

COMO RESISTIMOS HOJE?

André Favacho

organizador



**COMO
RESISTIMOS
HOJE?**

COMO RESISTIMOS HOJE?

André Favacho

organizador



UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS

Reitora Sandra Regina Goulart Almeida

Vice-Reitor Alessandro Fernandes Moreira

FACULDADE DE EDUCAÇÃO

Diretora Andréa Moreno

Vice-Diretora Vanessa Ferraz Almeida Neves

COMITÊ ASSESSOR

Telma Borges da Silva – Administração Escolar

Juliana Batista dos Reis– Ciências Aplicadas à Educação

Juliana de Fátima Souza – Métodos e Técnicas de Ensino

Danilo Marques Silva – Representante discente (PPGE)

Stephanie Rebeca Medeiros Maria – Representante discente (PROMESTRE)

CONSELHO CIENTÍFICO NACIONAL

Ana Elisa Ribeiro; Antonio Vicente Marafioti Garnica; Breyenner Ricardo de Oliveira; Carmen Lúcia Brancaglion Passos; Cezar Luiz De Mari; Conceição Aparecida Oliveira dos Santos; Danilo Marques Silva; Fernanda Castro; Gelsa Knijnik Gláucia Jorge; Hércules Tóledo Corrêa; José Leonardo Rolim Severo; Lenilda Rêgo Albuquerque De Faria; Lia Tiriba; Liane Castro de Araujo; Marcelo Lima; Maria de Fátima Barbosa Abdalla; Maria Fernanda Rezende Nunes; Maria Rita Neto Sales Oliveira; Marina Alves Amorim; Marlecio Maknamara; Mitsuko Antunes; Nilmara Braga Mozzer; Patrícia Corsino; Regilson Maciel Borges; Rita Márcia Furtado; Simone de Freitas Gallina; Surya Aaronovich Pombo de Barros; Tacyana Karla Gomes Ramos; Verônica Mendes Pereira; Walesson Gomes da Silva.

CONSELHO CIENTÍFICO INTERNACIONAL

Daniel Melo; Eduardo José Campechano Escalona; Eric Plaisance; Felipe Andres Zurita Garrido; Freddy Varona Domínguez; Hervé Breton; João Carlos Relvão Caetano; Juan Arturo Maguiña Agüero; Margarida Alves Martins; Mirta Castedo; Roser Boix Tomás; Rufino Adriano; Sébastien Ponnou; Silvia Parrat Dayan.





© André Favacho, 2024.

C735 Como resistimos hoje? [recurso eletrônico] / André Favacho (org).
-- Belo Horizonte : Editora Selo FaE, 2024.
194 p.

ISBN: 978-65-88446-64-5 (e-book).
[Vários autores].
Inclui Bibliografias.

1. Educação. 2. Feminismo e educação. 3. Feminismo -- Aspectos educacionais. 4. Feminismo -- Aspectos políticos. 5. Mulheres -- Atividades políticas. 6. Educação -- Aspectos políticos. 7. Sociologia educacional.
I. Título. II. Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Educação.

CDD - 305.42

Catálogo da fonte: Biblioteca da FaE/UFMG (Setor de referência)
Bibliotecário: Ivanir Fernandes Leandro CRB: MG-002576/O

EDITORA SELO FAE

Editor-Chefe Ademilson de Sousa Soares

Editora-Adjunta Ana Maria de Oliveira Galvão

Coordenação editorial Olívia Almeida

Assistente editorial Ana Moyaen

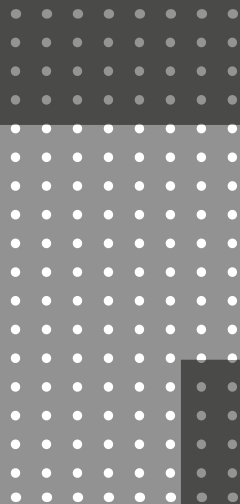
Preparação Olívia Almeida

Diagramação Izabela Barreto

Projeto gráfico e capa Izabela Barreto

sumário

- 7** **Prefácio**
renata lima aspis
- 13** **Introdução**
- 19** **Um feminismo para a transformação radical da vida**
militâncias feministas autogestionadas na América Latina contemporânea
Priscila Piazzentini Vieira; Rafaela Zimkovicz
- 42** **Intelectual subalterno**
Rafael Leopoldo
- 56** **Resistência**
o fim de um mundo
André Favacho; Darci Motta
- 75** **Feminismo das *hashtags***
práticas de resistência no espaço *Outro*
Patrícia Karla Soares Santos Dorotéo; Ana Paula Andrade
- 95** **As crianças deficientes e suas resistências**
Fabiola Fernanda do Patrocínio Alves
- 114** **Carne nua**
a re-existência de mães que tiveram filhos mortos pela violência de Estado
Antonio Carlos da Costa Nunes
- 129** **Desensinar tudo a todes!**
a explosão social da educação e da pedagogia nas ruas colombianas no
levante social do ano 2021
Luis F. Vásquez Zora
- 150** **Amamentação pública como resistência ao biopoder**
Fernanda Batista Moreira de Andrade; Marco Antônio Torres
- 166** **Devolvo-lhe a parte maldita!**
resistência e insistência na experiência psicanalítica
Lucas Emmanuel C. de Oliveira; Marcelo Ricardo Pereira
- 188** **Sobre os autores**



Prefácio

renata lima aspis

Encantados pela ideia de atitude crítica de Foucault – que não se restringe a descortinar a verdade estabelecida, mas sim de desafiá-la –, os autores desta coletânea decidem se envolver nesse fazer intelectual, impulsionados pela *vontade de pensar os acontecimentos da vida contemporânea*. O fazem de forma visceral, evocando um *corpo acontecimento*, os corpos das minorias que conhecem sua importância política, corpos aos quais se impõe a realidade de inventarem-se a si mesmos. Dessa forma, este livro se constitui, ele mesmo, como uma forma de resistência: provocação e escape.

Ao invés de se perguntar sobre o que é ou o que poderia ser uma suposta resistência, a pergunta “Como resistimos?” nos leva diretamente a pensar na ação, em um modo de fazer, e este livro – fruto das reflexões e discussões do grupo de estudos Panóptico –, no movimento de constranger as verdades estabelecidas, segue justamente o fio da questão de pensar os modos de resistência hoje como formas de criar modos outros de existência.

É importante não pensar a resistência como ação de negação, não se trata de resistir a alguma coisa colocando-se em oposição termo a termo com ela. Para existirem, as ações de resistir não dependem de algo para negar. Ações de resistência são afirmação de novas possibilidades de vida, são criação de sentido, são, portanto, a afirmação da existência propriamente humana. A criação de sentido é o movimento próprio da vida humana, incessante. Esse animal que está um pouquinho deslocado de si mesmo, a ponto de poder se ver, abstrai, sonha, imagina. Com um meio passo para trás, coloca-se como aquele corpo que está ali e, ao mesmo tempo, pode pensar sobre esse estado, e pode pensar sobre seu pensamento, suas sensações e percepções, assim estando em movimento constante de criação de si e do mundo, nos sentidos que elabora. A criação de sentido, que é o movimento da vida humana, no entanto, está progressivamente sendo submetida a complexos mecanismos de captura, que, da modernidade para cá, vêm se intensificando. Opressão é isso: impedimento do movimento, movimento do pensamento, dos corpos, do desejo.

