes grupos intelectualmente, considerando as opressões já experienciadas e a serem vividas nestas avenidas identitárias. Este projeto, desencadeado pelo movimento feminista negro, tem como objetivo trabalhar o marcador social racial “para superar estereótipos de gênero, privilégios de classe e cisheteronormatividades articuladas em nível global”, segundo a autora. Aqui, o feminismo negro está interessado em socorrer as populações em situação de vulnerabilidade através dos sentidos; no caso, uma visão feminista em que não se socorre as vítimas do imperialismo e do colonialismo moderno atentando-se ao gênero, à cor da pele, à sexualidade, entre outros marcadores.

Em contrapartida à perspectiva eurocêntrica e branca do que é interseccionalidade, o feminismo negro preocupa-se com como o corpo relaciona-se com a alteridade, com a memória e com a ancestralidade do espírito, não por características anatômicas e fenotípicas dos sujeitos. A autora aponta que, ao priorizar somente o corpo, a produção de conhecimento colonial e eurocêntrica tende a ignorar os sentidos, diagnosticando tão logo “o problema ‘negro’, das ‘lésbicas’, de ‘gênero’, dos ‘latino-americanos’”, destinando ainda estas populações a um espaço designado ao “Outro”, de alguém que está no outro lado. Reforça-se a marginalização destes sujeitos, designando-os ao espaço de um Outro diferente e não-pertencente, o que produz ainda mais sofrimento e a necessidade de autonomia; de emancipar-se das estruturas colonizadoras estruturais.

Considerando estas informações, o conceito de empoderamento, por Joice Berth (2018), surge como uma ferramenta de resistência e de cuidado não apenas de si, mas também coletivo; como uma ferramenta de emancipação política das classes dominadas pelas classes dominantes. O empoderamento não visa inverter o polo de opressões, mas propiciar estratégias de enfrentamento destas em prol de uma equalização de direitos e de existências na sociedade. Esta ferramenta, portanto, não se dará pela via exclusivamente individual, mas também através de um processo de fortalecimento coletivo de autoafirmação, autovalorização e autoconhecimento e estratégias, segundo a autora.

Desta forma, estas ferramentas de enfrentamento de opressões objetivam não só propiciar essa emancipação de grupos dominantes e colonizadores, bem como o cuidado como uma prática da liberdade e de autoformação. A partir destas práticas de cuidado de si e de empoderamento, é viável que os grupos dominados e em situação de vulnerabilidade transformem a realidade e lutem por suas demandas; trata-se de um caminho para fortificar-se tanto como sujeitos quanto como coletivo, conscientes de si e de seu contexto sócio-político e cultural. Compreender as estruturas de opressões e os reflexos destas na vida das pessoas possibilita o enfrentamento à colonização, às opressões e demais formas de violências, inclusive o fortalecimento do próprio bem-estar subjetivo.

Referências

- AKOTIRENE, C. **Interseccionalidade**. São Paulo: Pólen Livros, 2019.
- BERTH, J. **O que é empoderamento?** Belo Horizonte: Letramento, 2018.
- COLLINS, P. H.; BLIGE, S. **Intersectionality**. Malden, MA: Polity. Press, 2016.
- FOUCAULT, M. A ética do cuidado de si como prática da liberdade. In: **Ética, Sexualidade, Política**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004, p. 264-287. Coleção Ditos & Escritos V.
- GOULART, V. P. **Psicologia e despatologização da população de pessoas trans e travestis**: repensando as práticas psi. 2018. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Psicologia) - Instituto de Psicologia, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2018.
- HIRATA, H. Gênero, classe e raça Interseccionalidade e consubstancialidade das relações sociais. **Tempo Social**, v. 26, n. 1, p. 61-73, 2014. Acesso em <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-20702014000100005&lng=en&nrm=iso>
- MBEMBE, A. **Necropolítica**: biopoder, soberania, estado de exceção, política de morte. São Paulo: N-1 Edições, 2018. 80 p.
- MISKOLCI, R. A Teoria Queer e a Sociologia: o desafio de uma analítica de normalização. **Sociologias** (Porto Alegre) n. 21, p. 150-182, 2009. Disponível em: <<https://dx.doi.org/10.1590/S1517-45222009000100008>>
- PELUCIO, L. Marcadores sociais da diferença nas experiências travestis de enfrentamento à aids. **Saúde e Sociedade**, v. 20, n. 1, p. 76-85, 2011. <https://dx.doi.org/10.1590/S0104-12902011000100010>
- RUIZ, C. M. M. B. Poder, violência e biopolítica: diálogos (in)devidos entre H. Arendt e M. Foucault. **Veritas** (Porto Alegre), v. 59, n. 1, p. 10-37, 2014. v. 59, n.1.
- TRANSGENDER EUROPE (TGEU). (2016). **Trans Murder Monitoring, 2016**. Recuperado de <https://transrespect.org/en/tdov-2016-tmm-update/>

Vergueiro, V. **Por inflexões decoloniais de corpos e identidades de gênero inconformes**: uma análise autoetnográfica da cisgeneridade como normatividade. 2015. Dissertação (Mestrado em Cultura e Sociedade) - Instituto de Humanidades, Artes e Ciência, Universidade Federal da Bahia, Salvador. 2015.



Utu Suru Baco Smica:

Estéticas decoloniais

Marcelo Felipe Bruniere

Leandro Almir Aragon

Katia Maheirie

Introdução

Nossa proposta para o presente texto é discutir a potência de descolonização dos corpos no trabalho do grupo de teatro *Utu Suru Baco Smica*. Em especial, a implicação da produção de musicalidades nas peças como elemento decisivo nesse processo. Para isso, retomemos a construção das práticas teatrais em nosso contexto.

No início só havia o ditirambo: cantos orgiásticos em homenagem a Dionísio (deus grego do vinho e da fertilidade), semelhante às Sáceas Babilônicas (quatro dias de contravenções morais irrigadas a vinho), onde se combinava música, dança, fantasias e sacrifício animal. A princípio, essas expressões religiosas e artísticas todas emanavam de um mesmo lugar sincrético, o coro: as pessoas que participavam da

cerimônia eram artistas e espectadores ao mesmo tempo, não havia divisão de quem apresentava ou assistia. Também não distinguiam as produções sonoras, ritualísticas e performáticas, ou seja, o coro reúne musicalidades e teatralidades em uma só experiência sinestésica. Assim, o teatro ocidentalizado origina-se do “canto do bode”: a palavra *tragédia* deriva de *tragos*, que em grego significa “bode”, os coreutas se fantasiavam de sátiros e gesticulavam movimentos ao nível do ridículo e do indecente.

Com o surgimento das primeiras cidades gregas democráticas, os ritos rurais a Dionísio são incluídos como programa oficial no calendário do governo ático, a popularidade do “canto do bode”, ou ditirambo, inspira os poetas líricos e então são criados os torneios de tragédias, onde os autores disputavam qual seria a melhor peça teatral. Aos poucos o coro inicial é colocado como um esquema a mais para a composição da peça, na tragédia ele passa a ser usado para causar identificação nos espectadores, principalmente quando se queria sublinhar a interpretação “correta” da encenação. Progressivamente, de Ésquilo a Eurípedes, o caráter dionisíaco do culto vai dando lugar à promoção de sentimentos de medo e tristeza no público, como uma forma de pedagogia estética do novo cidadão grego, o coro vai paulatinamente perdendo seu caráter musical e se concentrando mais em diálogos, até que se inventa o ator: a base dramática para a moralização socrática está montada (NIETZSCHE, 1988).

Dando saltos na história, depois dos gregos terem sido conquistados pelos macedônios, e esses pelos romanos, que depois se cristianizaram, chegamos à Idade Média, onde o estudo da tragédia grega é retomado para fins moralizantes. Em Portugal, durante o período das navegações e encobrimento de novas terras, uma comitiva de padres jesuítas se prepara às vésperas de uma aventura: catequizar os indígenas do Brasil e viabilizar a conquista do território, em nome do rei e de Jesus Cristo (EISENBERG, 2000). Talvez ainda não saibam, mas as técnicas teatrais vão ajudá-los deveras nessa “missão”.

O pensamento de Inácio de Loyola caracterizou-se como a principal referência da empreitada jesuítica na “ilha de Vera Cruz”, na verdade, ele foi o fundador da Companhia de Jesus. Suas práticas espirituais (LOYOLA, 1994) podem ser interpretadas como uma resposta católica à modernização do mundo. Sua proposta, semelhante à dos protestantes, era estreitar as relações entre o crente e a suprema divindade dos cristãos – Jeová. Porém, a diferença foi criar um modelo de espiritualização que se sustentasse sem quebrar os vínculos institucionais com papado (EISENBERG, 2000). Em terras tupiniquins, os jesuítas foram representantes do que podemos chamar de poder pastoral.

Segundo Foucault (2008), os sujeito modernos serão inventado no campo do pensamento a partir de mecanismos de regulação dos corpos. Essa forma de poder atualiza-se na intimidade das pessoas, a partir das noções que cada um assume sobre si diante da sociedade, ou seja, um conjunto de técnicas que não incide apenas sobre uma população específica, mas de cada pessoa componente (Ibid.). Tal como a prática da Confissão, a tecnologia do poder pastoral não pode ser exercida sem um tipo de consentimento, sem que os sujeitos declarem, em nome próprio, a autenticidade da sujeição: sim, reconheço que sou pecador – ou louco (FOUCAULT, 1993). Portanto, não se trata do uso exclusivo do constrangimento físico sobre os corpos, mas de um processo que se realiza, necessariamente, por uma performance dos conquistados, ou seja, uma condução das condutas (FOUCAULT, 2008). Nesse quadro, a individualização das pessoas é uma etapa essencial para o exercício do poder pastoral.

No caso das missões jesuíticas, as investidas se deram no sentido de tentar extrair confissões de pecados e arrependimentos, para conseguirem realizar o processo de catequização. O problema inicial deles era: os indígenas não viam a si mesmos como pecadores ou escandalosos, essas noções precisavam ser, antes, incutidas, para poderem ser confessadas. Assim, os padres aprenderam a língua tupi e traduziram suas missas, tal como alguns trechos da bíblia (ANCHIETA,

1933). Mas, isso não foi o suficiente. Com a mesma facilidade que os Tupinambás aderiram ao vocabulário em latim e participaram de batizados, desapegaram da língua estrangeira e abandonaram o hábito das procissões. Isso colocou um novo desafio aos jesuítas: tinham que atingir a sensibilidade dos “candidatos”. Então, aprofundaram o estudo sobre as mitologias indígenas e passaram a aplicar em peças teatrais. Identificando a personagens específicos da narrativa cosmogônica dos tupinambás, Anchieta, Manoel da Nóbrega, e outros pioneiros da evangelização em Pindorama, relacionavam o demônio, as trevas e o mal, às suas práticas culturais, como antropofagia, incesto e a nudez (CORDEIRO, 2017). Assim, o teatro é inaugurado no território brasileiro como um dispositivo de controle social por meio da produção de sentimentos como o medo, o pavor, a insegurança e a tristeza, tal como os parâmetros descritos por Aristóteles (1993) sobre as tragédias.

A prática de correspondências postais entre os missionários espalhados pelo mundo era frequente. Essas cartas circulavam entre diferentes colônias, mas também entre pessoas do alto escalão das monarquias, entre eles juristas, legisladores e filósofos de outras ordens cristãs (EISENBERG, 2000). No séc. XVIII, depois de realizarem verdadeiros laboratórios sobre a servidão humana nas terras colonizadas - com direito a inquisição e tudo, os cristãos realizaram os grandes movimentos da pavimentação do sujeito racional e universal: a criação dos campos da ciência, moral, estética e filosofia, como autônomas em relação às forças absolutistas da política. Cada uma a seu tempo, claro (NIETZSCHE, 1988). Não é por um acaso que o século em questão também será considerado aquele de maior proliferação de prisões e manicômios, espaços de uma segregação social baseada nos critérios do tal sujeito universal. Assim, o modelo de racionalidade moderna é criado como uma matriz de normatividade das ações, com atributos universalmente identificáveis, passíveis de hierarquização (MALDONADO-TORRES, 2008).

A colonialidade é um processo histórico que se refere a um padrão de poder que atualiza hierarquias raciais, culturais, sexuais

e epistêmicas, reproduzindo relações de dominação e a continuidade do colonialismo em determinados territórios (RESTREPO; ROJAS, 2010). Nesse quadro, a estética da colonialidade é uma atualização da modernidade/colonialidade que incide especialmente sobre as formas de sentir e perceber, ocorrendo na intersecção de diferentes formas de classificação, como sexualidade, gênero, raça, classe, ideais de beleza e padrões de eficiência corporal. As lógicas do sensível que permeiam a colonialidade constroem as performances da normalidade, maneiras de agir socialmente que delimitam o que é considerado “adequado” ou “estranho” em determinado contexto (GOMÊZ; MIGNOLO, 2012).

A implementação da matriz moderna de normatividade a nível mundial produziu efeitos com quais lidamos até os dias de hoje. No entanto, durante os anos 80 do séc. XX, o movimento sanitarista explode no Brasil, encabeçado por trabalhadores da área de saúde e movimentos sociais inspirados na reforma psiquiátrica italiana. Nessa época, vivíamos um momento de democratização no nosso país, na esteira desses acontecimentos implementamos a constituição brasileira, ainda em vigor. Também é nesse contexto que começam a ser criados os Centros de Atenção Psicossocial (CAPS), em contraposição os modelos manicomiais de hospitalização e a patologização das diferenças sociais. Em 1986 foi inaugurado o primeiro Centro de Atenção Psicossocial, em São Paulo (BRASIL, 2005). Já no ano de 1989, o deputado Paulo Delgado (PT/MG) dá entrada no Congresso Nacional o Projeto de Lei, que propõe a regulamentação dos direitos da pessoa com transtornos mentais e a extinção progressiva dos manicômios no país (Ibid.).

O CAPS passa a ser uma organização cada vez mais frequente na rede pública de saúde e são destinados a acolher os pacientes diagnosticados com transtornos mentais. Têm como uma das suas funções sociais estimular integração a um ambiente social e cultural concreto, o território da cidade onde circulam e produzem relações sociais e/ou afetivas (BRASIL, 2005). Assim, os CAPS constituem

espaços com potência de despatologização dos corpos e desconstrução dos estigmas sociais.

Se Freud explica, só Baco Smica!

Como foi apresentado no começo do texto, a ideia para esse trabalho é tentar pensar a potência de descolonização dos corpos no trabalho do grupo referido. Para avançarmos nessa questão, temos de fazer constar que os CAPS podem oferecer diferentes tipos de atividades terapêuticas. As oficinas terapêuticas são uma das principais formas de tratamento oferecido nos CAPS e se encaixam na modalidade “atendimento em grupo”. Essas oficinas são realizadas em grupo com a presença e orientação de um ou mais profissionais, monitores ou estagiários. Nelas tentam ser realizadas propostas das mais diversas, que podem ser definidas através do interesse dos usuários, das possibilidades dos técnicos do serviço e das necessidades apresentadas. (Ibid.).