A ideia comum que se tem sobre desejo, talvez principalmente colocada pela psicanálise, é a de que esse é falta, deseja-se aquilo que não se tem. No entanto,

arriscamos dizer que essa é uma ideia falsa, pois a falta sempre existirá, já que a vida está em movimento constante, tudo está por ser inventado o tempo todo. A vida humana não está dada e sempre falta. Eu falto a mim, nunca estou pronta, nunca sou a mesma. Desejo não é falta de algo, ausência. Essa concepção vai perfeitamente ao encontro do modo capitalístico de viver, produzir-consumir-produzir, trabalhar sem fim para conquistar bens materiais. Desejo não é falta nesse sentido de que falta um algo, que precisa ser conquistado no primeiro shopping center, no próximo salário, em 12 vezes sem juros. Desejo é falta apenas no sentido de que o que acaba de ser criado neste momento faltava antes, não existia, mas não no sentido de que houvesse uma lacuna a ser preenchida. É falta porque exatamente é usina de criação, é movimento de renovação constante da vida. Tudo é lacuna, a vida é exatamente esse nunca parar de diferenciar-se de si mesma.

Essa ideia de que desejo é ausência de algo, de que é um vazio que clama por ser completado é exatamente o combustível para a vida de hamster, que temos levado. O hamster corre freneticamente na rodinha, não aguenta mais. Cai. Toma uns remédios. Corre, corre em círculo. Está exausto. Corre muito e cada vez mais rápido, ansiedade, remédio, qual o sentido? Remédio, depressão, corre, onde estou? Uma cervejinha, uma “transadinha”, dentro da gaiola, corre, não aguento, medo, paralisia, pânico, remédio, remédio, corre, produzir-consumir-redes sociais, quem sou eu? Corre! Produzir, remédio, corre. A cada vez que fica esgotado percebe que está ainda dentro da gaiola, todas as suas escolhas o levam de volta para a rodinha, a decisão de sair da gaiola parece impossível.

Afirmamos que desejo é usina de criação de sentido para a vida. No entanto, hoje a vida está oprimida por dispositivos capitalísticos que tentam, e quase sempre logram, impedir esse seu movimento. Esses dispositivos foram normalizados, além das tradições, do senso comum e das crenças dogmáticas, temos o marketing e as grandes redes de significados prontos. Os significados estão já embutidos nas imagens que se compra e vende, a vida perde o sentido, não é mais preciso criar significado para a vida, não é mais necessário pensar em nada, apenas consumir e se deprimir, se angustiar por não conseguir sair do lugar, não conseguir meios de consumir, sofrer de ansiedade por não conseguir escolher, dado o excesso de ofertas, porém quase todas

inalcançáveis, pânico. A rodinha tornou-se absoluta, parece impossível decidir sair da gaiola, a porta talvez não esteja trancada. A filosofia, diz Deleuze, serve como arma contra a besteira.

No liquidificador de signos com rapidez excessiva todos os sentidos já estão dados, tudo preso em identidades, sem espaços vazios onde se pudesse criar, sem silêncios, sem tempo sobrando para nada, nem mesmo para o mínimo necessário: descansar... *just another brick in the wall*, “apenas mais um tijolo na parede”, confortavelmente entorpecidos, quase sem potência de vida, sem força para existir. O que ainda pode esse corpo?

Sabemos que para o filósofo holandês Spinoza um corpo se define por seus afetos. Cada corpo vai se compondo por meio daquilo que o afeta, conforme ele se encontre com outros corpos, sejam eles encontros que aumentem sua força de existir ou, ao contrário, os que a diminuam, no limite levando-o à morte. Há corpos que, no encontro, se compõem com outros de forma a aumentarem sua potência de vida, causando alegria e outros que a diminuem, levando à tristeza. O processo de estar vivo e ser quem se é, é justamente esse movimento incessante e variável de composição por meio dos encontros com outros corpos. Vida é movimento, é devir, devir outra de si mesma, é movimento de diferenciar-se de si mesma continuamente, movida pelo desejo, essa usina de criar os sentidos que são a substância das realidades de si e dos mundos, esse movimento de busca por encontros que alegrem, que encham o corpo de potência, desejo, energia, vida, alegria, alegria. Um corpo quer se compor por meio daquilo que o move, que o atravessa, aquilo que é importante para ele, por aquilo que chama sua atenção, aquilo que o alegra e que ele tenta repetir.

Porém, se na rapidez da vida capturada, nada mais nos diz respeito verdadeiramente, se não há mais tempo para nada, se nada nos toca na rapidez da corrida na rodinha e no excesso nas telinhas, nada podemos. Impotência. Mínima força de existir, sobreviver, vida pouca. A grande máquina capitalística de sobreencodificar tudo nos adoece e entorpece, é uma máquina de fazer esquecer. Fazer esquecer o que é a vida e o que pode um ser humana. A grande máquina de moer carne humana nos mói, e ao mesmo tempo, num duplo processo paradoxal, somos partes das engrenagens que

a constituem, porque reproduzimos modos de vida que ela impõe e que a compõem, continuamos correndo na rodinha dentro da gaiola. Diante dos corpos entorpecidos que correm, perante os aparelhos de opressão, de impedimento do movimento da vida, o que pode ainda um corpo? Renovação e singularidade, é disso que se trata. É preciso fazer movimentos de resistência como re-existência. Insistir em existir como ser humana, como criador de sentido. Reiterar o movimento de criação de sentido para si e para o mundo, criar mundos. A cada nova captura, re-começar, re-existir.

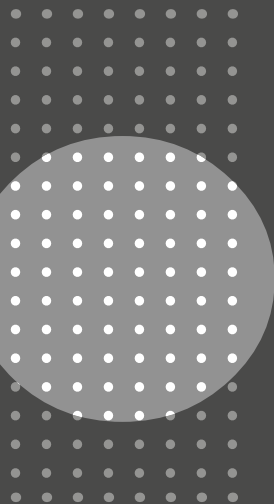
Mas como? Como resistir? Pensar de outras maneiras. Parar de alimentar o Monstro do Mesmo, tudo (quase tudo: sempre alguma coisa escapa) é reprodução, no capitalismo. A grande indústria de significados, tudo encaixotado em identidades estanques e incomponíveis, empilhadas, enfileiradas, tudo já está dado (quase tudo), oh! finalmente chegamos no mundo das essências? Só que não, pois tudo aqui é mentira (quase tudo), de plástico, feito para ser engolido e ficar entupido, desejo interditado, nem lembro (quase sempre). Pensar de outras maneiras: agir de outras maneiras. É necessário levar a sério o pensamento e perceber que muitas vezes os movimentos que se dizem revolucionários são apenas outras proposições pensadas da mesma maneira. Esses mecanismos de regurgitar em “novos” modelos é o próprio da máquina do capital, que não para de produzir, é a lenha da sua fogueira. Grande máquina de capturar as criações, o novo, aquilo que escapa, aquilo que advém como construção de mundos outros, capturar e transformar em objeto de consumo, produto dela. A grande máquina monstruosa do Mesmo, máquina de reproduzir modos de pensar, modos de sentir, de perceber, modos únicos de existir, nos *hamsteriza*.