Utu Suru Baco Smica é o nome do nosso grupo de teatro, cinema, terapia e música, que nasceu em janeiro de 1997 no CAPS II – Ponta do Coral. Já passaram pelo grupo usuários do CAPS diagnosticados como esquizofrênicos, esquizoafetivos, bipolares, *borderlines*, depressivos etc., e muitos estagiários do Curso de Psicologia da Universidade Federal de Santa Catarina, alunos voluntários de diferentes cursos da UFSC (Psicologia, Medicina, Serviço Social, Artes Cênicas, Enfermagem), estudantes de outras universidades e, também, familiares de usuários, além de curiosos de várias procedências.

De 1997 aos dias de hoje, o grupo criou coletivamente mais de 10 peças, uma performance, um filme e um documentário. Este último foi realizado sob os auspícios do PROExt Cultura 2007. Já nos apresentamos inúmeras vezes em eventos na UFSC e em outros locais (como o Teatro da UBRO e o Anhembi/SP). Certamente nossas peças e filmes possibilitaram a muitos dos que os assistiram (re)pensar a questão da loucura e da exclusão social do (suposto) doente mental.

As estéticas decoloniais procedem como reconhecimento e exposição das existências impossíveis, mistificadas ou dissimuladas pela estética moderna, configurando-se por um processo antropofágico de desobediência ao que é dado na colonialidade, uma insolência dos “maus selvagens” (GOMÈZ; MIGNOLO, 2012). Segundo Milton Santos (2006), todo espaço humano é constituído por ações, ou seja, não existe em si mesmo, não é metafísico nem preexiste de alguma maneira. Por seu turno, todas as ações são acompanhadas por relações entre lógicas do pensamento e lógicas do sensível, que podem corresponder, ou não, a matriz normativa da modernidade. No caso de atualizarem algum segmento dessa matriz, as ações podem estar ressoando, dissonando ou escapando às lógicas da colonialidade. Se a estética da colonialidade é individualizante e universal, as estéticas decoloniais são produzidas a partir de relações comunitárias e geopoliticamente localizadas. Assim, dependendo de como forem desempenhadas, as oficinas terapêuticas podem se configurar como um movimento de descolonização dos corpos. Nesse sentido, abordar a prática do coro no teatro é uma maneira de coletivizarmos ainda mais os processos artísticos no grupo.

Em 2015, partindo de um desejo de retomar o sentido original do coro para produzir um espaço de criação e educação musical coletivos através da improvisação, propusemos um processo de experimentação musical no grupo. Interessava-nos investigar certas potências da música que, aquém e além da prática comum (ou seja, da música mais tradicional), pareciam relacionar-se com o som, o ruído e o silêncio em estado bruto. Em primeiro lugar, a potência da música como ritual, a repetição modal como um movimento que expande-se sobre um espaço aberto, ocupando-o e assimilando-o. Dito de outro modo, interessava a potência de agregar sobre essa repetição ritual as linguagens e experiências musicais de todos os participantes – os que se reconheciam enquanto músicos e os que não se reconheciam enquanto músicos, os instrumentistas experientes e as pessoas que nunca haviam se disposto a tocar um instrumento ou produzir um som e chamá-lo de música.

Paralelamente, interessava uma segunda potência que diz respeito à música que não se funda sobre a distinção abstrata entre o som e o ruído – potência que, à época, vislumbrávamos na música de vanguarda do século XX. O que interessava nesse caso era romper com qualquer valoração sublime sobre a materialidade sonora que pudesse designar uma emissão como ruído – ou seja, como não música e, conseqüentemente, o emissor como ser não musical.

Para realizarmos esse trabalho de musicalização, precisamos ter em nota alguns fundamentos. Por exemplo, baseados em noções spinozistas (SPINOZA, 2007), nos relacionamos com os participantes do teatro partindo da ideia de que somos potências de ação que aumentam ou diminuem nos encontros com outros corpos. Dessa forma, desconsideramos aquelas práticas artísticas que se propõe a revelar, decifrar, lapidar ou acessar algum núcleo essencial dos sujeitos. Investimos nas relações terapêuticas a partir de projetos construídos coletivamente, ou seja, intervimos mais no sentido da construção de territórios de vida, do que de uma suposta cura – e afinal, o que seria curado? O aumento da potência de ação das pessoas, quando em detrimento das limitações impostas pela matriz de normatividade ocidentalizada, concretiza-se por meio da descolonização dos corpos.

Mais fácil, entretanto, propor do que fazer. Partimos de uma metodologia inspirada nos trabalhos pedagógicos de Hans-Joachim Koellreutter, Teca de Brito Alencar e Carlos Kater, supondo que seria possível organizar algo como uma oficina de música. Não era... Essas metodologias – apesar dos seus méritos – demandavam uma outra lógica do espaço e uma outra forma de atenção daquela em funcionamento nos encontros do Utu. O grupo era, como diz o Marquito, um caldeirão ontológico, um fervo de desejo e delírio coletivos, um espaço de atenção multifocal e também delirante, mas uma oficina demanda uma forma atenção muito mais pedagógica, muito mais parecida com uma sala de aula: um fala, os outros escutam. A dificuldade maior, entretanto, não se deixa ver somente pela impossibilidade de aplicar esses métodos – ou mesmo métodos semelhantes, como as práticas

de Murray Schafer. Ela estava na própria premissa e, lidando com ela, encontramos uma linha de experimentação mais interessante.

É que partíamos da suposição de que era preciso fornecer algo, ensinar algo, mostrar algo que desse à participação na música. Mas já havia música, todos os participantes – e todos os humanos – já participavam em alguma forma de música, isso é, já tinham experiências musicais, as mais variadas, já produziam sons, só era preciso afirmá-los enquanto música. Era preciso, ou seja, afirmar que os sons que as pessoas produziam, afinados ou desafinados, regulares ou irregulares, repetitivos ou errantes, eram, fora da distinção abstrata entre som e ruído, um som musical, um som que já participava da música sendo feita. Como dissemos: uma linha de experimentação muito mais interessante.

Paralelo aos exercícios de musicalização e jogos teatrais, os participantes do grupo de teatro mantiveram relações de acompanhamento terapêutico (AT) entre si. O AT pode ser entendido como uma clínica nômade, que se faz a partir de intervenções efetuadas diretamente nos territórios que os sujeitos constituem. A circulação dos atores pelos territórios, em um movimento de expansão da potência de agências, também serviu como processo de produção de materiais cênicos. As peças do Utu são criadas coletivamente, a partir dos elementos pertencentes a realidades dos usuários do CAPS, tendo o repertório material produzido nos ensaios e nos ATs como referência. Todo esse processo culmina em nossos ensaios “oficiais”, nossas apresentações. Nestes momentos que a dinâmica de construção dos roteiros e das falas cria uma consistência especialmente única, pois se trata de uma singularidade atualizada a partir de interpelações do ambiente. Nunca sabemos como as peças ocorrerão, nem mesmo se ocorrerão, estamos entregues aos acontecimentos.

Sobre isso, gostaríamos de destacar alguns pontos que desenvolveram-se no processo e que podem interessar a quem quiser realizar experimentos semelhantes. Em primeiro lugar, essa experimentação se envolve, inevitavelmente, com o nó fundamental de uma política da

música e de uma música política, isso é, a conversão de um princípio de composição do espaço sonoro em uma afirmação da capacidade de qualquer um (ARAGON, 2019). Explicamos: entendemos por política da música uma ruptura com as formas de organização do espaço sonoro que suspende os efeitos da distinção abstrata entre som e ruído, isso é, a política da música afirma que um som só pode ser contado como musical na medida em que qualquer som também possa. Para que essa política da música converta-se, entretanto, em um processo de emancipação – em qualquer sentido – é necessário que essa afirmação se converta em uma afirmação de uma capacidade comum. Ou seja, que não só todos os sons, mas que qualquer som *produzido por qualquer pessoa* seja considerado música – e, deste modo, qualquer pessoa seja considerada um ser musical. Na prática, isso significa que mais do que fazer com que as pessoas produzam sons, é preciso demonstrar em ato que esses sons fazem parte da música sendo executada.

O que nos leva ao segundo ponto: enquanto todas as pessoas participam de alguma forma de música, isso é, são seres musicais e, portanto, a diferença de natureza entre músicos e não-músicos é abolida, mantém-se uma diferença de grau entre músicos mais ou menos experientes. Em uma peça anterior ao período abordado, havia músicos produzindo música e não-músicos atuando no palco, na peça que desenvolveu-se a partir deste projeto, havia músicos mais ou menos experientes. Era preciso criar não uma música “refinada” que se oporia à música estranha e inadequada dos músicos menos experientes, nem uma ilusão de participação através de uma música “simplificada”, mas criar uma música segundo a qual qualquer som (e, assim, qualquer pessoa produzindo-os) seria considerada musical.

Trata-se, portanto, de uma relação reflexiva: ao mesmo tempo em que é preciso converter uma afirmação sobre o som em uma afirmação sobre as capacidades humanas, é indispensável à afirmação da capacidade de qualquer um a afirmação de que todos os sons são musicais. Dito de outro modo, para afirmar que todos os seres humanos são

seres musicais é preciso afirmar em ato – ou seja, musicalmente – que todos os sons são sons musicais. Cabe aos músicos mais experientes, nesse sentido, um trabalho de “acompanhamento”, como diz Rzewski (1969): a produção de um fundo sobre o qual os sons produzidos pelos músicos menos experientes é ouvido enquanto “solo”.

Por fim, consideramos que a afirmação da capacidade musical de qualquer pessoa é uma tática de enfrentamento às hierarquias que atravessam as práticas artísticas, ligadas a ociosidade das elites da nossa sociedade e que, como abordamos, tem sua história construída por processos de colonização dos corpos, a colonialidade. Assim, a emancipação dos ruídos sonoros e, conseqüentemente, do músico que o produz é uma prática libertária e enfrenta as tensões geradas pela matriz moderna de normatividade. Ao retomarmos o coro grego e compartilharmos as expressões e intensidades produzidas pela realidade dos participantes diagnosticados com alguma patologia mental, estamos colocando em circulação lógicas do sensível e do pensamento que ganham visibilidade nos palcos do eventos dos quais participamos. Nossa estranheza legítima é escancarada, construímos outras realidades possíveis, outras formas de distribuição das sensibilidades no espaço.

Referências:

ANCHIETA, J. **Cartas**: informações, fragmentos históricos e sermões do Padre Joseph de Anchieta (1554-1594). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1933.

ARAGON, L. A. **Política da música e experimentação política do som na livre improvisação musical**. 2019. Dissertação (Mestrado em Psicologia) - Programa de Pós-graduação em Psicologia, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2019.

ARISTÓTOLES. **Poética**. Trad. E. de SOUZA. 3. ed. São Paulo: Ars Poética, 1993.

BRASIL. Secretaria de Atenção à Saúde. Departamento de Ações Programáticas Estratégicas – DAPE. **Saúde mental no SUS: os centros de atenção psicossocial**. Brasília, DF: Ministério da Saúde, 2004.

BRASIL. Secretaria de Atenção à Saúde. DAPE. Coordenação Geral de Saúde Mental. **Reforma psiquiátrica e política de saúde mental no Brasil**. Documento apresentado à Conferência Regional de Reforma dos Serviços de Saúde Mental: 15 anos depois de Caracas. OPAS. Brasília, DF: Ministério da Saúde, nov. 2005.

CORDEIRO, T. **A grande aventura dos jesuítas no Brasil**. 1. ed. São Paulo: Planeta do Brasil, 2017.

EISENBERG, J. **As missões jesuíticas e o pensamento político moderno**: encontros culturais, aventuras teóricas. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2000.

FOUCAULT, M. Verdade e subjetividade. **Revista de Comunicação e linguagem**, v. 1, n. 19, p. 203-223, 1993.

FOUCAULT, M. **Segurança, território, população**: curso dado no Collège de France (1977-1978). São Paulo, SP: Martins Fontes, 2008.

GOMEZ, P. P.; MIGNOLO, W. D. **Estéticas y opción decolonial**. Bogotá: Universidad Distrital Francisco José de Caldas-ASAB, 2012.

LOYOLA, S. I. **Exercícios Espirituais**. São Paulo: Edições Loyola, 1994.

MALDONADO-TORRES, N. A topologia do Ser e a geopolítica do conhecimento. Modernidade, Império e Colonialidade. **Revista Crítica de Ciências Sociais**, 80, p. 71-114, 2008.

NIETZSCHE, F. W. **A origem da tragédia**. São Paulo: Moraes, 1988.

RESTREPO, E; ROJAS, A. **Inflexión decolonial: fuentes, conceptos y cuestionamientos**. Popayán, COL: Universidad del Cauca, 2010.

RZEWSKI, F. **Sound Pool**. 1969. Recuperado de http://intuitivemusic.dk/iima/fr_spl.pdf

SANTOS, M. **A natureza do espaço: técnica e tempo, razão e emoção**. 4. ed. São Paulo: Edusp, 2006.

SPINOZA, B. **Ética**. São Paulo: Autêntica, 2007.



Onde habita a poesia: **O Sarau do Binho desde a mirada decolonial¹**

Tatiana Minchoni

Marcelo Felipe Bruniere

Katia Maheirie

Agora é nós e depois de nós

É nós de novo

Todo poder ao povo!

Chega de senzala

Soy Aby Ayala

.....
1 As informações apresentadas são parte de uma pesquisa mais ampla cujo objetivo foi compreender a potência no Sarau do Binho no contexto em que ocorre, na qual foram realizadas entrevistas com roteiro norteador, participação observante e registros em diários de campo, a partir da inserção e composição no Coletivo Sarau do Binho. Esta pesquisa foi realizada com o apoio do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq).

Portador do mapa ancestral
Ramificado em nosso corpo
Periferia carente
Da África remanescente
Fogão de barro
Cultura ancestral da nossa gente
força centenária
Cultura Erê-ditária
(Luan Luando, 2017)

Segunda-feira na cidade de São Paulo. Os sopros do inverno não são frios o suficiente para nos manter em casa. É dia de encontro, de olho no olho e abraço de corpo inteiro: é dia de Sarau do Binho! Após muitos anos que o Sarau do Binho acontecia no bar, este foi fechado na gestão do prefeito Gilberto Kassab, provocando a itinerância do sarau, que logo encontra outros espaços para seguir resistindo. Este sarau foi criado pelo casal Suzi Soares e Robinson de Oliveira Padiãl (Binho) como um espaço para expressões artísticas em suas mais diversas linguagens, como a poesia, a dança, a música, o teatro, a produção audiovisual e, para além disso, é um lugar de encontros, de partilha da vida que se mantém a partir da composição com tantas outras pessoas.

A cena dos saraus nas periferias, existente há duas décadas, contraria o discurso amplamente veiculado de que “é preciso levar cultura para a periferia”. Criado e protagonizado pelas pessoas viventes nas periferias e destinado a esse público, o que conhecemos como sarau hoje é

bastante distinto de seu formato histórico original, que era elitizado e eurocentrado, restritos a figuras da alta sociedade (TENNINA, 2013).

O que salta aos olhos e encanta é justamente a apropriação dos povos das periferias da prática do sarau e a subversão da mesma, realizando saraus semanais ou mensalmente em bares, ruas e praças, transformando-os em espaços abertos para os povos se expressarem e acessarem democraticamente as artes produzidas tanto por pessoas viventes nas periferias como obras literárias consagradas. O público, formado majoritariamente por moradores da região de diversas faixas etárias, tem um papel ativo, tanto nas apresentações como na composição “ao vivo”, intervindo com gritos, aplausos e afins, já que “quem assiste também fala. Não há polarização, pois a riqueza do processo é justamente o dinamismo” (DINIZ, 2017, p. 157).

O Sarau do Binho, pioneiro nessa cena juntamente com o Sarau da Cooperifa², acontece tradicionalmente na segunda-feira há mais de 15 anos na região do distrito do Campo Limpo, situado na periferia sul da cidade. Essa área tem alta densidade populacional (16,542 hab./km²), há concentração de pessoas autodeclaradas negras (49,1%), a população vivente ganha em média até 3 salários mínimos (Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística - IBGE, 2010), além da urbanização da área ter acontecido sem planejamento prévio, o que resulta na precariedade intencional que demarca tais territórios no que tange à escassez de equipamentos públicos de saúde, cultura, educação, moradia, cenário recorrente nas periferias paulistanas.

As periferias se formadas em São Paulo, principalmente, quando a cidade se tornou o centro industrial do país, entre as décadas de 1940 e 80, o que provocou uma explosão demográfica sob o atrativo da “melhoria de vida”, da possibilidade de emprego. Isso gerou

.....
2 Para obter mais informações sobre o Sarau da Cooperifa (Cooperação Cultural da Periferia), indicamos a leitura da tese de Érica Peçanha do Nascimento (2011). Ainda, é possível obter informações nas páginas oficiais deste sarau: <https://www.facebook.com/Cooperifaoficial/> e www.cooperifa.com.br

sua reorganização territorial, tendo como elemento estruturante a segregação socioespacial com base no binômio centro-periferia que demarca, até os dias atuais, a distância entre as classes sociais: as mais ricas nos bairros centrais, áreas legalizadas e dotadas de infraestrutura para atender suas necessidades; e a maioria pobre da população expulsa do centro para as precárias e longínquas periferias, as quais também absorveram o fluxo migratório de diversos lugares do país, sobretudo da região Nordeste (CALDEIRA, 2000; ROLNIK, 2003).

Nesse processo foi fundamental a criação do transporte coletivo para o deslocamento da grande massa de trabalhadores/as das áreas periféricas. O sistema de transportes foi projetado por empresários, que o fizeram de forma a atender aos interesses imobiliários, criando grandes áreas vazias entre as ocupadas, configurando-se posteriormente como áreas de especulação (CALDEIRA, 2000).

A expressão da segregação socioespacial se transformou ao longo das décadas, de forma que o centro não se refere necessariamente à área central, geograficamente delimitada. O centro (ou o que é considerado “a cidade”) é, em realidade, uma apropriação espacial de determinada área por parte dos mais ricos (que possuem maior renda), para usufruto em seu cotidiano, os quais manipulam a produção do espaço urbano para otimizar seu tempo de deslocamento. Nestas áreas delimitadas há concentração de locais de trabalho, espaços de lazer, de acesso a serviços e equipamentos culturais destinados ao uso dos mais ricos, que circulam somente em tais áreas privilegiadas. Essa distribuição desigual do espaço produzido, no que tange a vantagens e desvantagens de cada área, é parte de um processo mais amplo de dominação por meio do espaço urbano, relacionado à manipulação do tempo gasto nos deslocamentos na cidade por habitantes (VILLAÇA, 2011).

Isso incide de forma drástica e violenta na vida das pessoas com menor renda, já que seus locais de emprego estão distribuídos por toda a metrópole, fazendo com que precisem se deslocar mais. O transporte coletivo, por sua vez, não é pensado a partir das necessidades de quem o utiliza, é caro (absorve parte significativa da renda mensal), escasso

e significativamente demorado (ÍÑIGUEZ-RUEDA; OLIVEIRA, 2017) – em média, uma moradora da periferia de São Paulo despende quase três horas com deslocamento por dia³.

Além do massacre cotidiano nos deslocamentos e no transporte coletivo, os territórios periféricos e as pessoas que ali vivem sofrem uma criminalização sistemática, na qual a pobreza é associada à periculosidade e à violência, resultando na intervenção do Estado em sua verve penal, com a presença militarizada e armada de forma desproporcional quando comparada à mesma intervenção em espaços centrais. Consequentemente, são esses mesmos territórios que vivenciam cotidianamente o genocídio da juventude negra, as chacinas, a atuação das milícias, isto é, todo o amplo espectro de violação de direitos destinado à parcela considerada descartável/exterminável da sociedade (CRUZ; MINCHONI; MATSUMOTO; ANDRADE, 2017).

Ainda, compreendemos que as fronteiras de diferenciações que organizam o espaço urbano atualizam o padrão de poder da colonialidade via segregação socioespacial. A colonialidade é um processo histórico referente à configuração de racionalidades que legitimam a subalternização de algumas populações em relação a outras, interseccionando categorias raciais, sexuais, étnicas, econômicas, de forma a possibilitar a hegemonia do capitalismo a nível global (RESTREPO; ROJAS, 2010). Atualizando a colonialidade na articulação entre modos de agir, sentir e pensar, a estética da colonialidade é um conjunto de lógicas do sensível, formas de percepção compartilhadas que se colocam ao sentir, pensar e agir, que estão diretamente imbricadas com processos de hierarquização entre diferentes existências (QUIJANO, 2010).

.....
3 Informação obtida dos resultados da pesquisa “Viver em São Paulo: Mobilidade Urbana na Cidade”, realizada pela Rede Nossa São Paulo e pelo Ibope Inteligência, com apoio do MobCidades, divulgada em setembro de 2018 no site: <https://mobilidadesampa.com.br/2018/09/rede-nossa-sao-paulo-lanca-12a-edicao-da-pesquisa-de-mobilidade-urbana/>. Acesso em 14 de fevereiro de 2019.

A estética da colonialidade, se considerarmos o contexto histórico e político de sua elaboração, nasce como uma estética da normatização, pois buscou enquadrar as formas de sentir por meio de uma noção universal de sujeito, o que acarretou alterações irreversíveis nas culturas colonizadas pelos cristãos. A estética da colonialidade regula e padroniza as pragmáticas locais, articulando-as a dimensões morais da sociedade (bonito-feio, desejável-repugnante etc). Isso implica considerar que ela produz determinadas maneiras de sentir relacionadas a configurações espaciais particulares.

Entendemos o território como um sistema de objetos-técnicos, ou seja, um conjunto de lugares formados por relações entre objetos e técnicas (SANTOS, 1994). Essa constituição do espaço é realizada por linhas de forças verticais e horizontais: as primeiras relacionadas ao que está instituído pela colonialidade, o patriarcado, a supremacia racial, o machismo e demais instâncias regulatórias; as segundas atualizam-se nas relações intersubjetivas, na construção de vizinhanças e circuito de afetos que movimentam os territórios. As linhas horizontais, ou, mais declaradamente, as relações sociais interiores aos territórios podem ressoar, dissonar ou escapar às linhas verticais. Escapar às linhas verticais significa estar fora das concentricidades de poder, como nomadizar no deserto. Porém, pode ser um deserto repleto de encontros, espaço liso produzido nas territorializações horizontais (SANTOS, 2006).

A restrição das condições materiais de existência imposta às pessoas viventes nas periferias pode ser vista como forma de controle desses sujeitos, na tentativa de limitação das possibilidades de escolha ao negarem direitos e elementos mínimos para viverem nos centros urbanos, bem como na sobreposição de formas de sentir, como se as pessoas viventes nas periferias não fossem capazes de produzir e consumir seus próprios objetos artísticos, o que ressoa com o padrão de poder da colonialidade.

Ao mesmo tempo, foram as pessoas desses territórios que encontraram no incômodo/inadaptação ao que está posto a mola propulsora para a organização dos saraus. Ou seja, as linhas horizontais

construídas nesses espaços escapam de algumas limitações, colocadas pelo processo vertical de urbanização, por meio da multiplicação de estéticas decoloniais. Assim, com a intenção de mudar a realidade da periferia criaram e seguem criando outras condições e possibilidades para sujeitos que ali vivem, reinventando e resistindo. Tal intencionalidade é evidente no discurso do Binho para o documentário **Linhas Periféricas**⁴: *“o espaço geográfico que a gente vive é importantíssimo, a gente fala dele, das coisas boas e das mazelas também que acontecem; a gente quer mesmo melhorar o lugar que a gente mora, eu não quero sair da periferia”*.

As estéticas decoloniais são conjuntos de lógicas do sensível que tencionam a colonialidade, desobedecendo o padrão de poder implicado na história de investidas coloniais nos territórios (GOMEZ; MIGNOLLO, 2012). Dialogando com o trabalho que Rancière (2009) opera, o conceito de estética se refere a relações entre maneiras de fazer e suas formas de expressão, assim como dos modos de pensabilidade que os acompanha, implicando em uma determinada visibilidade dessas ações.

Nesse sentido, o Sarau do Binho ao possibilitar a expressão humana de povos historicamente subalternizados, provoca transformações nos territórios a partir da articulação e mobilização comunitária. Isso adquire maior relevância, ao considerarmos que os espaços de fala sempre foram negados às pessoas viventes em territórios periféricos. E, por vezes, mesmo quando quebram as barreiras e escancaram as portas com suas vozes, a escuta lhes é negada, é considerada ruído. (RANCIÈRE, 2016; REYES, 2013).

Ora, se uma concepção colonial de estética pressupõe um sujeito universal, é buscando estéticas localizadas, como o Sarau do Binho, que podemos, minimamente, desconstruir a colonialidade. Para nós,

.....
4 **Linhas Periféricas** é um documentário realizado por Ana Carolina Grassi, Bruno Walter, Camilla Bordon, Dandara Monteiro, Gabriela Soeltl, Luiz Eduardo Pêcego, Luiz Marin, Márcia Garbin e Rui Fontes. Disponível em <https://vimeo.com/38670633>. Acesso em 23 de maio de 2016.

todo espaço é constituído por ações, ou seja, não existe a priori, como matéria bruta (SANTOS, 2006). Porém, não existem relações causais entre as ações e os espaços, são dimensões independentes e se definem pelas forças que constroem cada contexto. A partir da noção de local de enunciação da estética, compreendemos que as lógicas do sensível estão relacionadas à história de territórios específicos, às experiências dos corpos que compõem esses territórios, as formas de expressão que compartilham e às linhas de força que as constituem (MIGNOLO, 2003).

Além de um espaço para expressão, a necessária disponibilidade para a escuta no sarau é algo instigante. No Sarau do Binho qualquer pessoa pode expressar o que queira, cada uma tem o seu momento de ocupar o centro da atenção, de falar e ser ouvida. No espaço-tempo do Sarau somos todas participantes ativas, vivemos uma vida carnavalesca na acepção bakhtiniana, posto que há a inversão do ordenamento pautado nas desigualdades sociais hierárquicas, “é a vida deslocada de seu curso habitual” (BAKHTIN, 2013, p. 144), com vistas à eliminação da distância entre as pessoas e a proposição de outra forma de contato em que se combinam valores, ideias, visões de mundo. Isso vai na contramão do ordenamento hierárquico expresso concreta e sensivelmente no cotidiano da cidade, seja pela distribuição socioespacial, pela impossibilidade de acesso a determinados locais, pela limitação da circulação, pela determinação de quem pode falar e quem pode ser ouvida/o (RANCIÈRE, 2016).

As estéticas estão nas bases funcionais de toda organização social e correspondem a certos recortes do tempo e do espaço, do manifesto e do ruído. Mas, são igualmente fundamentais para as lógicas de ruptura com as mesmas funcionalidades, pois, sempre agimos a partir de estéticas. Segundo Rancière (2009), as técnicas específicas de uma sociedade vão se atualizar, ou se naturalizar, baseadas em certa partilha do sensível. Isso é dizer que a dimensão estética configura as possibilidades de ação em uma determinada cultura, assim como suas visibilidades – e invisibilidades – decorrentes. Portanto, trata-se

de como podemos expandir nossas possibilidades de agir, relevando tanto as tecnologias e saberes da multiplicidade cultural reprimida pela modernidade, quanto alguns aparatos epistemológicos impostos pelos processos da colonialidade.

Os saraus se configuram, então, como “espaços nos quais o mundo acontece na contramão dos atropelos cotidianos: lugares nos quais quem havia ouvido a vida inteira que não tinha voz conta agora com a escuta atenta de seus iguais” (BONFIM, 2017, p. 68). Isso propicia a autovalorização individual e coletiva, ao passo que a palavra falada/ouvida possibilita, inclusive, o reconhecimento de si na poesia do outro, pois muitas delas expressam uma realidade compartilhada pelas pessoas frequentadoras. Segundo o depoimento de Nicolý Soares na conversa literária “*A leitura e o espaço da escola*”⁵, na III Feira Literária da Zona Sul (FELIZS)⁶,

E se você me pergunta hoje o que é arte, eu vou pensar Luan, Serginho, Camila Brasil, Binho, Guinão Oliveira, Carolina Teixeira. Nossas referências elas mudam, porque a gente passa a enxergar no nosso bairro também artistas e a valorizar essa arte tanto quanto outra que foi feita em outra época e isso é muito louco porque a gente tava acostumado a consumir uma arte que às vezes não foi feita pra gente, pro nosso público e depois a gente tem a possibilidade, o acesso a consumir uma arte que tá falando sobre a gente. Isso é muito válido, isso empodera, isso dá autoestima. Porque

.....
5 O trechos de discurso de Nicolý Soares aqui utilizados foram retirados do registro audiovisual da conversa literária, o qual pode ser acessado em <https://www.youtube.com/watch?v=N32kUwAeL00&t=3659s>.

6 A FELIZS é produzida e executada anualmente pelo Coletivo Sarau do Binho com o objetivo de propiciar espaços de troca, aprendizagem e mobilização na zona sul da cidade, por meio da literatura e de outras expressões artísticas. A programação envolve oficinas, conversas literárias, saraus, shows, contação de histórias e intervenções artísticas diversas em diversos espaços/equipamentos do território. Mais informações podem ser obtidas nas páginas <http://www.felizs.com.br/> e <https://www.facebook.com/felizsfeiraliterariadazs/>.

quando você me diz que é possível, eu faço.

O depoimento de Nicolý é produzido desde o lugar de quem experimentou os encontros com o Sarau do Binho no espaço da escola. Seguindo o que ela traz na fala anterior, a possibilidade de referenciar suas noções sobre práticas artísticas a personagens que comungam da mesma realidade produz uma relação de empoderamento com o território que habita. Assim, as estéticas produzidas nesses saraus vêm desafiando as lógicas do sensível ligadas às estéticas da colonialidade, pois inventam territórios a partir do seu local de enunciação, criando de dentro, para dentro. Ou seja, as sensibilidades propiciadas pelos encontros nos saraus apresentam outros mundos possíveis, ou pelo menos, outras maneiras de sentir seu próprio mundo.

As poesias declamadas nos saraus, as palavras encarnadas por quem vive nas periferias trazem em seu bojo a cotidianidade partilhada no território. A produção literária das pessoas das periferias e a cena dos saraus, que se alimentam mutuamente, dão lugar à enunciação de uma realidade a partir de quem a vive, viabilizando a criação de discursos que subvertem a subalternização histórica das periferias como lugar da carência (TENNINA, 2013), possibilitando a apropriação e contação de suas próprias histórias. Ao mesmo tempo, propiciam a autorrepresentação a partir da criação literária, dos debates entre pares, de forma que o público/leitores não somente se vê/veem nessas expressões, como podem articular suas experiências e realidades (REYES, 2013). Com isso, fortalecem um “processo mais geral de reconhecimento de que a periferia seja também um lugar onde se produz e consome ‘cultura’” (NASCIMENTO, 2012, p. 24), subvertendo a crença de que, pelas condições econômicas precárias, são mais massificados, sem acesso aos bens culturais, às artes e/ou que não têm potencial para a produção artística.