Parar. Olhar para cima: a rodinha. Olhar em volta: as grades. Para além delas: o que ainda não foi pensado. Onde está a saída? Não tem. É preciso inventar. Pensar com o corpo, por exemplo. Não é fácil, mas pode ser uma saída. Pode-se começar pensando que se é um corpo. Se negar a existir como uma mente que pensa, em detrimento do corpo. Esse ser humana dividido, tendo de um lado um corpo que não vale nada, que não sabe nada, que não pode ter prazer, que vai voltar para a terra, mesmo e tendo de outro lado uma mente, algo que pode brilhar, algo que o define, que vale mais, vale tudo, é um ser humana inventado historicamente. Esse modo de vida é da modernidade, do capitalismo, do cristianismo, da colonialidade, do racismo,

da misoginia, da exclusão de todos os corpos que não se encaixam no modelo. Os corpos errados são quase todos, eis aí o truque: produzir a falta, a falta se refere ao modelo. Esse ser humano vive em um mundo onde se pode praticar – como norma – a incoerência entre o que se fala/pensa e o que se faz, afinal, o que importa é a mente, a despeito da vida. As leis, a moral, as convicções, as teorias, de um lado, intactas, do outro lado, os corpos indignos de uma vida autêntica, alegre, digna, violentados, oprimidos, assassinados.

Há aqui, neste livro que está diante de seus olhos, uma forte intenção e ação de fazer um levante de *corpos-acontecimento* como instrumento de luta, luta pela vida. E é disso que se trata: como resistir? Re-existir como um corpo, que é político e se levanta em defesa da vida. Estamos hoje rumo à extinção do corpo, alienados em rotinas repetitivas extenuantes e/ou 12 a 18 horas por dia sentados em frente a uma tela no trabalho, no transporte público mais algumas horas olhando a tela, em casa, na cama, na execução das tarefas domésticas, podcasts, redes sociais, playlists, telas de rolagem infinita, trabalhando mais, cada vez mais esse corpo tem sua atenção roubada, notificações, excesso de rapidez, tudo ao mesmo tempo, agora, o corpo não aguenta, adoece, 24 horas por dia, sete dias por semana, conectados, distraídos, poderia ser mais, muito mais, ele cansa, ele adoece, o corpo atrapalha, nem dopando-o ele aguenta mais...

Resistir: ser um corpo. Escrever com o corpo: amamentar em público, lutar pelo filho morto pelo Estado, desensinar tudo a todes, crianças com deficiências que resistem, acabar com esse mundo, a revolta, feminismos, movimentos sociais, movimentos viscerais, os manifestos, o queer, o intelectual subalterno, as minorias e suas lutas, a insistência na psicanálise, a crítica, corpos que se levantam, o corpo negro do professor-pesquisador que atravessa os corredores da universidade, ciente de sua relevância, eletriza outros corpos, que se juntam para re-existir. É nisso que consiste este livro, cuja leitura oxalá seja um bom encontro, gerador de potência de viver, alegria!



Introdução

Em 2022, o grupo de estudos Panóptico completou 16 anos de existência. Ao longo desse tempo, vários estudantes se formaram, muitas vezes utilizando as discussões realizadas nos encontros; foram muitas monografias, dissertações e teses defendidas. Foram muitas reuniões, aulas, debates, cursos e disciplinas ministradas. O grupo já viveu variadas composições, incluindo nietzschianos, freudianos, lacanianos e foucaultianos, propriamente ditos. Mas, apesar da alta qualificação dos seus membros, sua principal composição permanece formada de professores da educação básica, professores do ensino superior e pessoas envolvidas com projetos sociais. Ou seja, antes de serem estudantes, mestres, doutores, pós-doutores, são pessoas com vontade de pensar os acontecimentos da vida contemporânea. E é dessa vontade e desse campo de atuação que vêm as contribuições para os nossos encontros panópticos.

Também já foram inúmeras as temáticas tratadas pelo grupo, como poder, discurso, subjetividade, ética etc. Do ponto de vista da produção, o Panóptico já elaborou inúmeros ensaios sobre várias temáticas. Entretanto, esta é a primeira vez que o grupo formaliza seus estudos em livro.

Desta vez, resolvemos encarar o debate das resistências e publicar nossas reflexões. Começamos nossos estudos sobre esse tema em 2020, durante o período da pandemia de Covid-19, momento em que, por causa do vírus, ficamos impossibilitados de ir às ruas para combater o desgoverno político do estado brasileiro. Manter essa discussão, ainda que virtual, foi uma decisão acertada, pois nos possibilitou manter alguma sanidade e, mais do que isso, elaborar importantes pensamentos sobre a economia das resistências atuais.

Como não poderia deixar de ser, começamos com as seguintes perguntas: como resistimos? Quais são as formas das resistências atuais? Como elas se apresentam? Quais novidades elas trazem? Quais são seus incômodos e seus limites? Enfim, fizemos vários questionamentos, tentando comparar as resistências atuais com as resistências do passado e, ao mesmo tempo, pensar o presente. Obviamente, não demos conta de responder a todos esses questionamentos. Entretanto, certas pistas foram nos dando mais clareza sobre o tema.

Uma delas é a de que uma resistência não é apenas um *não*. Ela começa quando se diz *não*, quando se indigna — e isso é fundamental —, mas essa atitude ainda está longe de ser resistência. Portanto, “dizer não constitui a forma mínima de resistência [...] É preciso dizer não e fazer desse não uma forma de resistência decisiva” (Foucault, 2014, p. 257).

A resistência também não se reduz a questões ideológicas; não se trata de falsa consciência nem de má-consciência. Mais do que isso, a resistência em Foucault exige saber como os sujeitos lutam para não serem governados totalmente ou para não serem governados de uma certa maneira, para não serem “governado(s) assim, por isso, em nome desses princípios, em vista de tais objetivos e por meio de tais procedimentos, não dessa forma, não para isso, não por eles” (Foucault, 1978, p. 3). Ou seja, mais do que consciência crítica, Foucault defende a “atitude crítica” (Foucault, 1978, p. 2). Não é, entretanto, crítica ao conhecimento ou a um conhecimento. Tampouco, a crítica pelo conhecimento. Também não é a proposição de outro conhecimento em oposição àquele que foi criticado. A atitude crítica foucaultiana interroga os efeitos do poder e seus discursos de verdade. Não se ocupa em descortinar a verdade externa; antes, se ocupa em desafiar a verdade com outra verdade, ou melhor, com uma atitude que provoque a verdade dominante.