O Coletivo Sarau do Binho, além do sarau mensal, realiza diversas ações no território periférico, em articulação com associações

e bibliotecas comunitárias, escolas públicas, espaços culturais independentes. Foi por meio dessas atividades realizadas com Sarau na Escola Estadual Francisco D’Amico, que Nicolý teve encontros com as artes produzidas no território:

Quando você vem com sarau dentro da escola que você traz poetas que têm um potencial enorme para ser nossos vizinhos, que eles estão falando a nossa língua, tão falando sobre uma história que a gente conhece, sobre uma realidade que é parecida com a nossa, tão falando do nosso bairro... essa arte que era de admiração, de uma coisa inalcançável, ela passa a ser representativa. E essa representatividade é muito importante porque a gente passa enxergar a arte como algo possível, porque quando você vê alguém que veio do seu lugar, alguém que fala sua língua fazendo uma coisa, você pensa, “po, mana, agora eu posso fazer isso também, né, se tem gente como eu fazendo”. A gente se empodera. A gente enxerga uma possibilidade nossa de fazer aquilo também, e isso é muito forte.

Sob essa perspectiva, o Sarau do Binho provoca aberturas para outras possibilidades, organiza para o futuro, possibilitando múltiplas transformações e abrindo potências na experiência com diferentes artes (VIGOTSKI, 1999). Isso resulta no reconhecimento entre pares, na reinvenção da imagem da periferia, na mobilização das pessoas do território, criando redes de solidariedade e fortalecimento comunitários (afetiva, econômica e politicamente). Tal como afirmam Eduardo Tomazine Teixeira e Timo Bartholl (2015), “as periferias urbanas são a negação dessa negação à vida, mantendo uma face humana em cidades cada vez mais desumanizadoras, criando ‘lugares vivos e vividos’, nos seus ‘territórios de resistência’” (p. 14).

Apesar das constantes investidas em controle e regulação dos corpos periféricos, as subversões e enfrentamentos das linhas verticais da colonialidade podem ser realizadas a partir da criação de estéticas que desobedeçam a produção de hierarquias sociais. Vimos como isso é realizado na movimentação dos saraus da periferia, como o Sarau

do Binho, nos quais participantes compartilham lógicas do sensível, comunitárias e localizadas. Comunitárias por que vinculadas a práticas de solidariedade e fortalecimento das redes afetivas. Localizadas, pois são criadas pelas pessoas das comunidades em questão, falando sobre a realidade que vivem, diretamente para outras/os habitantes. Nesse contexto, as performances poéticas são uma forma de construir um espaço comum, afirmando as diferenças e singularidades de seu local de enunciação, mas ao mesmo tempo reconhecendo a concretude e problemas da realidade compartilhada.

Evidencia-se, portanto, que, a partir de um processo coletivo, por meio de práticas artísticas, emergem experiências de resistência e questionamento da ordem vigente possibilitando um processo emancipatório nos saraus. Essas experiências atualizam-se na esteira da descolonização dos corpos envolvidos, quando outras formas de sentir, pensar e agir são produzidas no revés, ou escapando das lógicas do sensível ligadas à colonialidade. Nesse quadro, o território se apresenta como mais do que um espaço dado pelos projetos de urbanização e tensiona, justamente, os critérios e práticas que o constroem, haja vista o desenvolvimento da autonomia, o fortalecimento de redes comunitárias que articulam lutas políticas e o compartilhamento das sensibilidades como prática de liberdade.

Referências

BAKHTIN, M. **Problemas da poética do Dostoiévski**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013.

BONFIM, C. Merienda de negros: canto-contar(nos) outras histórias de uma negramérica. In: Diniz, A. G.; Pereira, D. A.; Alves, L. K. (Org.). **Poéticas e políticas da linguagem em vias de descolonização**. São Carlos, SP: Pedro & João Editores, 2017, p. 55-79.

CALDEIRA, T. P. **Cidade de muros: crime, segregação e cidadania em São Paulo**. São Paulo: Editora 34; Edusp, 2000.

IBGE. **Censo Demográfico 2010** - Características da população e dos domicílios: resultados do universo. Rio de Janeiro: IBGE, 2011. Recuperado de https://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/periodicos/93/cd_2010_caracteristicas_populacao_domicilios.pdf

CRUZ, A. et al. A ditadura que se perpetua: direitos humanos e a militarização da questão social. **Psicologia: Ciência e Profissão**, v. 37, n. spe, p. 239-252, 2017.

DINIZ, A. G. Profanando limites da cultura latino-americana: da guerra ao sarau. In: Diniz, A. G.; Pereira D. A.; Alves, L. K. (Org.). **Poéticas e políticas da linguagem em vias de descolonização**. São Carlos, SP: Pedro & João Editores, 2017, p. 155-179.

GOMÊZ, P. P.; MIGNOLO, W. **Estéticas decoloniales**. Bogotá: Universidad Distrital Francisco José de Caldas, 2012.

ÍÑIGUEZ-RUEDA, L.; OLIVEIRA, J. H. P. La movilidad de las mujeres en la zona sur de São Paulo (Brasil): Identificación de los problemas y soluciones desde su punto de vista. **Revista de Estudios Urbanos y Ciencias Sociales**, v. 7, n. 1, p. 9-29, 2017.

Luando, L. **Rélo – Uma Cultura Erê-ditária**. São Paulo: Selo Sarau do Binho, 2017.

MIGNOLO, W. **Histórias locais-projetos globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar**. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2003.

NASCIMENTO, E. P. **É tudo Nosso! Produção cultural na periferia paulistana**. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012.

QUIJANO, A. Colonialidade do poder e classificação social. In: Santos, B. S.; Meneses, M. P. (Org.). **Epistemologias do Sul**. São Paulo: Cortez, 2010, p. 84-130.

RANCIÈRE, J. **A partilha do sensível**. São Paulo: Editora 34, 2009.

RANCIÈRE, J. A estética como política. **Devires-Cinema e Humanidades**, v. 7, n. 2, p. 14-36, 2016.

RESTREPO, E.; ROJAS, A. **Inflexión decolonial**: fuentes, conceptos y cuestionamientos. Popayán, Colômbia: Universidad del Cauca, 2010.

REYES, A. **Vozes dos porões**: a literatura periférica/marginal do Brasil. Rio de Janeiro: Aeroplano, 2013.

ROLNIK, R. **A cidade e a lei**: legislação, política urbana e territórios na cidade de São Paulo. São Paulo: Studio Nobel; FAPESP, 2003.

SANTOS, M. **Técnica, espaço, tempo**. São Paulo: Hucitec, 1994.

SANTOS, M. **A natureza do espaço**: técnica e tempo, razão e emoção. São Paulo: Edusp, 2006.

TENNINA, L. Saraus das periferias de São Paulo: poesias entre tragos, silêncios e aplausos. **Estudos de Literatura Brasileira Contemporânea**, n. 42, p. 11-28, 2013.

VIGOTSKI, L. S. **Psicologia da Arte**. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

VILLAÇA, P. São Paulo: segregação urbana e desigualdade. **Estudos Avançados**, v. 25, n. 71, p. 37-58, 2011.

TEIXEIRA, E. T.; BARTHOLL, T. Apresentação. In: Zibechi, R. (Org.). **Territórios em resistência**: cartografia política das periferias urbanas latino-americanas. Rio de Janeiro: Consequência, 2015, p. 11-15.

IX

Mulher, mãe e cientista: Um relato de experiência do coletivo MãEstudantes/UFSC

Luana Karoline Gonsaga Mendonça

Às vésperas do dia das mães do ano de 2017, um grupo de estudantes se reuniu, junto com suas filhas e filhos – a partir do trabalho que já realizavam através do Movimento de Pais e Mães da UFSC – em frente à reitoria da Universidade Federal de Santa Catarina. Todas mulheres, mães com o sonho de se formar no ensino superior. Um ato pacífico, composto por mulheres e crianças que se mostrou bastante incômodo, surpreendendo o grupo com o desligamento da energia na parte inferior do prédio da reitoria, para que não usássemos as tomadas. No dia das mães, fundamos o Coletivo MãEstudantes/UFSC.

Inicialmente, o projeto principal do coletivo era a construção do contraturno escolar ocupando um prédio vazio na universidade, onde antes funcionava uma creche particular. O modelo de contraturno serviria para promover atividades para as crianças dentro de projetos de extensão nos horários em que não estão na escola e suas mães estão

em atividades acadêmicas. A princípio, a apreciação do projeto por parte da reitoria fez com que o coletivo avançasse a passos largos na elaboração do mesmo, no entanto, as disputas políticas pelo espaço ocioso colocou parte do corpo docente contrário à criação do contrato como política de permanência para estudantes em detrimento do uso do espaço por professores.

A pressão estudantil somada à de docentes favoráveis ao projeto fez com que no dia 02 de maio de 2018 fosse publicada a portaria 1004/18 instituindo um grupo de trabalho com o objetivo de elaborar a proposta de políticas para permanência das mães estudantes na UFSC.

Uma comissão nomeada pela portaria passou então a se reunir e discutir os principais problemas e dificuldades das alunas mães em permanecerem na universidade, uma vez que a ausência de dados sobre a quantidade de estudantes com filhos tornou esse aspecto da vida acadêmica irrelevante para a criação das políticas de permanência já ofertadas pela instituição. A principal discussão foi guiada pela resistência em se construir uma política voltada especificamente para mulheres, ainda que o último relatório da ANDIFES, traçando o perfil do graduando, tenha apontado que

se faz necessário chamar a atenção para as diferenças entre os sexos masculino e feminino. Nota-se que o percentual de estudantes mulheres com filhos e solteiras é relativamente maior do que o de estudantes homens nas mesmas condições. Ao contrário, os percentuais de homens casados e com filhos ou em união estável são relativamente maiores que os das mulheres nessas condições. (CEPES, 2014, p. 74).

Ademais, a livre circulação de crianças pelo espaço universitário foi também muito questionada, tendo em vista que o relatório da ANDIFES aponta a fragilidade na oferta de suporte para as mães quando o assunto é onde e com quem deixar seus filhos enquanto estão em aula:

É possível notar que os percentuais de graduandos, que deixam seus filhos em outra instituição educacional pública (que não

a creche da própria Universidade), das regiões Centro-Oeste (11,17%) e Sul (11,84%) são relativamente maiores que os mesmos percentuais das demais regiões. Da mesma forma, as proporções de estudantes que deixam seus filhos em instituição educacional privada são relativamente maiores nas regiões Sul (13,24%) e Sudeste (11,92%). Outro dado interessante é que as proporções de estudantes que levam os filhos para a Universidade são relativamente maiores nas regiões Centro-Oeste (4,69%) e Norte (5,55%). (CEPES, 2014, p. 75).

Os principais pontos da política são: melhorias na infraestrutura da instituição com instalação de fraldários nos banheiros; espaço para crianças nos prédios principais como biblioteca universitária, coordenadoria de inclusão digital etc.; cadeiras próprias para bebês e crianças no restaurante universitário e sala de amamentação, e mudanças também no modelo de produção acadêmica, propiciando por exemplo extensão do prazo de conclusão de curso para estudantes com filhos; aceitação do atestado médico da criança para justificar ausências maternas; acesso à moradia estudantil; espaço de contraturno; formação para a comunidade universitária sobre direitos sexuais e reprodutivos e material informativo tratando de aspectos legais de proteção às mães estudantes.

Para além da construção da política de permanência, o coletivo possui a função de reunir e acolher as estudantes mães e com isso, tem observado um crescente número de trabalhos acadêmicos voltados a tratar das condições das mães estudantes no contexto universitário, algo que é profundamente enriquecedor pois demonstra o caráter político na produção de um pensamento crítico modificador da realidade das inúmeras mulheres que não querem ter de escolher entre ser mãe ou cientista, e sim ambas as coisas.

Referência

CEPES Centro de Estudos, Pesquisas e Projetos Econômico-sociais (2014). **IV PESQUISA DO PERFIL SÓCIOECONÔMICO E CULTURAL DOS ESTUDANTES DE GRADUAÇÃO DAS INSTITUIÇÕES FEDERAIS DE ENSINO SUPERIOR BRASILEIRAS**. Recuperado de <http://www.andifes.org.br/wp-content/uploads/2017/11/Pesquisa-de-Perfil-dos-Graduando-das-IES-FES_2014.pdf>. Acesso em: 23 de Março de 2019.



Qual é o meu (e o teu) feminismo?

Naiara Malavolta¹

Em todos os diálogos dos quais participo sou provocada a falar sobre qual minha linha de feminismo, ou sobre o porquê de ser feminista. Eu poderia longamente sobre isso, pautada pelo que foi chamado – ainda que o termo me desagrade – de ondas do feminismo², mas eu prefiro falar sobre a dor que faz com que nos tornemos feministas e sobre o sentimento de pertencimento que nasce quando nos descobrimos cercadas pelo movimento mais homogêneo e planificado no mundo que é o machismo!

Fundado não em um conjunto complexo de teorias ou linhas de pensamento, mas em um conjunto de micro e macro práticas diárias que consolidam cultura, o machismo unifica de forma surpreendentemente eficiente os homens do oriente e do ocidente, os jovens e

.....
1 SAUPE, Ana Naiara Malavolta – Militante Lésbica Feminista da Marcha Mundial das Mulheres.

2 PINTO, Céli Regina Jardim. Feminismo, História e Poder. **Rev. Sociol. Polít.** (Curitiba), v. 18, n. 36, p. 15-23.

velhos, os brancos e negros, os de direita e esquerda, os socialistas e capitalistas, no maior sistema de opressão jamais visto.

O termo “onda feminista” me desagrada mais porque faz parecer que de tempos em tempos nós, mulheres, no revoltamos de forma “coesa” contra o machismo e o patriarcado, construindo discursos e ações que varrem um pouco estas práticas diárias que nos subjagam, mas que, em seguida, voltamos à calma no aguardo da próxima “onda”, o que está longe da realidade diária de resistência das mulheres, quer nos entendamos ou não feministas.

Compreender o feminismo como um conjunto complexo de micro e macro práticas quotidianas não apenas sustenta meu pensamento feminista, como fornece todos os instrumentos que necessito para não enquadrar meu feminismo apenas em uma das correntes – tão arditamente chamadas de “ideologia de gênero”³ a fim de destruírem aquilo que construímos ao longo da história.

Dito isso e considerando que a pergunta continua: “qual é o meu feminismo?”, prefiro explicar quais feminismos não me pertencem:

1. Certamente não sou feminista LIBERAL⁴: aliás acho que o feminismo liberal é apenas liberalismo constituindo-se numa apropriação capitalista das teorias feministas. Considero o combate ao capitalismo tão importante quanto combater o patriarcado. Não consigo entender uma teoria (e práticas diárias) que aponta para saídas individuais dos problemas que vivemos conjuntamente, desconsiderando que muitas de nós sequer reconhecem o patriarcado para que possam dele se livrar – isso no momento histórico em que o feminismo liberal busca desconstituir o termo patriarcado nas academias. Não serve minha emancipação individual! Quero a liberdade para todas!

.....
3 FURLANI, J. **Ideologia de gênero?** Explicando as confusões teóricas presentes na cartilha. Florianópolis: FAED; UDESC. Laboratório de Estudos de Gênero e Família, 2016. Recuperado de https://drive.google.com/file/d/0Bxw_jT3HkWUOcEJxc2dLX-3VKcmM/view

4 <https://abibliotecafeminista.wordpress.com/vertentes/feminismo-liberal-e-libertario/>

2. Certamente não sou feminista RADICAL⁵: ainda que a radicalidade seja constante e pujante na minha práxis. Mas questionando o binarismo genético que determina os papéis de gênero atribuídos aos femininoS e masculinoS existentes e entendendo o termo mulher como um constructo social, como disse Simone de Beauvoir⁶, como poderia pautar minha prática pelo binarismo genético e desconsiderar as novas vivências de masculinidade e feminilidade que vêm sendo? Não, a negação da transexualidade como uma vivência real e verdadeira, que exclui mulheres trans de lutarem ao meu lado na medida em que, abandonando seus privilégios fálicos, se coloquem ao lado da luta pela equidade de gênero, definitivamente não faz parte do meu feminismo.

Da mesma forma vejo os homens como o reflexo da cultura que constrói suas práticas: nem inimigos a serem exterminados, nem aliados em potencial - a menos que estejam abandonando seus privilégios de macho na desconstrução do seu machismo, como eu abandono quotidianamente os meus privilégios de branca lutando pela desconstrução do racismo que habita em mim para poder destruí-lo na sociedade.

Poderia finalizar – pelo limite de tamanho imposto ao texto e já que escrevo para jogar luz sobre a busca pela ação feminista para quem me lê – me definindo como uma Lésbica⁷, Feminista Socialista⁸, Marxista⁸, Interseccional⁹ e Emancipacionista¹⁰, mas isso soaria como

.....
5 <https://abibliotecafeminista.wordpress.com/vertentes/feminismo-radical/>

6 BEAUVOIR, S.: **O segundo Sexo**, 1949.

7 Lésbica é usada aqui como condição, e não como pensamento feminista.

8 **Marxismo, Feminismo Radical e Sociologia**. Recuperado de <https://medium.com/qg-feminista/marxismo-feminismo-radical-e-sociologia-3a418657f25c>

9 CRENSHAW, K. Em encontro de especialistas em aspectos da discriminação racial relativos ao gênero. **Revista Estudos Feministas** (Florianópolis), v. 10, n. 1, p. 171-188, 2002.

10 ZDEBSKYI, Janaina de Fátima. **Feminismo Emancipacionista: uma perspectiva materialista histórica feminista**. 2016. Recuperado de http://www.encontro2016.sc.anpuh.org/resources/anais/43/1464574008_ARQUIVO_FEMINISMOEMANCIPACIONISTAUMAPERPECTIVAMATERIALISTAHISTORICAFEMINISTA.pdf

uma tentativa de enquadramento teórico numa prática que preciso rever diariamente nas minhas ações. Prefiro a abertura de (re)construir meu feminismo (re)aprendendo com o melhor de cada corrente, buscando a unidade tão necessária neste momento para destruímos a cultura que o patriarcado consolidou com tanta eficiência ao centrar seu reinado nas práticas diárias do machismo universal.

XI

Id. Percursos – as identidades da mulher negra lançada à observação do outro

Gabriela Souza da Rosa (Rita Rosa)

A bordaremos aqui o corpo de uma mulher negra latina americana brasileira e do sul a partir da montagem solo, performance: **Id.Percursos**, que foi apresentada na XXVII Edição da Regional Sul da ABRAPSO (Associação Brasileira de Psicologia Social). Colonialidades e Ódio às Diferenças: políticas, afetos e resistências no Brasil. Abordar as temáticas de gênero e raça nos dias de hoje é falar de uma urgência, é levantar pautas históricas que ainda permanecem, é falar do genocídio, do estupro, do racismo institucional, do racismo científico, da misoginia e do sexismo proferidos sobre o corpo das mulheres negras do país. Corpos estes que pariram e geraram uma nação. A performance trouxe para o evento o questionamento ante a morte instaurada sobre o corpo da mulher negra, no que tece e tange

a sociedade brasileira, da qual o solo galga sobre gestos em dança e voz sobre uma complexidade exposta diariamente, sobre a falta de humanização que tira a dignidade e coisifica essa figura negra e feminina, um trabalho que questiona o “afeto” e a “perversidade do racismo”. **Id.Percursos** se propõe a falar sobre a descolonização do corpo da mulher negra na sociedade. A autora Nilma Lino Gomes (2011) evidencia que esses processos se dão a partir dos saberes estéticos/corpóreos referentes à corporeidade, entendida como fator que determina o corpo negro em movimento a partir de potencialidades, representações e simbolismo, onde então que, “o corpo negro ainda vive situações que exigem a superação da visão exótica e erótica que sobre ele recai, oriunda da violência escravista alimentada pelo sexismo, pelo machismo e disseminada pelo racismo”. A peça visa trazer a reflexão do corpo negro “feminino” que se expõe, questionando a si e ao outro que lhe assiste, diante da questão: o que é ser uma mulher negra Latino Americana e Brasileira? A proposta em dança do solo **Id.Percursos** neste momento, está interseccionada ao que reflete Inaicyr Falcão dos Santos em seu livro **Corpo e Ancestralidade** – Uma Proposta Pluricultural de dança-arte-educação (2006), em que versa a partir do trecho do artigo do coreógrafo americano Rod Rogers, que evoca “Não me diga quem eu sou”, ao que Inaicyr cita referente ao autor: “a minha negritude é parte da minha identidade como ser humano, e minha expressão e desenvolvimento na dança é o resultado da minha experiência total como homem (SANTOS, 2006, p. 32). A autora traz na citação anterior, algo que entendo e complemento que, o corpo negro em cena ou na sociedade mesmo que diante de fazeres e saberes hegemônicos, é lançado sobre um olhar pré concebido em análise por aquilo que corpo não diz e expõe, por aquilo que o corpo carrega e é, a sua cor, ou seja, que o corpo negro pulsa algo que vem antes de sua voz, antes de sua arte exposta, que o corpo negro em cena pulsa a sua cor, é ela que possibilita a autorização de como e a partir daquele que lhe confere. Este pensamento se desdobra na performance solo **Id.Percursos**, que propõe e questiona, sobre a figura da mulher

negra na sociedade, da qual é vista como um corpo submisso e passivo diante da esfera social que a distância de sua própria existência, tirando-lhe a humanidade e a cidadania. A performance reflete sobre o histórico genocídio das mulheres negras no Brasil. Trago o que Nilma Lino Gomes se refere ao abordar a questão a nível da “Regulação - o corpo regulado é também o corpo estereotipado por um conjunto de representações que sustentam os ideais de beleza corporal tanto na arte quanto na cultura” (GOMES, 2011, p. 52). Gomes (2011) ainda complementa que “o processo de regulação do corpo e da corporeidade negra se deu (e ainda se dá) de maneira tensa e dialética com a luta pela emancipação social empreendida pelo negro como sujeito. Esta tem no corpo negro o seu principal ícone político e identitário”. Logo trago para este compilado de ideias algo que funda a montagem solo **Id.Percursos**, que em sua relevância discursa sobre o percurso da identidade em construção da mulher negra brasileira, que trata o corpo como um projeto emancipatório de si, **Id.Percursos** nutre a relação pela busca de afeto, identidade e legitimidade da figura da mulher negra repercutida em resistência através da história do País.

Referências:

GOMES, N. L. Movimento Negro, saberes e a tensão regulação-emancipação do corpo e da corporeidade negra. **Contemporânea – Revista de Sociologia** (UFSCar), v. 1, n. 2, p. 37-60, 2011.

SANTOS, I. F. dos. **Corpo e Ancestralidade:** uma proposta pluricultural de dança-arte-educação. 2. ed. São Paulo: Terceira Margem, 2006.

XII

Colonização genocida e resistência ameríndia no Centro Sul Brasileiro

João Maurício Assumpção Farias

A implicação e o lugar de fala do indigenista

Pensar sobre o tema proposto pela Roda de Conversa “Colonialidades e Ódio às Diferenças: políticas, afetos e resistências no Brasil” e a relação ao tema dos povos indígenas me levaria, inicialmente, explicitar de onde estaria falando. Assim, passo a situar um pouco como tais temas me afetam, provocam inquietação e implicação afetiva, acadêmica e política. Com relação à implicação, trago um pouco de minha trajetória: fiz o curso de Ciências Sociais na Universidade Federal do Rio Grande do Sul - UFRGS, tendo realizado disciplinas em Antropologia Social e saídas de campo em Etnografia Indígena, entre os anos de 2001 e 2006. Nesta oportunidade, ocorreram meus primeiros contatos com aldeias *Mbya*-Guarani da região de Viamão e Porto Alegre.

Posteriormente, entre 2008 e 2015, tive a oportunidade de trabalhar na Fundação Nacional do Índio - FUNAI como técnico e gestor. Período no qual acompanhei os povos existentes no sul do Brasil, no litoral do Paraná, Santa Catarina e em todo o Rio Grande do Sul, vivenciando uma profunda imersão no cotidiano das ações, do acompanhamento dos conflitos travados entre a sociedade nacional com os povos indígenas, de acompanhar situações dramáticas de ameaças contra famílias indígenas por parte de fazendeiros, indígenas acampados em faixas de domínio de estradas federais e estaduais, com anciãos e crianças, eventualmente, falecendo de doenças pulmonares graves.

As doenças pulmonares que atingem estes povos indígenas são consequência da gigantesca precariedade na qual residirem confinados nos acampamentos, em baixo de barracas de lona plástica pretas durante o inverno rigoroso em nosso Rio Grande e demais estados do sul do Brasil. No ano de 2015, deixei o cargo de confiança que havia recebido na FUNAI no governo da Presidenta Dilma Rousseff. Deixei a instituição, mas os povos indígenas permaneceram em mim, afetando e provocando minha existência.

Assim, meu lugar de fala não seria de um indígena, nem de um *juruaá* – não indígena –, mas de alguém que experimentou e experimenta processos de agenciamento e de subjetivação ao estar sendo *guaranizado*. Isto aconteceria como um tipo de devir índio, um devir guarani. Então, saí da instituição responsável por coordenar as políticas públicas para e com os povos indígenas e fui realizar mestrado em psicologia social no Programa de Pós-graduação em Psicologia Social (PPGPSI-UFRGS), entre 2016 e 2018, pesquisando uma Retomada¹ de área ancestral por famílias *Mbya-Guarani*, em Maquiné, litoral norte do Rio Grande do Sul.

.....
1 Maiores informações buscar a dissertação *Retomada Mbya-Guarani no Yvyrupá*: Produção de Subjetividade, Agenciamentos e Criação de Estratégias de Luta (FARIAS, 2018) que estará em breve na biblioteca do Instituto de Psicologia e Serviço Social da UFRGS. Apesar deste artigo não estar baseado nesta dissertação, algumas questões colocadas aqui foram tratadas com maior aprofundamento naquela oportunidade.

A guerra anti-indígena: genocídio e etnocídio aos modos de vida indígena

Vamos ao tema desta Roda de Conversa. Para pensarmos acerca deste, inicialmente, seria importante pensarmos no que se aconteceu no centro sul do país, pois, poderíamos falar de uma guerra de extermínio, de genocídio e etnocídio que ocorre desde as primeiras invasões dos conquistadores portugueses e espanhóis que aportaram por estas terras a partir do século XVI. Guerra esta que ainda, contemporaneamente, perdura nas sociedades nacionais e nos Estados formados a partir dos territórios conquistados contra os povos originários. Estima-se que haveria no território que seria transformado no Brasil, mais de 1.100 povos diferentes, com línguas e com sociocosmologias distintas. Naquele período, no Cone Sul da América, que ainda não se identificava dessa maneira, estima-se que havia mais de 1.500.000 pessoas Guarani na região que hoje engloba os países do Uruguai, Argentina, Paraguai e Brasil. Hoje, no Brasil, há aproximadamente 50 mil Guaranis.

É possível percebermos que a guerra contra os povos indígenas se manteve ao longo dos 519 anos. O que varia, em determinados períodos históricos, é a intensidade dos ataques e as armas de destruição, como apontam vários indígenas de diversos povos. Em alguns momentos foram caçados e mortos com armas de fogo, em outros contaminados deliberadamente com a distribuição de roupas com vírus de varíola ou gripe, como também, durante a Ditadura Civil Militar, entre os anos de 1964 de 1985, período no qual foram mortos mais de 8.000 indígenas, seja metralhados, com bombas sendo jogadas em algumas aldeias para terem facilitada a construção da estrada federal Transamazônica, ou mesmo por descaso do Estado e avanço de madeireiros, garimpeiros e mineradores sobre as terras indígenas².

.....
2 Para maiores informações ver *Relatório Figueiredo (Documentos Revelados, 2015)* e buscar o trabalho *Os Fuzis e as Flechas Histórias de Sangue e Resistência Indígena na Ditadura.* (VALENTE, 2017).

Como diz o indígena *Mbya*-Guarani, Cirilo Morinico, cacique da *tekoá Nhetaguá*, em Porto Alegre “agora buscam nos matar com as canetas” (FARIAS, 2018). Este indígena fez, recentemente, esta manifestação como referência às iniciativas de operadores do direito que fazem interpretações deslegitimadoras dos direitos territoriais originários, ratificados na Constituição de 1988, em seu artigo 231, como também a manifestações de legisladores que organizados nas bancadas de deputados federais anti-indígenas, a famosa bancada BBB (do boi, da bala e da bíblia), buscam mudar as legislações e a própria constituição para exterminar com seus direitos.

A colonização, durante o processo de formação do Estado brasileiro, intensificou-se nos estados do sul do Brasil, implantando-se gradativamente um modelo de domínio tecnológico sobre a natureza e a intensificação da produção agrícola, através do desmatamento acelerado, sendo possível percebermos isso diretamente sobre a Mata Atlântica, que em cinco séculos decresceu em aproximadamente 97% da sua extensão. Desmatou-se para a produção dos plantios de monoculturas e para a criação de gado. No Sul, a formação colonial e a guerra contra o modo de vida dos povos originários foi intensificando-se com a migração de portugueses, italianos, alemães e em levadas menores de poloneses, japoneses e ucranianos entre outras nacionalidades. O modo de produção de excedentes agropecuários para os mercados foi sendo implantado nos campos sulinos.

Com expropriação de territórios, com aldeias inteiras expulsas e milhares de indígenas assassinados, promoveu-se o genocídio direto, por um lado, e o etnocídio, por outro, pois, com a redução drástica das matas nativas para a implantação de uma economia agrária de mercado, reduziam-se rapidamente as condições para a produção e reprodução do modo de vida dos povos autóctones. Com o cercamento e titulação de áreas indígenas doadas, pelos governos estaduais e a União, para os colonos que chegavam para produzir novas culturas, a mobilidade intensa de povos Guarani, Kaingang e Xokleng foi também sendo inviabilizada. A circulação sazonal

pelos seus territórios para a coleta, a pesca e a caça de alimentos estava integrada às suas cosmologias. Suas divindades criadoras do mundo e da vida, assim como os demiurgos protetores de todos os seres estavam presentes em seus cotidianos.