Enquanto a consciência quer explicar ao outro as manobras dominantes dos dominadores — o que é legítimo e necessário —, a atitude crítica enfrenta os efeitos do poder naquilo que ele tem de mais vil, o que só pode ser feito com o corpo. Mais do que discursos falados ou escritos, o corpo, estética e politicamente potente, é convocado para a luta, não para (apenas) desmascarar o poder, se não para humilhá-lo em sua pretensão. Ora, um corpo negro politicamente convencido da sua importância, presente nos corredores, salas e reuniões de uma universidade, não passa despercebido, assim como não deixa de ofender o corpo branco que naturalmente ocupa esses espaços.

Não há, necessariamente, uma ordem para esses aspectos aqui destacados sobre a resistência em Foucault. O certo é que, na esteira do dizer *não* e da atitude crítica, podemos acrescentar o clássico ensinamento do filósofo, um dos mais requisitados

quando o assunto é resistência, qual seja, “lá onde há poder há resistência” (Foucault, 1988, p. 91). Ensino só possível de ser compreendido em sua plenitude quando se entende que, ao dizer isso, Foucault problematiza e supera a noção jurídica de poder. Em outras palavras, para Foucault, o poder não é a lei, o poder não é a classe ou a propriedade ou o partido etc. O filósofo concebe o poder como estratégia, tal como a guerra. Nessa perspectiva, o poder é dinâmico, se exerce, circula, calcula, é móvel, se transforma, é instável. Nesse registro, a resistência não poderia ser diferente; ela também se dá na multiplicidade, é local, global, parcial, imediata, transversal, heterogênea etc., sendo, portanto, irreduzível às relações de poder. A resistência nunca se aprisiona, porque está sempre em posição de defesa, fuga ou ataque. Ela está em sintonia com os movimentos do poder, está perto, acima, abaixo, dentro e ao lado, sem, contudo, deixar-se pegar. Em razão disso, ela é sempre atual, porque se mantém firme no encaixe das relações de poder e de dominação. Seus sensores ou sentidos são por demais aguçados para se deixarem aprisionar facilmente.

Todavia, como diz Revel (2017), essas resistências, assim concebidas, estão em um vacilante movimento circular, ou seja, por envolver antagonismo, conflito, estratégia, tática e fugas, o poder pode destituir o contrapoder, o contrapoder pode destituir o poder, o contrapoder pode absorver o poder, mas o poder também pode absorver o contrapoder. Foucault sabia disso e parece atribuir essa circularidade às formas clássicas de resistência existentes até o final da década de 1970, que eram os sindicatos e os partidos. Era essa circularidade sufocante que levava as resistências a estarem ora de um lado, ora do outro lado do poder.

Contra tal circularidade, Foucault (1978) vê no *acontecimento* ou na *acontecimentalização* a possibilidade de transformação do lugar da resistência. Com a *acontecimentalização*, as resistências deixam de ser circulares ou dependentes do poder, tornando-se anárquicas, isto é, não visam e nem querem tomar o poder. Querem, antes, provar e viver formas outras de vida, formas outras de experiências; experimentar outras existências, fazendo com que o poder passe, agora, a correr para se proteger. Na *acontecimentalização*, as lutas se anunciam menos pela oposição ou pelo conflito e mais pela provocação e pelo constrangimento permanente das verdades estabelecidas. O acontecimento abre os possíveis, se ocupa com o instante, não tem finalidade, não

é dialético, tampouco jurídico. Ele é estético. Daí porque o *locus* da resistência não estará ancorado no Estado ou em uma instituição qualquer, por mais radical que ela possa ser; pelo contrário, seu *locus* é o corpo e a própria vida, que carregam a resistência por onde for, fazendo com que ela esteja em toda parte. Aquele corpo negro citado e também tantos outros corpos sabem disso; inventaram essa realidade, forjaram essa existência, esse modo de viver. Sabem que podem, devem e querem carregar o *corpo-acontecimento* como instrumento de luta.

É por essa razão que todos os autores e todas as autoras deste livro, em suas diferentes escritas sobre resistência, não vacilam um minuto sequer em considerar a força dos corpos e a forma como eles se lançam à luta, destroem as evidências, correm riscos importantes e nos ajudam a habitar o que antes era puro deserto. Do *corpo-acontecimento*, somente uma realidade pode brotar: a invenção de si. Nesse caso, mais do que dizer não aos grandes efeitos dos dispositivos de poder, a tática é recusar o que somos. Diz Foucault (2010, p. 283): “talvez, o objetivo hoje em dia não seja descobrir o que somos, mas recusar o que somos”. E, obviamente, isso se dá com a invenção de novas subjetividades, o que exige um sério trabalho de diagnosticar o presente, de inaugurar espaços heterotópicos e de sustentar lutas que visam sempre a tarefa infinita da liberdade.

Aos leitores, pedimos a devida atenção a isso, que não é um detalhe; antes, é central nesse processo de luta e resistência, de luta e transformação, de luta e abertura para outras práticas, para a construção de outras subjetividades, novos enfrentamentos e novos constrangimentos. É desse tipo de luta que foi possível nascer corpos trans, negros, lésbicos, gays, gordos, desobedientes, com deficiência, militantes livres. Todos esses corpos, destinados a seguirem uma saga anárquica, provam que é possível existir assim como são e terem, por que não, uma vida bela.

É isso o que espera pelo leitor deste livro, isto é, ensaios que se ocupam com esses corpos, com essas vidas, com esses modos de existir. Todos os capítulos procuram divulgar as formas pelas quais esses sujeitos estão dispostos a dispensar suas energias e vidas, vislumbrando existências outras.

Referências

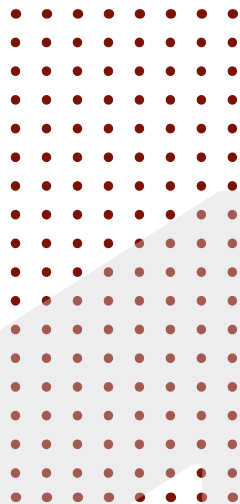
FOUCAULT, Michel. O que é a crítica. Tradução de Gabriela Lafetá Borges. In: Espaço Michel Foucault, 1978. Disponível em: <https://michel-foucault.weebly.com/uploads/1/3/2/1/13213792/critica.pdf>. Acesso em: 10 set. 2024.

FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade: a vontade de saber*. Tradução de Maria T. da. C. Albuquerque. 10. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1988. v. 1.

FOUCAULT, Michel. *Uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica*. Tradução de Vera Portocarrero e Gilda G. Carneiro. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

FOUCAULT, Michel. *Genealogia da ética subjetividade e sexualidade*. Tradução de Abner Chiquieri. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014. (Ditos e Escritos, IX).