O avanço do colonialismo agropastoril em conjunto com o avanço da industrialização acelerou a migração de pessoas do campo para as cidades, formando, assim, as regiões metropolitanas. Desta maneira, o capitalismo também intensificou seu modo de produção de subjetividade no campo e nas cidades. A produção intensiva, tanto no campo como nas indústrias, e a organização da sociedade de consumo instauram-se como modo de produção da vida. Assim, a produção de subjetividade capitalística³ (GUATTARI; ROLNIK, 1986) implanta-se como máquina de produção e reprodução social no capitalismo, também no caso sul brasileiro.

A situação do povo Guarani-*Kaiowa*, no centro sul do Brasil, é um exemplo disto, pois até a década de 1940 estavam vivendo em um território que se aproximava de um perímetro em torno a 1/4 do que foi delimitado como estado regional do Mato Grosso (ver informação no filme **Martírio**, 2017). Posteriormente, tiveram grande parte de suas terras expropriadas e utilizadas para a colonização, facilitada e promovida pelo governo do Presidente Getúlio Vargas. No início da década de 1970, na medida em que os produtores rurais, em sua maioria gaúchos, desmataram estados do sul e implantaram a cultura da soja, passaram a derrubar as matas do Mato Grosso, forçando a migração de indígenas *Kaiowa* para o outro lado da fronteira, para o Paraguai. Nas duas últimas décadas, os brasiguaios – brasileiros que foram residir naquele país – passaram

.....
3 Para Guattari, já na década de 1980, as sociedades socialistas do leste, como as capitalistas ocidentais e as sociedades do terceiro mundo em nada se diferenciavam no seu modo de produção capitalística de subjetividades. Tais sociedades funcionariam segundo uma mesma cartografia do desejo no campo social e numa mesma economia libidinal-política. Na década subsequente haveria a queda do muro de Berlim, porém não havendo descontinuidade na forma de produção de subjetividade, talvez apenas um aguçamento, uma intensificação neste modo de produção capitalístico de subjetivação.

a plantar intensivamente soja nas áreas paraguaias e forçaram um novo deslocamento de indígenas, agora de retorno para o Brasil. Este povo que estava presente nestes territórios invadidos, desde antes da formação dos Estados nacionais, agora é enxotado de um lado para outro, vivendo como refugiados em sua própria terra. Como falávamos em reuniões de técnicos/indigenistas que trabalhavam na FUNAI: a situação do povo *Kaiowa* poderia ser identificada como a Faixa de Gaza brasileira, em comparação à situação do povo palestino (originário daquela região, mas que é desterritorializado tanto de seu espaço físico/ecológico, como tenta-se desterritorializar da sua condição de existência étnica). Tendo contato com o trabalho Necropolítica de Achille Mbembe (2016), podemos constatar que tal comparação pode, apesar de inicialmente parecer estranha, na realidade não ser de fato tão absurda. Vejamos o que ele diz quando expõe sobre o necropoder:

Além disso, propus a noção de necropolítica e necropoder para explicar as várias maneiras pelas quais, em nosso mundo contemporâneo, armas de fogo são implantadas no interesse da destruição máxima de pessoas e da criação de “mundos de morte”, formas novas e únicas da existência social, nas quais vastas populações são submetidas a condições de vida que lhes conferem o *status* de “mortos-vivos. (MBEMBE, 2016, p. 146).

Ao analisarmos o conceito de necropoder, considerando o poder de estabelecer quem é descartável, quem pode morrer, mas para além disto, estabelecer uma política de morte em si, poderíamos perceber que estas políticas e práticas são historicamente implementadas pelo Estado nacional, com as dificuldades – sujeição ao jogo de forças internas e externas ao próprio Estado – ou mesmo com a pouca intencionalidade de garantir a devolução dos territórios indígenas expropriados pelos fazendeiros.

Nota-se que, mais recentemente, intensificou-se este caráter de políticas de morte, tendo em vista que, durante os 5 primeiros meses

do atual governo, está havendo uma tentativa rápida de desfazimento das políticas públicas indigenistas, através da edição da Medida Provisória MP-870, em 01 de janeiro de 2019. Tal ato governamental estabeleceu a transferência dos setores que tinham a incumbência de realizar estudos de identificação e demarcações de terras, como o que tratava sobre os impactos ambientais sobre as terras indígenas da FUNAI-MJ para o Ministério da Agricultura (encarregado de políticas para o agronegócio). Além de transferirem o que sobrou da FUNAI para o Ministério das Mulheres, da Família e dos Direitos Humanos, comandado por uma ministra evangélica, cujos conceitos de família e de direitos humanos são por demais distintos ao que compreendem os povos indígenas no Brasil. Ainda, em determinada oportunidade, o presidente afirmou que em seu governo não haverá a demarcação de um centímetro de terras indígenas e que pretende rever várias demarcações outrora realizadas. Há, nestas sinalizações e ações concretas, forças necropolíticas que apontam aceleração de práticas genocidas e de extermínio.

De outra parte, seria possível percebermos que os agronegociantes, pertencentes a um setor da economia brasileira que se apresenta publicitariamente como um setor que é TEC, É POP E É TUDO, dizendo-se altamente produtivo, tecnologicamente e cientificamente avançado, além de estar em vários aspectos da vida, sendo popular e por conseguinte: seus posicionamentos deveriam ser inquestionáveis. Pois é este mesmo setor que tem milicianos contratados para ameaçarem, expulsarem, assassinar e, ainda, realizam a gerência do controle e confinamento das pessoas *Kaiowa* a viver em o que sobrou para ser seus campos de refugiados: as margens das estradas.

Apesar de os indígenas *Kaiowa* terem experimentado grande variedade de forças políticas de morte, não poderíamos considerá-los como mortos vivos como Mbembe (2016), em seu texto, caracteriza o povo palestino ao apresentar diversas situações por eles vivenciadas. Penso que esta consideração nem para eles seja possível, tendo em vista que, em ambos os casos, há ações significativas de resistência rea-

lizadas pelos povos. Os *Kaiowa*, por exemplo, têm efetuado na última década inúmeras retomadas de territórios. Mas, de fato, poderíamos pensar em uma aproximação entre os dois casos: o dos palestinos e o dos Guarani *Kaiowa*. Pois, este povo indígena foi usurpado, assassinado e expropriado de seu território, lhe sendo retiradas as matas (seu espaço sociocosmológico ancestral de existência), tendo passado a residir em faixas de domínio das estradas, em casas produzidas com sobras de madeiras e com barracas de lona preta, vivendo às margens das plantações de soja transgênicas e sendo, de tempos em tempos, pulverizados com os venenos-agrotóxicos utilizados nesta cultura mono. Ainda, suas águas certamente recebem muito destes venenos, pois não há mata para proteger as fontes de água. Onde os matos eram grossos e nomearam aquele estado, Mato Grosso, agora há um grande deserto verde contaminado.

Outra situação que podemos trazer é sobre a história do povo *Laklanô Xokleng*, do tronco linguístico Macro Gê (à semelhança dos povos *Kaingang* e *Kaiapô*) residente em Santa Catarina. Seu território e sua territorialidade expandiam-se da região onde hoje estão localizados os municípios de José Boiteux e Ibirama (onde está situada sua terra indígena, com 14 mil hectares) no Alto Vale do Rio Itajaiaçú, passando por Blumenau e estendendo-se até o litoral, onde hoje se localiza o município de Itajaí. Este povo também se deslocava até a região de São Francisco de Paula, no Rio Grande do Sul. Foram sendo exterminados e caçados. As famílias que restaram foram deslocadas para as montanhas ao fundo do Vale do Rio Itajaiaçú. Atualmente contam com população estimada de 2.800 pessoas. Há aproximadamente 80 anos, o então governo da província de Santa Catarina, financiou expedições de brugueiros para caçar os indígenas e, se os caçadores entregassem as duas orelhas de um indígena morto, receberiam em dobro seu pagamento (WHITMANN, 2007). Situações não menos dramáticas enfrentaram os povos *Kaingang*, *Guarani*, *Xetá* e *Charrua* – os dois últimos, quase extintos.

A colonização do pensamento e das práticas sociais dos não-indígenas da sociedade nacional envolvente foi estabelecendo comporta-

mentos segregadores que estão presentes com grande intensidade ainda nos dias de hoje. Práticas que se manifestam em expressões como: “há muita terra para pouco índio”; “são improdutivos, preguiçosos, não trabalham”; “são indolentes, só querem receber ajuda dos governos”; “nunca teve índio por aqui, devem ser do Paraguai”; entre outras.

Essa visão sobre os indígenas, povos originários, destas terras são propagadas por grandes empresas do agronegócio e indústrias da produção de celulose que afirmam gerar riqueza e empregos na produção agroflorestal e na indústria e, ainda, questionam: os índios produziram o quê? Assim, a ideologia do trabalho vai se implantando como ideia-força que geraria o progresso econômico e social, como possibilidade de ascensão social de trabalhadores desprovidos de meios de produção. Enunciado ideológico que afirmaria que é o trabalho que dignifica o homem, do trabalho como condição para as transformações sociais, tanto para pensamentos políticos de esquerda como de direita, ideologia disseminada nas culturas formadas pelos colonizadores vindos da Europa. Tal ideologia acaba por produzir uma subjetivação que percebe os indígenas como avessos ao trabalho, sem disciplina para trabalhar e, assim, faz com que pessoas não-indígenas os veja como indolentes e preguiçosos. Tal subjetivação produz uma índole produtivista que, associada às inserções publicitárias com imagens e locuções que supervalorizam a produtividade do agronegócio e das indústrias, tendem a produzir subjetividades preconceituosas, anti-indígenas e que são disseminadas no senso comum. Assim, a concepção de que os indígenas representariam atraso ao desenvolvimento nacional, parece se fortalecer através destas iniciativas midiáticas.

Essa guerra da sociedade envolvente, da sociedade nacional pode ser considerada também uma guerra contra a diferença, guerra aos modos de vida diferentes ao modo hegemônico da sociedade estatal e da sociedade de mercado. Como se o sistema produtivista e hegemônico, resultado de um processo de subjetivação capitalístico, não pudesse admitir a existência de outros modos de vida. Isso poderia contaminar as máquinas de capturas do capitalismo.

Criação de resistências e lutas por continuar produzindo-se como indígenas

Temas como a criação de resistências destes povos e as suas estratégias de luta colocam-se como de grande importância na atualidade, sendo possível constatar que os povos indígenas localizados no centro sul brasileiro vêm experimentando realizar suas retomadas de áreas ancestrais, seja como forma de pressão para a garantia de que a União, através da FUNAI, possa realizar estudos e as demarcações de seus territórios, quer seja como forma de exercitarem desde a entrada na área, a própria efetuação de seu modo de vida.

Neste âmbito, podemos trazer a experiência de um grupo de famílias *Mbya*-Guarani, que retomaram uma área de mata nativa, na Mata Atlântica, localizada em Maquiné, litoral norte do Rio Grande do Sul. Neste movimentar-se para retomar parte de seu território ancestral, os indígenas construíram articulação com vários *juruaís*: técnicos ambientalistas, antropólogos, geógrafos, professores federais e estaduais, operadores do direito, historiadores, arqueólogos, deputados estaduais, entre outros atores sociais. Estabeleceu-se, assim, uma rede não hierárquica e rizomática de apoiadores que possibilitou percebermos um tipo de composição de forças e de agenciamento coletivo capaz de garantir a permanência das famílias dos indígenas por mais de dois anos na área retomada. Nessa experiência, os indígenas, apesar de cobrarem das instituições estatais, tanto da União como do estado regional, que resolvam o tema da demarcação desta área como tradicional de seu povo, não ficaram aguardando para um futuro incerto e duvidoso que primeiro fosse estudada, demarcada e, posteriormente, homologada pela Presidência da República, como regula a legislação brasileira. Passaram, então, desde os primeiros instantes (janeiro de 2017), a vivenciar seu modo de vida – seu *tekó* –, em um espaço ancestral – sua *tekoá* – na efetuação de sua terra indígena, nomeada por eles como *Ka'agya Porã* – Grande Mata Sagrada.

Considerações finais

Apesar de ainda estar iniciando o contato com trabalhos e pesquisas de autores identificados com o que se denomina decoloniais, entendo que há possibilidade de diálogo com produções de autores da filosofia da diferença para dialogarmos com temas relacionados aos povos indígenas. Principalmente, se consideramos na perspectiva do que o sociólogo Pierre Bourdieu disse em uma entrevista quando lhe foi perguntado sobre sua relação com os clássicos da sociologia: utilizaria o que lhe serviria e o que não serviria deixaria de fora de suas pesquisas.

De outra parte, quero trazer aqui uma manifestação da indígena Daiara Tukano, quando participou do programa de televisão semanal no canal Observatório Indigenista, no aplicativo *You Tube*, em 18 de maio último, quando falamos sobre a aproximação com os decoloniais, disse Daiara:

Tem que falar de contracolonialismo tá, cansei de colonialidade, quem tem que decoloniza é o branco, quem tem que decoloniza é o colonizador, a gente que é indígena, a gente contracoloniza, a gente resiste, a gente cresce, a gente floresce, a gente se enraíza, a gente já é prova que essa colonialidade não presta pra porra nenhuma. (OBSERVATÓRIO INDIGENISTA, 2019).

A pesquisadora e mestre Tukano falou ainda sobre a 1ª Mostra de Arte Indígena, organizada 100 % por e com indígenas, realizada na Universidade Federal Fluminense, a Tekó Porá, organizada pelo curador indígena Denilson Baniwa. Nela, este artista expôs sua obra com uma bandeja, onde estava a cabeça de Mário de Andrade, numa experiência de “reantropofagia”. Disse, ainda, Daiara Tukano:

Quando a gente pensa em contracolonizar, quando a gente fala em quantos territórios retomar, a gente tem que retomar todos os territórios, os físicos, os materiais e os conceituais também. ... Esse viés das artes tá crescendo também entre os indígenas e

a gente vai estar ocupando cada vez mais os espaços sim e não tem a função de estar agradando ninguém. (OBSERVATÓRIO INDIGENISTA, 2019).

Referências

DOCUMENTOS REVELADOS. **Relatório Figueiredo**. 2015. Disponível em: <https://www.documentosrevelados.com.br/geral/relatorio-figueiredo-na-integral/>. Último acesso em: 17/07/2018.

FARIAS, J. M. **Retomada Mbya-Guarani no Yvyrupá**: Produção de subjetividade, agenciamentos e criação de estratégias de luta. Dissertação (Mestrado em Psicologia Social e Institucional) - Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre. 2018. No prelo.

GUATTARI, F; ROLNIK, S. **Micropolítica Cartografias do Desejo**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1986.

MARTÍRIO. Direção: V. CARELLI; E. ARAÚJO; T. ALMEIDA. Documentário (162 min.). Brasil. 2017. Disponível em: <https://vimeo.com/ondemand/martirio>

MBEMBE, A. Necropolítica. **Ae: Arte & Ensaios** (Rio de Janeiro), n. 32, p. 123-151, dez. 2016.

OBSERVATÓRIO INDIGENISTA. **Observatório Indigenista**: mundo observa Necropolítica Indigenista de Bolsonaro, 2019. Entrevista de O. Nunes, J. M. Farias, e C. Mariotto em 18 de maio com indígena e artista plástica Daiara Tucano, 2019. Recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=cNcYtNf2snE>

VALENTE, R. **Os fuzis e as flechas**: história de sangue e resistência indígena na ditadura. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.

WITMANN, L. T. **O vapor e o botoque**: imigrantes alemães e índios Xokleng no Vale do Itajaí/SC (1850 – 1926). Florianópolis: Letras Contemporâneas, 2007.



Pensar por entre os escombros

José Mário Davila Neves

Sob o golpe de sucessivos acontecimentos, assistimos o nosso mundo avançar em um processo de acelerada decomposição. Os valores e as conquistas civilizatórias, arduamente alcançados ao longo dos séculos XIX e XX, parecem perder sua consistência diante de um inimaginável recrudescimento do autoritarismo, da estupidez e da violência. E o que se vislumbra no horizonte parece ainda pior.

A percepção de que vivemos hoje uma “realidade brasileira” que seria inimaginável há 3 ou 4 anos precisa ser assumida em toda a sua gravidade e não pode deixar de produzir consequências. Ser consequente com essa perplexidade implica nos questionarmos quanto ao mundo no qual esses acontecimentos se fizeram possíveis, sendo essa perplexidade um signo do encontro com um mundo que se tornou desconhecido: um mundo radicalmente distante daquele que pensávamos habitar.

Estranhamento incontornável, a ser tomado como evidência de um desconhecimento que precisa ser encarado com humildade e coragem. Humildade para reconhecermos que a nossa ignorância é do tamanho do nosso assombro, o que implica reconhecer que **junto com o nosso mundo ruiu também o entendimento que tínhamos dele**. Coragem para nos aventurarmos a escutar outras vozes, a considerar novas perspectivas e a ousar singulares experimentações e interpretações.

Experimentações do pensamento que precisam enfrentar uma série de questões cruciais. Como chegamos ao Estado de Exceção e ao ponto de degradação do tecido social em que nos encontramos hoje? Como explicar o radical deslocamento de forças que constituiu o novo bloco das elites dominantes, que se colocou sob a hegemonia da sua fração mais atrasada e a serviço do que existe de mais retrógrado na sociedade brasileira? E, ainda, como interpretar a opção radical desta elite por políticas de viés claramente totalitário e pelo abandono da democracia?

Para o enfrentamento dessas questões, nossa análise precisa tomar como referência analítica a década de 70, que foi o grande ponto de inflexão a partir do qual o mundo deslanchou em transição para uma nova era, que se caracterizou pela migração do centro de gravidade da economia capitalista da indústria para o sistema financeiro. Entender as causas, a natureza e as consequências dessa inflexão do “capitalismo da produção para o capitalismo da especulação” é a chave que permite compreender grande parte do que se passa hoje¹ – que se apresenta nebuloso e, até, aberrante.

Em decorrência da competição, as empresas desenvolveram uma acirrada corrida tecnológica, visando o aumento de produtividade e a redução de custos: o que acabou expulsando o trabalho do processo produtivo em larga escala. Vimos, nas últimas décadas, plantas indus-

.....
1 Cabe assinalar que essa perspectiva de análise, parte de uma linha de pensamento que se expressa através de alguns pensadores, entre os quais cabe citar o filósofo alemão Robert Kurz e os filósofos e professores brasileiros Paulo Eduardo Arantes (USP) e Marildo Menegat (UFRJ).

triais serem substituídas por plantas automatizadas, com o aumento exponencial da produção e o radical enxugamento dos postos de trabalho.

Esse cenário tende a se agravar muito no próximo período. As análises indicam que a indústria 4.0 e a automação dos serviços vão acabar com grande parte dos postos de trabalho nas próximas duas décadas:

estudo apresentado em 2017 pela consultoria McKinsey & Company diz que cerca de 800 milhões de profissionais poderão perder seus empregos até 2030 [em decorrência da automatização da indústria e dos serviços]. O relatório analisou 800 profissões em 46 países e constatou que até um terço dos trabalhos atuais poderá ser automatizado daqui a 12 anos. (EVANGELISTA, 2018, p. 6).

Do ponto de vista da dinâmica imediata da economia, a consequência desse processo de expulsão do trabalho do processo produtivo foi o “desequilíbrio na composição orgânica do capital” – ou seja, imensas massas de capital imobilizado incorporando cada vez menos trabalho produtivo e, com isso, não conseguindo mais sustentar as suas taxas de valorização. Com a radical redução da incorporação de trabalho vivo – mesmo com a superexploração decorrente da precarização e da intensificação do trabalho –, deixou de existir trabalho produtivo suficiente para extrair a mais-valia necessária para a valorização de tanto capital imobilizado (lembramos das imensas plantas industriais que custam bilhões de dólares sendo operadas por algumas centenas de trabalhadores).

Assim, o capitalismo chegou ao seu “limite lógico”! A necessidade imperiosa de valorização² – que é a lei fundamental do capitalismo

.....
2 Apesar de não podermos desenvolver, por ampliar muito o escopo deste ensaio, não podemos deixar de citar outra consequência, não menos drástica, da “compulsão obsessiva” do capital pela valorização, que é o risco da destruição da vida no planeta, em decorrência do problema ambiental: aquecimento global, a poluição de mares e mananciais de água doce, extinção de espécies e assim por diante.

– não tem mais como se realizar na economia real da produção. Sem poder alcançar suficiente valorização no campo da economia produtiva, as imensas massas de capital – acumuladas ao longo de décadas de dinâmicas de concentração de renda³ – se direcionaram para a especulação financeira, conforme observa Kurz (2019, p. 87): “desde o início do capitalismo de cassino, uma massa cada vez maior de capital monetário fordista não mais reinvestível em atividades reais desaguou na superestrutura financeira”.

No entanto, a especulação financeira gera uma valorização artificial, na medida em que os recursos aplicados no sistema financeiro não criam valor se não passarem pela produção. Por isso, temos cada vez mais frequentes “explosões” de “bolhas financeiras”, pois já existe uma imensa massa de capitais fictícios circulando no sistema financeiro internacional sem base na economia real, como analisa Kurz (2019, p. 87): “após o fim da expansão fordista, a relação inverteu-se: a reprodução real tornou-se o apêndice de uma gigantesca bolha de ‘capital fictício’”. A rapina dos fundos públicos, através da apropriação dos recursos estatais mediante o mecanismo da dívida pública, é o dispositivo que tem impedido o colapso do sistema financeiro especulativo – hoje, a espoliação dos recursos públicos é o “balão de oxigênio” que mantém precariamente esse sistema de valorização artificial no seu limiar de sobrevivência.

Do ponto de vista da realidade dos trabalhadores, a consequência do radical enxugamento dos postos de trabalho é cada vez mais dramática. No curto espaço de alguns anos teremos o acréscimo de centenas de milhões de pessoas sem possibilidade de inserção no mundo do trabalho e, portanto, sem capacidade de sustentar as suas existências – os “inúteis para o mundo”, de que fala Castel (1998, p. 593).

.....
3 Piketty (2014, p. 256), ao analisar a concentração da riqueza, observa que na Europa, em 2010, a parcela dos 10% mais ricos alcançava 60% da riqueza, e nos EUA ultrapassava os 70%, enquanto os 50% mais pobres detinham apenas 5%. Esta é a distribuição existente na Europa em 1910. Depois de um processo de desconcentração da riqueza que durou 30 anos – da Segunda Guerra até meado dos 70 –, a reversão dessa tendência significou essa brutal reconcentração.

A perspectiva para o futuro do trabalho é tétrica, mas é importante destacar que a situação presente do emprego no Brasil já apresenta um quadro extremamente grave. Segundo a pesquisa do IBGE (PNAD Contínua) divulgada recentemente (UOL Economia, 2019), tínhamos a seguinte situação no trimestre encerrado em fevereiro de 2019: 13,1 milhões de desempregados, 9,9 milhões de subutilizados (pessoas que trabalham menos de 40 horas e que gostariam de trabalhar mais) e 4,9 milhões de desalentados (pessoas que desistiram de procurar emprego), o que totaliza 27,9 milhões, ou seja, 24,6 % da força de trabalho do país! Cabe assinalar que nesses 27,9 milhões não estão contabilizados os 11,1 milhões de trabalhadores sem carteira e os 23,8 milhões de trabalhadores por conta própria, que também apresentam diferentes graus de precarização. Portanto, isso significa que já temos uma massa de desvalidos para os quais não existe presente e ainda menos futuro no mundo o trabalho.

O cenário que acabamos de descrever é a inversão do pacto fordista do pós-guerra. Este pacto, ao criar uma sociedade de pleno emprego, gerou uma sociedade de consumo de massas e, ao necessitar de um exército de trabalhadores saudáveis e educados para a indústria, gerou o investimento nas políticas públicas que constituíram o “estado de bem-estar”. O pleno emprego, que gerou uma sociedade de consumo de massas, e as políticas públicas, que constituíram o estado de bem-estar, foram as duas condições que viabilizaram a constituição de uma democracia de massas (mesmo com as profundas insuficiências que conhecemos).

Esse quadro evidencia o esgotamento dessas duas condições imprescindíveis para a democracia de massas na nossa sociedade, onde os meios de produção estão concentrados e as pessoas dependem da venda do seu trabalho para viabilizarem as suas existências. Por um lado, porque, sem poder incorporar a massa de trabalhadores ao emprego, em decorrência da extinção dos postos de trabalho, não há como manter uma sociedade de consumo de massas. E, por outro, porque os centros de poder econômico mudaram a sua disposição

em relação aos recursos públicos necessários para manter as políticas sociais, por duas razões. Primeiro porque, ao contrário do período do pacto fordista, hoje existe um enorme excedente de trabalhadores que são um “estorvo” para o sistema, de maneira que não há mais a necessidade de “consumir” recursos com políticas públicas (como educação e saúde) para essa massa de “inúteis para o mundo”. E, segundo, porque o sistema financeiro precisa submeter os fundos públicos a uma brutal espoliação – para que a “pirâmide” de capitais fictícios do sistema financeiro especulativo não entre em colapso definitivamente. Por isso, as políticas públicas estão sendo objeto de um radical desmonte e o que resta do Estado de bem-estar social está sendo desmantelado em todo o mundo – a Emenda Constitucional nº 95/2016, que limita por 20 anos os gastos públicos, é o exemplo brasileiro desse tipo de **política “austericida”**. O corte de recursos das políticas sociais, num cenário de precarização do trabalho e de aprofundamento do desemprego, significa uma radical agudização da tensão social e acirramento da barbárie já escrachada nas ruas das nossas cidades.

Vimos, assim, como **o nosso sistema social chegou ao seu ponto de colapso**. Do ponto de vista econômico, ele não consegue mais viabilizar a sua reprodução dentro das leis que o regem (necessidade imperativa de valorização do capital), sem recorrer a doses tóxicas dos “anabolizantes” artificiais da especulação financeira. Enquanto, do ponto de vista social, ele avança aceleradamente para um processo de degradação das relações sociais e aprofundamento da barbárie. Por isso dissemos que ele chegou ao seu **“limite lógico”**! Como observamos anteriormente, em nota de rodapé, não temos como desenvolver a análise da crise ambiental neste ensaio, mas não podemos deixar de voltar a referi-la pela sua enorme gravidade e como mais uma evidência do grau de irracionalidade intrínseco ao nosso sistema social. A título de uma pequena síntese, podemos lembrar Agamben (2012, em entrevista), que adverte: “creio que seja evidente para todos que a chamada ‘crise’ já dura décadas e nada mais é senão o modo nor-

mal como funciona o capitalismo em nosso tempo. E se trata de um funcionamento que nada tem de racional.”

A melhor referência histórica para observar um processo de colapso de uma sociedade – mesmo sendo uma sociedade totalmente diferente da nossa – encontramos no processo de desintegração do Império Romano, que não foi resultado de uma derrota para nenhum outro império, mas de uma **falência sistêmica**. Os bárbaros não venceram o Império Romano, mas entraram nas brechas do processo de desagregação do sistema. Dessa experiência histórica, mesmo que distante no tempo e mais ainda quanto à natureza dos seus processos, podemos apreender que um sistema social pode entrar em colapso quando não é mais capaz de se reproduzir dentro das leis que regulam as suas relações e, ao mesmo tempo, não consegue se superar, instituindo novas dinâmicas e relações.

A chegada do capitalismo tardio ao seu ponto de colapso tem como consequência o acelerado acirramento da barbárie no quadro de aprofundamento do “estado de exceção”, que, segundo Agamben (2004, p. 13), passa de uma “medida provisória e excepcional a uma técnica de governo”⁴. Nesse cenário, o “estado de exceção ou de emergência” – na perspectiva de uma “elite” econômica intelectualmente obtusa e sem nenhuma consideração pela humanidade dos que vivem do lado de fora dos muros do seu “condomínio” – não é uma opção política, mas uma “necessidade histórica”: como tentativa de viabilizar

.....
4 No seu estudo sobre o tema, Agamben (2004, p. 13) observa que “o totalitarismo moderno pode ser definido, nesse sentido, como a instauração, por meio do estado de exceção, de uma guerra civil legal que permite a eliminação física não só dos adversários políticos, mas também de categorias inteiras de cidadãos que, por qualquer razão, pareçam não integráveis ao sistema político. Desde então, a criação voluntária de um estado de emergência permanente (ainda que, eventualmente, não declarado no sentido técnico) tornou-se uma das práticas essenciais dos Estados contemporâneos, inclusive dos chamados democráticos. Diante do incessante avanço do que foi definido como ‘guerra civil mundial’, o estado de exceção tende cada vez mais a se apresentar como o paradigma de governo dominante na política contemporânea. Em outra passagem, Agamben (2004, p. 131) assevera que “o estado de exceção, hoje, atingiu exatamente seu máximo desdobramento planetário”.

a sobrevida a um sistema que ultrapassou o seu limiar de esgotamento. É do ponto de vista extremo de um sistema em fase de decomposição que a violência no Brasil – com os 62.517 mil homicídios registrados em 2016, segundo o Atlas da Violência IPEA/FBSP (2018, p. 4) – “funciona” como se fosse uma política “racional”: uma política de extermínio dos “inúteis para o mundo”.

Passamos, definitivamente, para uma nova fase histórica, na qual a gestão dos conflitos e contradições do sistema social deixa de ser negociada segundo as regras da democracia e operada pelas políticas públicas do passado, e entramos em uma fase de gestão armada da barbárie. Os signos que marcaram a campanha do candidato vitorioso nas últimas eleições presidenciais foram suficientemente explícitos – nós é que não estávamos preparados para entendê-los!

A composição desse macrocenário descreve como chegamos ao estado de emergência e ao ponto de degradação do tecido social em que hoje nos encontramos. No entanto, sem contradizer que entramos terminantemente em um novo período histórico, não podemos deixar de observar que o estado de exceção e a degradação do tecido social já se encontravam difundidos na realidade dos segmentos mais populares da sociedade – e mais ainda no cotidiano da população negra – há muito tempo, como podemos evidenciar ao observarmos o tratamento dispensado aos direitos humanos e os índices de violência que atingem essa população, ou o domínio do narcotráfico e das milícias em vastos territórios das periferias grandes cidades.

Da mesma forma, também é importante reconhecer que o avanço na implantação do que Menegat (2019, p. 162) denomina de “estado de exceção à brasileira” é um processo cuja trajetória pode ser remontada às sucessivas experiências de ditadura militar no século XX e, em especial, à última, que não foi julgada e nem teve seus “porões”⁵ esquadrihados e seus aparatos repressivos desmontados.