REVEL, Judith. Résistance et subjectivation: du “je” au “nous”. In: IRRERA, d’Orazio; VACCARO, Salvo (ed.). *La pensée politique de Foucault*. Paris: Éditions Kimé, 2017. p. 29-40.



Um feminismo para a transformação radical da vida

milîtancias feministas autogestionadas
na América Latina contemporânea

Priscila Piazzentini Vieira
Rafaela Zimkovicz

Como citar este capítulo

VIEIRA, Priscila Piazzentini; ZIMKOVICZ, Rafaela. Um feminismo para a transformação radical da vida: militâncias feministas autogestionadas na América Latina contemporânea. In: André Favacho (org.). *Como resistimos hoje?* Belo Horizonte: Editora Selo FaE, 2024. p. 19-41.



Como as feministas na América Latina têm transformado a militância política?

Responderemos a essa indagação prestando atenção no espaço que os corpos, as subjetividades e as práticas autogestionadas ocupam nos feminismos latino-americanos do século XXI. Para isso, três discussões nos norteiam: primeiramente, o modo como a figura do intelectual é ressignificada por esses grupos, principalmente levando em consideração as permanências, as reiteraões e as rupturas com os modelos de militância política presentes na América Latina no século XX. Em segundo lugar, as críticas que os feminismos direcionam à centralidade ocupada pelo Estado nestas propostas de transformação social, procurando entender a maneira como outras conexões políticas são criadas, por meio das reflexões em torno da ética e das estéticas da existência tais como foram pensadas por Michel Foucault (2006a; 2006b; 2010; 2011). Em terceiro lugar, inspiramo-nos em Judith Butler (2018) para apontar a revalorização encontrada nesses grupos da ocupação dos espaços públicos, como ruas e praças dos grandes centros urbanos, funcionando como um dos principais

meios, mas não o único, de elaborar uma crítica aos modos de produção subjetivos produzidos pelo neoliberalismo (Foucault, 2008).



Quanto à primeira discussão, lembramos da entrevista “Verdade e poder” dada por Foucault (1978, p. 1-14) na década de 1970 a Alexandre Fontana, na qual ele explicita as transformações pelas quais a figura do intelectual passou durante o século XX (Vieira, 2015, p. 26-28). Antes, predominava a imagem do intelectual “universal”, que era encarado como o dono da verdade e como o representante do universal. Foucault vê aí uma relação fundamental entre o espaço ocupado pelo intelectual e pelo proletariado segundo um “marxismo débil” (Foucault, 1978, p. 8): assim como o proletariado era o portador imediato do universal, mas pouco consciente de si, o intelectual seria o portador dessa universalidade, só que de maneira consciente e elaborada.

A partir da Segunda Guerra Mundial, estabelece-se uma nova conexão entre teoria e prática, e os intelectuais passam a atuar não mais no “exemplar”, mas, como destaca Foucault (1978, p. 9), “em setores determinados, em pontos precisos em que os situavam, seja suas condições de trabalho, seja suas condições de vida (a moradia, o hospital, o asilo, o laboratório, a universidade, as relações familiares ou sexuais)”. Com isso, os intelectuais adquirem uma noção mais imediata das lutas e deparam-se com problemas específicos, diversos daqueles do proletariado. Ao mesmo tempo, Foucault vê uma aproximação e um encontro com eles, exatamente pelos intelectuais travarem lutas reais, materiais e cotidianas e por enfrentarem, só que de modo diverso, os mesmos adversários do proletariado em espaços como as multinacionais, o aparelho jurídico e policial e a especulação imobiliária. É o que ele denomina de intelectual “específico”, em contraposição ao intelectual “universal”. Agora não se trata mais de pensá-lo por meio do escritor que detinha uma consciência universal e livre, pois:



Do momento em que a politização se realiza a partir da atividade específica de cada um, o limiar da escritura como marca sacralizante do intelectual desaparece, e então podem se produzir ligações transversais de saber para saber, de um ponto de politização para um outro. Assim, os magistrados e os

psiquiatras, os médicos e os assistentes sociais, os trabalhadores de laboratório e os sociólogos podem, em seu próprio lugar e por meio de intercâmbios e de articulações, participar de uma politização global dos intelectuais (Foucault, 1978, p. 9).

Com essas transformações e múltiplos pontos de politização, Foucault aponta o professor e a universidade como os elementos que funcionam como ponto de apoio e cruzamento de saberes, como “regiões ultra-sensíveis politicamente” (Foucault, 1978, p. 9). Com isso, compreendemos o que Beatriz Sarlo, já na última década do século XX, em seu ensaio “Intelectuais”, dizia dos desejos dos intelectuais na Argentina, os quais pretendiam produzir um discurso que tivesse um significado para a sociedade e, em especial, para os setores populares, manifestando um “impulso de transformar os saberes especializados em um patrimônio de circulação pública e do posicionamento deles em relação à política” (Sarlo, 1997, p. 146). Além disso, como aponta Irene Cardoso (1997, p. 15-17) em apresentação a *Paisagens imaginárias* de Sarlo, a própria perspectiva autobiográfica adotada pela intelectual argentina, em seus ensaios sobre a esquerda, dá um sinal de como a figura do intelectual passa a ser encarada dentro da própria história, ocupando o lugar da instabilidade e da não garantia, o que abre uma condição de possibilidade de interrogação da/o intelectual sobre o seu próprio presente. Irene Cardoso (1997, p. 16) ainda destaca que, ao problematizar a permanência das posições políticas de esquerda em nome de uma dada revolução, Sarlo destaca o papel central da crítica e da não aceitação de determinadas características privilegiadas pelo movimento revolucionário que ainda persistia, com muita insistência, na América Latina.

Sobre esses modelos de militância política que ainda persistem na América Latina, destacaremos dois: o primeiro, que recorre à chamada política de coalizações e, o segundo, o da Guerra de Guerrilhas, preconizado pela Revolução Cubana. Para o primeiro caso, a política de coalizões, retomamos o texto de Alberto Aggio (1997), no qual ele trata da opção adotada pelo Movimento Comunista Internacional (MCI), a partir de 1935: a chamada revolução por dentro ou Revolução Passiva. Na América Latina, a única experiência colocada em prática foi a do Chile, entre as décadas de 1930 e 1950. Neste contexto, via-se a necessidade de se impulsionar uma unidade

de ação entre os comunistas e outras forças políticas para combater o fascismo e o nazismo, em ascensão na Europa ocidental. O autor destaca, então, que a Frente Popular articulou-se, no Chile, como uma aliança político-eleitoral, que abrigou correntes ideológicas mais amplas do que o espectro formado pela esquerda de matriz marxista (Aggio, 1997, p. 221-244).

Aggio ressalta a relação direta que se manteve entre os projetos de transformação social e a ação estatal, ou seja, sem assumir uma linha revolucionária, a frente implantou políticas que possibilitaram a alteração da fisionomia econômica do país através do Estado. O Partido Radical cedeu às pressões da direita em muitos momentos, empurrando o radicalismo para o centro. Além disso, Aggio aponta que a consolidação e o funcionamento do Estado dependeram da manutenção de um grau de exclusão, produzindo como grandes ausentes do processo formal de construção e reconstrução do Estado a massa cidadã e os movimentos sociais-populares. Se por muito tempo a América Latina foi apontada como “inadequada” e “atrasada” em relação aos modelos políticos que vinham de fora, agora entendemos, inspirando-nos especialmente em grupos feministas que serão destacados em seguida, que os próprios modelos de modernização e revolucionários devem ser vistos como entraves à transformação radical na prática da militância política latino-americana.

O segundo modelo que impacta a América Latina é o da Guerra de Guerrilhas (Filho, 1999, p. 72), ligado especialmente à experiência da Revolução Cubana. Mesmo que de forma diversa do modelo discutido anteriormente, a relação com o Estado é central. Che Guevara sistematizou as suas principais características no livro *A Guerra de Guerrilhas* (Guevara, 1961), no qual defende a tese da disseminação da Revolução na América Latina pelo “foco guerrilheiro”. Há o importante rompimento com a III Internacional Comunista, apontando para a não necessidade de Cuba passar, primeiro, por uma revolução burguesa para, somente depois, emergir uma revolução socialista. Desta maneira, destacamos o embate explicitado pelo projeto revolucionário cubano contra os acordos com a burguesia, o acesso ao poder pela democracia e a importância alcançada pelas forças populares e pelos focos insurrecionais, como aqueles que criariam as condições de possibilidade para a revolução. Ainda assim, não podemos deixar de ressaltar como a consciência e a

organização política dos camponeses emergiriam pela atuação dos guerrilheiros, em especial com a luta conjunta em torno da reforma agrária. Lembramos que, assim, os camponeses deveriam “tomar consciência” e juntarem-se à luta armada. A Guerra de Guerrilhas desembocaria em uma guerra civil, que, por sua vez, teria como resultado a tomada do Estado.

Percebemos aí, então, apesar de avanços significativos na diferença trazida pela revolução em Cuba, proximidades não somente com a figura do militante como aquele que levaria a consciência às camadas populares, mas também como aquele que daria sentido, ordem, organização e disciplina a eles. Para além disso, as questões em torno da virilidade passam a nortear a perseguição aos considerados pela revolução como “degenerados”, ou seja, aqueles que praticavam a “homossexualidade”, vista como doença e como um sinal de comportamento “pequeno-burguês”, afastando-se drasticamente das características almejadas para a construção do “homem novo”, objetivo desejado pela Revolução defendida por Guevara (Mubarak, 2018, p. 32).

II

Notamos, no entanto, sinais claros de ruptura com esses modelos de militância política que ainda persistem na América Latina, por exemplo, quando atentamos para a prática insurrecional zapatista, como defende Antonio Carlos Amador Gil (2013, p. 99). Ao indicar desde a década de 1970 o reconhecimento do papel central dos movimentos de liberação indígenas na América Latina e ao afirmar que o Estado mexicano era muito mais indígena do que mestiço, o autor nota uma clara ruptura com políticas indigenistas anteriores que negavam essa constatação. Emerge, além disso, a exigência da reformulação do caráter nacional, para que os indígenas não fossem mais integrados como cidadãos em estado de incompletude de consciência, mas como sujeitos coletivos. Desdobrando essas discussões, surge o Movimento Zapatista em Chiapas, em 1990 (Gil, 2013, p. 97-98). A ocupação de algumas cidades da região pelo movimento ocorre como uma resposta às políticas de livre comércio e de encolhimento das ações sociais das políticas de Estado.

Gil (2013, p. 97) indica a presença de 10 a 15% da população indígena no movimento,

sendo menor do que a percebida no Peru, na Guatemala, no Equador e na Bolívia, mas representando a maior em número absoluto (por volta de 11 milhões de pessoas). Apesar das críticas direcionadas a alguns dos líderes zapatistas, de maneira geral, reconhece-se que, diferentemente do apresentado em outros movimentos revolucionários latino-americanos, que não souberam escutar as “massas”, no movimento zapatista abriu-se um espaço de escuta para os indígenas e elaborou-se uma crítica direta à centralidade que o Estado e o partido ocupavam nos projetos anteriores à revolução. Para os zapatistas, a transformação não passava pela tomada de poder, mas pela abolição do poder. Eles almejavam construir novas relações sociais, produzindo uma desarticulação cotidiana do poder do capital. Ou seja, os zapatistas explicitaram que somente a tomada de poder não significaria automaticamente uma mudança. Por fim, eles privilegiaram a construção de um poder comunitário, que prevaleceu em relação ao vanguardismo leninista (Gil, 2013, p. 99) e foi inspirado na história e na vida das comunidades indígenas.

De acordo com Bruno Andreotti (2009, p. 11), inspirados no Exército Zapatista de Libertação Nacional (EZLN), a fundação da Ação Global dos Povos (AGP) ocorreu em 1998 como uma coordenação mundial de resistências ao mercado mundial e ao capitalismo. Bruno Andreotti aponta para a característica marcante que perpassava as pautas nos chamados movimentos antiglobalização: as organizações em rede, identificadas pelo filósofo italiano Antonio Negri. Nessas organizações, não havia mais a rigidez ideológica do partido, mas o princípio da livre-adesão, a partir do qual se poderia entrar para as organizações quando os integrantes quisessem, assim como era possível abandoná-las a qualquer momento. Ainda, outro elemento indicado por Andreotti como central para a Ação Global dos Povos era a ação direta: ao invés de filiarem-se a algum partido, lutando por reformas, propunham lutas encabeçadas tanto no âmbito individual quanto no coletivo e a criação de táticas de confronto e desestabilização das relações de poder.

III

Esses deslocamentos no espaço da militância política compreendem, também, o histórico das lutas políticas empreendidas pelas mulheres e a crítica que elas elaboram sobre a democracia latino-americana. Assim como afirma Margarita Iglesias (2010), os

grupos feministas, no contexto de abertura política após as ditaduras civil-militares na América Latina, ressaltaram a importância da resignificação das memórias e das histórias das mulheres, pois elas ficaram subordinadas tanto pela memória da repressão quanto pela centralidade que o protagonismo do proletariado ocupava em uma política de esquerda. Iglesias ressalta, assim, a emergência na política sul-americana nos anos de 1970 e 1980 de sujeitos e movimentos sociais que antes estavam subordinados à lógica de emancipação social, que encarava o movimento operário e os proletários como os únicos sujeitos revolucionários com capacidade de transformação radical das sociedades e das democracias.