.....
5 Vale lembrar que Safatle (2019, p. C8), em artigo recente na *Folha de São Paulo*, observa que o atual presidente “não representa a ditadura militar, mas o porão da ditadura militar”.

Na sequência dessa trajetória de implantação do “estado de exceção à brasileira”, podemos referir, ainda, à Lei Antiterrorismo de 2013⁶ e às sucessivas utilizações de tropas do exército na segurança pública (“operações de Garantia da Lei e da Ordem - GLO”, especialmente no Rio de Janeiro, mas também em outras cidades), até chegarmos ao *impeachment* e ao governo recém-empossado, com suas iniciativas antidemocráticas (como a extinção dos Conselhos, pelo Decreto Federal nº 9.759⁷) e contra os direitos humanos, seu discurso belicoso e suas práticas autoritárias.

Entretanto, não é demais repisar que a identificação de linhas de continuidade entre as dinâmicas mais atuais do estado de exceção e os antecedentes apontados não deve obscurecer o elemento principal da nossa análise, relativamente à caracterização de que entramos definitivamente em um novo período histórico de falência sistêmica do capitalismo e à explicitação das macrodinâmicas que o definem.

Esse macrocenário também expõe o radical deslocamento de forças que constituiu o novo bloco das elites dominantes, sob a hegemonia do que existe de mais retrógrado e autoritário na sociedade brasileira. Cabe acrescentar que é inteligível que a aplicação de um programa político baseado no drástico corte dos direitos trabalhistas e sociais e na

.....
6 **Lei Federal** nº 12.850, de 2 de agosto de 2013.

7 Ao manifestar-se em relação ao Decreto Federal nº 9.759, o *blog Transparência Brasil 2019* (https://www.transparencia.org.br/blog/author/transparencia_admin/), afirma que “ao extinguir e limitar a atuação de Conselhos que preveem participação da sociedade civil sem qualquer consulta prévia aos participantes, exposição de motivos e transparência, o governo mostra que não está interessado em ouvir o que a sociedade tem para dizer... Esse ataque à participação social soma-se a outras medidas autoritárias sem consulta à sociedade civil, como a fracassada tentativa de ampliar servidores com poder de decretar sigilo em informações públicas, e os contínuos atrasos nos planos de integridade nos ministérios, que tinha como prazo inicial **30 de novembro de 2018** (<http://www.cgu.gov.br/noticias/2018/04/cgu-lanca-regulamentacao-para-programas-de-integridade-no-governo-federal/portaria-cgu-1089-2018.pdf>), e foi **estendido posteriormente para 29 de março** (http://www.in.gov.br/materia/-/asset_publisher/Kujrw0TZC2Mb/content/id/58029864). Até o momento [12/04/2019], 8 dos 22 (36%) ministérios ainda não aprovaram seus planos de integridade. Em seus primeiros 100 dias, o governo Bolsonaro dá mostras de que pretende ser um governo distante da sociedade civil, pouco transparente e com baixa capacidade de responsabilização.”

redução radical dos gastos com as políticas públicas – que só pode ser implementando no cenário de uma gestão repressiva das contradições sociais –, tenha exigido uma recomposição no bloco das elites dominantes, colocando as forças mais liberais sob a hegemonia das forças mais reacionárias: pois estas têm maior afinidade com esse programa e estão mais “afeitas” aos mecanismos de gestão totalitária e violenta.

Por fim, cabe explicitar que esse turbilhão não é uma exclusividade brasileira, pois está em sintonia com um mundo que parece cada vez mais “fora dos eixos”. A chegada do sistema capitalista ao seu “limite histórico” também ganha expressão na caotização do processo de gestão política global. Vemos que os sinais de desregulação do sistema tornam-se cada vez mais explícitos, inclusive nos países centrais. Como principal evidência, podemos destacar a crise econômica de 2008, que até hoje não se resolveu, variando apenas a região geográfica do planeta na qual pousa o seu epicentro a cada momento. Outra evidência é a eleição de Donald Trump para a presidência da maior potência econômica e bélica do planeta – um presidente claramente disfuncional para o sistema. A eleição de Trump não pode ser considerada uma mera “barbearagem” do *establishment*, mas é mais uma demonstração de que o sistema entrou em uma fase de profundo desequilíbrio. Da mesma forma, a guerra econômica entre as duas principais potências econômicas do planeta (EUA e China), o impasse relativo à saída do Reino Unido da Comunidade Europeia (*Brexit*) e o crescimento da extrema direita na Europa, são outras demonstrações do acirramento de contradições que começam a extravasar a capacidade de autorregulação do sistema. Como síntese, podemos concluir, com Agamben (2010, p. 19), quando observa que hoje “as grandes estruturas estatais entraram em processo de dissolução, e a emergência, como Benjamin havia pressagiado, tornou-se a regra”.

A chegada do nosso sistema social ao seu limite histórico não é a pior notícia – em outras circunstâncias, talvez esta nem fosse uma notícia ruim. A gravidade deste momento decorre da conjunção de dois fatores. O primeiro é que esse sistema acumulou uma quantidade

imensa de forças destrutivas: seja na forma de ogivas nucleares, de armas químicas e de imensas máquinas de guerra especializadas na produção da morte e no extermínio de qualquer forma de resistência; seja na forma de processos de produção e de consumo devastadores para o ambiente; ou, ainda, na forma de relações sociais destrutivas das formas coletivas de sociabilidade humana. O segundo é que as formas de resistência ao capitalismo, experimentadas ao longo do século XX e este início do XXI, não estiveram à altura do desafio de superar esse sistema destrutivo e irracional. Neste cenário sombrio, não há como não temer o que Agamben (2004, p. 132) chama de “guerra civil mundial”, por isso podemos resumir o entendimento que buscamos desenvolver ao longo deste ensaio nos termos que Menegat (2019, p. 80) sintetiza com singular maestria:

As formas sociais do passado que colapsaram não tiveram a força destrutiva acumulada da sociedade burguesa. O seu fim era uma conjunção da impossibilidade de continuar existindo em decorrência de suas contradições internas e, *pour cause*, do enfraquecimento que essa situação criava. O capitalismo exala vigor por todos os seus poros, mas não há mais como transformar valor em mais valor. Sua crise é por excesso, ele sofre de uma terrível conjunção de superacumulação e superprodução. É devido a esse vigor que sua agonia se arrasta. O mundo é finito, demasiado finito para sua dinâmica abstrata de produção. Essa crise estrutural é o espetáculo assombroso de uma potência que pode produzir o calor do coração de uma estrela e, não obstante, deve se apagar. É improvável que isso ocorra sem que bilhões de pessoas se queimem.

Referências:

AGAMBEN, G. **Estado de exceção**. São Paulo: Boitempo, 2004.

AGAMBEN, G. **Homo Sacer**: o poder soberano e a vida nua I. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

AGAMBEN, G. “**Deus não morreu. Ele tornou-se Dinheiro**”. Entrevista com Giorgio Agamben (30 de agosto, 2012) São Leopoldo, RS: Instituto Humanitas Unisinos – IHU. 2012. Recuperado de <http://www.ihu.unisinos.br/noticias/512966-giorgio-agamben>

CASTEL, R. (1998). **As metamorfoses da questão social**: uma crônica do salário. Petrópolis, RJ: Vozes, 1998.

EVANGELISTA, A. P. Seremos líderes ou escravos da indústria 4.0? **Revista POLI: Saúde, Educação e Trabalho** (Rio de Janeiro), v. 10, n. 58, p. 6-13, 2018.

KURZ, R. A ascensão do dinheiro aos céus: os limites estruturais da valorização do capital, o capitalismo de cassino e a crise financeira global. **Geografares**, 28, 55-115, 2019.

MENEGAT, M. **A crítica do capitalismo em tempos de catástrofe**: os giros dos ponteiros do relógio no pulso de um morto. Rio de Janeiro: Consequência, 2019.

PIKETTY, T. **O capital no século XXI**. Rio de Janeiro: Intrínseca, 2014.

SAFATLE, V. Bem-vindo ao porão. **Folha de São Paulo**, 10 maio, 2019, p. C8. Recuperado de <https://www1.folha.uol.com.br/colunas/vladimirsafatle/2019/05/bem-vindo-ao-porao.shtml>

TRANSPARÊNCIA BRASIL. **Nota sobre o decreto n. 9.759/2019**: governo fechado. 12 abr., 2019. Recuperado de <https://www.transparencia.org.br/blog/nota-sobre-o-decreto-n-9-7592019-governo-fechado/>

UOL ECONOMIA. **Desemprego no país sobe para 12,4 % e atinge 13,1 milhões de pessoas**. 29 de mar., 2019. Recuperado de <https://economia.uol.com.br/empregos-e-carreiras/noticias/redacao/2019/03/29/desemprego-trimestre-fevereiro-ibge.htm>

Sobre os(as) autores(as)

Camilla Zachello (camillazachello@gmail.com)

Mestranda no Programa de Pós-Graduação em Psicologia Social e Institucional da Universidade Federal do Rio Grande do Sul e integrante da Comissão Organizadora do XVII Encontro Regional da ABRAPSO Sul.

Carolina dos Reis (carolinadosreis@gmail.com)

Professora Adjunta no Departamento de Psicologia Social e Institucional e do Programa de Pós-Graduação em Psicologia Social e Institucional da Universidade Federal do Rio Grande do Sul. É integrante do Núcleo de Estudos em Políticas e Tecnologias Contemporâneas de Subjetivação (Núcleo E-politics). Vice-presidente da Regional Sul da Abrapso e integrante da Comissão Organizadora do XVII Encontro Regional da ABRAPSO Sul.

Erick Silva Vieira (ericksilvieira@gmail.com)

Discente do curso de graduação em Psicologia da Universidade Federal do Rio de Janeiro.

Gabriela Souza da Rosa (rita.rosa.arte@gmail.com)

Pesquisadora, performer, atriz, educadora e dançarina graduada no curso de Dança da Universidade Estadual do Rio Grande do Sul (UERGS).

João Gabriel Maracci (jmaraccicardoso@gmail.com)

Mestrando no Programa de Pós-Graduação em Psicologia Social e Institucional da Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

João Maurício Assumpção Farias (jmafarias@hotmail.com)

Mestre pelo Programa de Pós-Graduação em Psicologia Social e Institucional da Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

José Mário Davila Neves (jmario.neves@gmail.com)

Mestrado em Psicologia Social e Institucional pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (2000). Doutor em Psicologia Social e Institucional pela UFRGS (2013). Especialista em Psicologia Organizacional e do Trabalho pelo Conselho Federal de Psicologia. Atualmente é psicólogo na Secretaria da Saúde da Prefeitura Municipal de Porto Alegre, pesquisador e consultor em Desenvolvimento Institucional, Psicologia Social e Psicologia do Trabalho.

Júlia Arnhold Rombaldi (juliarombaldi@gmail.com)

Mestranda no Programa de Pós-Graduação em Psicologia Social e Institucional da Universidade Federal do Rio Grande do Sul e integrante da Comissão Organizadora do XVII Encontro Regional da ABRAPSO Sul.

Katia Maheirie (maheirie@gmail.com)

Graduada em Psicologia pela UFSC, com mestrado e doutorado em Psicologia Social pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. É Professora Titular da Universidade Federal de Santa Catarina, no Departamento e no Programa de Pós-Graduação em Psicologia (PPGP). É pesquisadora do CNPq, atuando no Núcleo de Pesquisa em Práticas Sociais, Estética e Política.

Leandro Almir Aragon

Mestre em Psicologia pela Universidade Federal de Santa Catarina, Graduado em Psicologia na Universidade Federal de Santa Catarina e integrante do Núcleo de Pesquisa em Práticas Sociais, Relações Estéticas e Processos de Criação.

Luana Karoline Gonsaga Mendonça

Tem experiência profissional na área de Artes, com ênfase em Teatro, tendo ministrado curso de Circo-Teatro e cursa atualmente Psicologia na Universidade Federal de Santa Catarina, atuando principalmente nos seguintes temas: mãe universitária; maternidade e inclusão social e psicologia pré-natal.

Luana Vieira Gomes (diluanaa@yahoo.com.br)

Discente do curso de graduação em Direito da Universidade Estácio de Sá

Luis Artur Costa (larturcosta@gmail.com)

Professor adjunto do Departamento e PPG em Psicologia Social e Institucional da UFRGS. Colaborador nos grupos de pesquisa NUCOGS; Intervires; Pesquisantes; Corpo, arte e clínica.

Marcelo Felipe Bruniere (marcelo2x2@hotmail.com)

Doutorando pelo Programa de Pós-graduação em Psicologia da Universidade Federal de Santa Catarina, mestre em Psicologia pelo mesmo programa. Participa desde 2011 do Utu Suru Baco Smica, Grupo de Teatro, Cinema e Terapia dos Usuários do CAPS-II (Ponta do Coral). Desde 2013 também faz parte do NUPRA (Núcleo de Pesquisa em Práticas Sociais: relações éticas, estéticas e processos de criação), do departamento de Psicologia da UFSC.

Marianna Rodrigues Vítório (mariannaxrodrigues@gmail.com)

Mestranda no Programa de Pós-Graduação em Psicologia Social e Institucional da Universidade Federal do Rio Grande do Sul e integrante da Comissão Organizadora do XVII Encontro Regional da ABRAPSO Sul.

Naiara Malavolta (naiara17mala@gmail.com)

Ana Naiara Malavolta Saupe, Militante Lésbica Feminista da Marcha Mundial das Mulheres

Paula Sandrine Machado (machadops@gmail.com)

Professora do Instituto de Psicologia e do Programa de Pós-Graduação em Psicologia Social e Institucional da Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

Pedro Paulo Gastalho de Bicalho (ppbicalho@gmail.com)

Professor do Instituto de Psicologia da Universidade Federal do Rio de Janeiro, vinculado ao Programa de Pós-graduação em Psicologia e ao Programa de Pós-graduação em Políticas Públicas em Direitos Humanos. Bolsista de produtividade em pesquisa (CNPq).

Sofia Favero (sofia.favero@hotmail.com)

Mestranda no Programa de Pós-Graduação em Psicologia Social e Institucional da Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

Tatiana Minchoni (minchoni.tatiana@gmail.com)

Doutoranda no Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Universidade Federal de Santa Catarina, na área de Práticas Culturais e Processos de Subjetivação e mestre em Psicologia pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte (2010). Foi coordenadora do Núcleo de Psicologia Social Comunitária da Universidade

Potiguar (2012-2014) e líder do Grupo de Pesquisa Subjetividade e Movimentos Sociais. É membro do Observatório da População Infanto-juvenil em Contextos de Violência e do Núcleo de Pesquisa em Práticas Sociais, Estética e Política.

Vanessa Branco Cardoso (card.vanessa@gmail.com)

Mestranda no Programa de Pós-Graduação em Psicologia Social e Institucional da Universidade Federal do Rio Grande do Sul e integrante da Comissão Organizadora do XVII Encontro Regional da ABRAPSO Sul.

Vincent Pereira Goulart (vincegoulart@gmail.com)

Ativista trans graduado em Psicologia (UFRGS) e mestrando em psicologia social e institucional. Coordenador Geral do SOMOS – Comunicação, Saúde e Sexualidade.