Ora, a centralidade alcançada pela questão do aborto nos países da América Latina no século XXI atesta um outro movimento de deslocamentos fundamentais na prática militante. É o que podemos perceber, por exemplo, pelo grande espaço reservado pela imprensa para discutir as experiências de legalização do aborto na América Latina nos últimos anos. Indicamos alguns exemplos: a versão eletrônica do jornal *El País Brasil* (Arroyo; Marreiro; Singer, 2020) noticiou, em dezembro de 2020, sobre a Argentina: “Para os coletivos feministas, nesta quarta-feira a América Latina como um todo ficou um pouco mais perto de ser um lugar onde a interrupção segura da gestação deixará de ser um privilégio reservado a quem tem recursos” (Arroyo; Marreiro; Singer, 2020). Em setembro do ano seguinte, *El País Brasil* (Barragán; Morán Breña, 2021) escreveu sobre o México, destacando, inclusive, outros impactos na vida das mulheres para além da legalização do aborto: “A plenária da corte também declarou inválido um artigo do Código Penal de Coahuila [estado mexicano] em que o estupro dentro do casamento ou em um casal era menos penalizado do que nos demais casos” (Barragán; Morán Brena, 2021). Por último, em fevereiro de 2022, a *BBC News* publicou sobre a Colômbia, construindo uma continuidade dos acontecimentos na Argentina: “a Causa Justa adotou o verde como cor de sua campanha, espelhando o que em anos anteriores acontecia na Argentina” (Aborto na Colômbia..., 2022). Por mais que possa parecer paradoxal, acreditamos que essas decisões legislativas atestam o impacto da ruptura produzida pelos feminismos na América Latina em relação à centralidade do Estado, pois o exercício das militâncias políticas de muitos grupos já vinha colocando em prática medidas de solidariedade, cuidado e apoio às mulheres que precisavam recorrer ao aborto.

Antes de passarmos às leituras das rupturas que os feminismos latino-americanos provocaram na tradição da militância ocidental, lembramos das críticas de Donna Haraway (2009), na década de 1980, aos modelos revolucionários do século XX. Em seu “Manifesto Ciborgue”, ela encontrou na figura do ciborgue uma possibilidade de rompimento com as formas de revolução que sonhavam com uma comunidade baseada no modelo da família orgânica. Ela ainda ironizou as nossas narrativas fundacionistas, indicando que o ciborgue não era feito de barro e, portanto, não reconheceria o Jardim do Éden nem teria como sonho retornar ao pó. Tal como o texto “Intelectual Subalterno” de Rafael Leopoldo, que integra este livro, problematizamos o conceito de vanguarda, apoiando-nos, em especial, em Donna Haraway, que aponta para as infidelidades do ciborgue a determinados projetos de revolução. No trecho a seguir, ela critica o partido de vanguarda e as filiações:

“

Os ciborgues não são reverentes; eles não conservam qualquer memória do cosmo: por isso, não pensam em recompô-lo. Eles desconfiam de qualquer holismo, mas anseiam por conexão — eles parecem ter uma inclinação natural por uma política de frente unida, mas sem o partido de vanguarda. O principal problema com os ciborgues é, obviamente, que eles são filhos ilegítimos do militarismo e do capitalismo patriarcal, isso para não mencionar o socialismo de estado. Mas os filhos ilegítimos são, com frequência, extremamente infiéis às suas origens. Seus pais são, afinal, dispensáveis (Haraway, 2009, p. 39-40).

Por isso que, inspirando-nos em Haraway, entendemos os feminismos latino-americanos no século XXI como aqueles que continuam proclamando o fim não só do “homen”, mas também da “mulher”, insistindo que se “deus” está morto, a “deusa” também está (Haraway, 2009, p. 60). A desintegração do sujeito universal feminino em “mulheres” faz Haraway entender o significado da epistemologia como conhecer a diferença e apostar nas conexões parciais e não mais nas coalizões consensuais. Mas isso, claro, não nos isenta de reconhecer os nossos fracassos pelas concessões que fizemos, durante muito tempo, ao sonho da revolução:

“

penso que temos sido culpadas, sim, no mínimo por nossa irrefletida participação na lógica, nas linguagens e nas práticas do humanismo branco e na nossa busca de um fundamento único para a dominação que assegurasse nossa voz revolucionária. Temos, agora, menos desculpas (Haraway, 2009, p. 58).

Ao refletir sobre os modos de organização e participação políticas, Haraway não aposta mais na universalidade, mas na parcialidade permanente dos pontos de vista feministas. Com Haraway, inclusive, podemos dizer que as lutas feministas são efetivas justamente porque elas não têm mais a necessidade de uma totalidade e já não sonham mais com uma linguagem comum, dado que: “todos os sonhos sobre uma linguagem que seja perfeitamente verdadeira, sobre uma nomeação perfeitamente fiel da experiência, é um sonho totalizante e imperialista” (Haraway, 2009, p. 183).

IV

É esse princípio de heteroglossia que vemos encabeçado pelos feminismos decoloniais. Para a teórica afrocolombiana Ochy Curiel (Rangel, 2022, p. 6), urge formular entendimentos da colonialidade à vista das sistemáticas epistemológicas de produção racial e sexo-genérica estabelecidas junto aos processos fundantes de conquista. Não só para uma reestruturação de Abya-Yala¹ como, fundamentalmente, para a crítica das tecnocracias de gênero incrustadas nos movimentos. Para Jules Falquet (2006, p. 213-214), mostra-se imprescindível desvelar, a partir da crítica feminista, um evidenciamento do familismo heterossexual sobre o qual se ancoram ativismos altermundistas e instituições políticas de esquerda. Tais posicionamentos são representativos de correntes regionais de feminismo lésbico antirracista, majoritariamente consolidadas ao final dos anos 1990. Seu estabelecimento pode ser entendido como um tensionamento disruptivo do “giro hétero colonial” (Bellucci, 2014, p. 286) desta década e da anterior, expressão que remete à modulação de pautas segundo o escopo neoliberal e civilizatório de organizações não governamentais financiadas pelo Norte Global.

¹ Abya Yala é a denominação utilizada por feministas decoloniais para se referir ao continente americano, confrontando a nomeação colonial de “América Latina”. O termo tem origem na língua indígena kuna, em que significa “terra madura”, compondo as cosmogonias originárias de reconhecimento da terra como ente vivo, e não território.

As falas retomadas indicam limiares importantes para a leitura dos projetos políticos firmados à época. Ficam acusados, na posição de esferas estrangulatórias, o Estado, dado seu papel de organização colonial a partir da imposição de subalternidades sociais e violências assujeitadoras, e demais agremiações imbuídas de noções de complementaridade de gênero e de uma essencialização binária dos sujeitos militantes. Respondiam, assim, à marginalização de causas feministas pelos movimentos antiglobalização, de que a legalização do aborto figurou como exemplo, à ocasião do I Fórum Social Mundial, ocorrido em Porto Alegre em 2001 (Bellucci, 2014, p. 382). As articulações angariadas ao longo de duas décadas de reuniões internacionais, por meio dos Encontros Feministas da América Latina e do Caribe (EFLAC), iniciados em 1981, favoreceram a sedimentação de projeções autonomistas, isto é, de promoção de espaços autodeterminados e independentes de instâncias institucionais exteriores (Ferreira, 2018, p. 150).

Os aportes mobilizatórios de luta autogestionada contra explorações territoriais e culturas políticas hétero-masculinistas impulsionados pelo coletivo anarquista *Mujeres Creando*, surgido na Bolívia, em 1992, podem ser encarados como um dos desdobramentos dos EFLAC. O grupo integra um conjunto vivaz de feminismos comunitários indígenas, que, durante a chamada “Onda Rosa” latino-americana, construíram críticas contumazes às proposições governistas. A expressão designa o período de 2003 a 2014, ao longo do qual teriam prevalecido em sete países (Argentina, Brasil, Bolívia, Chile, Equador, Peru e Venezuela) gestões de esquerda superadoras das assertivas do Consenso de Washington (1990) (Oliveira, 2020, p. 165-166). Entre elas, situam-se, portanto, as administrações de Luiz Inácio Lula da Silva (2003-2010) no Brasil, Néstor e Cristina Kirchner (2003-2014) na Argentina e Evo Morales (2006-2019) na Bolívia, criticamente revisadas, na atualidade, pela percepção de que, conquanto tenham se oposto à austeridade social, mantiveram-se próximas de paradigmas da colonialidade neoliberal pelo incentivo ao setor privado; os benefícios fiscais ao ramo extrativista; e a manutenção de políticas repressivas de controle e encarceramento (Belgrano, 2013).

Julieta Paredes e María Galindo, fundadoras do coletivo *Mujeres Creando*, caracterizam Morales como um caudilho, em análise que localiza suas escolhas para formação de

uma autoridade político-partidária e sua postura de acercamento apaziguador junto a movimentos sociais sob a chave de permanência das sistemáticas coloniais de domínio (Ferreira, 2018, p. 260). Uma compreensão semelhante é estendida ao kirchnerismo, que, ao conservar a criminalização do aborto, as operações de penalização de prostitutas e a repressão a protestos, reproduziria uma tutela alicerçada sobre uma lógica social maternalista (Bellucci, 2014). Nesse sentido, adquire latência destacada o modo de autoafirmação enunciado a partir dos autonomismos argentinos:

“ nos reconhecemos nas correntes que vivem, sentem e criam um feminismo latino-americano, mestiço, desobediente, insubmisso [...] um feminismo inconveniente, que se propõe como uma parte e um aporte a uma cultura emancipatória, que rechaça tanto a normatividade heterossexual quanto o essencialismo biologicista [...] Participamos dos movimentos populares que desafiam essa ordem imposta [...] tentando avançar nos debates e na ação comum rumo a um reconhecimento mais completo do mundo que queremos mudar e com respeito aos diversos ensaios de resistência que estão sendo forjados nesta caminhada (Feministas Inconvenientes, 2007, tradução nossa).

As sentenças dispostas compõem o manifesto de criação da Rede de Feministas Inconvenientes. Lançado em 2007, durante a edição anual do Encuentro Feminista, o documento congregava coletivos feministas (La Revuelta, Las Mufas, De Boca en Boca), agremiações LGBTQIAP+ (Asociación de la Lucha de la Identidad Travesti y Transexual, Futuro Transgenérico) e intersetoriais (Pañuelos en Rebeldía), tal qual militantes independentes, como Diana Maffia e Alejandra Ciriza, coordenadoras de frentes da Campaña Nacional por el Aborto Legal, Seguro y Gratuito, criada em 2005.

No manifesto, os enraizamentos coloniais aparecem como uma espécie de substrato, sobre o qual se conformam tessituras feministas de aliança, que agem, por sua vez, em um viés de esgarçamento completo das formas normativas estabelecidas. A autoinscrição do movimento em um *locus* insurrecional denuncia a naturalidade do exercício de violências constitutivas das jurisdições raciais e sexo-genéricas dos Estados e, com isso, compele à formulação de territorialidades sociais autossignificadas (Segato, 2016, p. 67). Nesse mote, a desestabilização do sujeito

tradicionalmente considerado articulador dos feminismos, a categoria “mulher”, se dá tanto pela abertura a práticas coligatórias, em um reconhecimento pluriversal de núcleos históricos de resistência, quanto por uma desnaturalização da discursividade disciplinar segundo a lógica coesiva de sexo-gênero-desejo que engendra os limiares constitutivos do conceito.

Ao analisar tais aspectos em confluência com as características da declaração, percebemos um funcionamento assembleário. A terminologia explicativa, tomada das elaborações de Judith Butler acerca dos movimentos Occupy, designa uma reunião de ações corporificadas que subvertem o mero viés liberal de participação pública autorizada pelo Estado Nação, bem como sua premissa derivada de atuação sobre horizontes futuros, conforme denotado pela lógica eleitoral (Buttler, 2018, p. 13). A filiação ao princípio de “rede” indica, ainda, uma espécie de movimentação comunicante e pendular, segundo a qual diferentes demandas se disseminam rumo a uma defesa compartilhada, mas, igualmente, passam por acoplamentos e reconfigurações. Em última instância, essa dinâmica potencializa uma demanda de visibilidade e cognoscência de si, por parte dos sujeitos acionados, efetivada a partir de exercícios performativos de corporalidade (Butler, 2018, p. 51-53). Estes, justamente por meio do questionamento das políticas biologicistas de corporificação, deslocam as fronteiras de inteligibilidade subjetiva produzidas, expandindo os aportes feministas em favor de uma radicalidade transformativa (Butler, 2018, p. 130).

O ímpeto de transgressão construtiva que aventamos acima é explicitamente reivindicado pelas insurgentes nas sessões finais do manifesto — “queremos transformar o sistema. Não aceitamos enclausurar nossa liberdade no canal estreito do possibilismo” (Feministas Inconvenientes, 2007, tradução nossa). A exiguidade de condições de reestruturação de formas de vida adviria de dois polos: de um lado, os partidos políticos, com suas intenções de “manipular o feminismo” com base no valor vazio de incorporação representacional de mulheres nas esferas institucionais. De outro, o kirchnerismo, que “mostra diante do mundo uma cara de respeito aos direitos humanos” (Feministas Inconvenientes, 2007, tradução nossa), enquanto criminalizava pessoas sem terra, convivía com mortes por abortos clandestinos precários e autorizava ataques policiais a jovens periféricos e travestis. Com isso,

desmantelam qualquer afabilidade das agendas de promoção de igualdade jurídica e de alinhamento ao campo ativista de Direitos Humanos. Fazem ruir, conjuntamente, a legitimidade institucional democrática apropriada pela gestão progressista argentina através de sua adesão às campanhas “Nunca Mais”, relativas à memória do regime ditatorial (1976–1983), fissurando as narrativas de excepcionalismo autoritário que fundamentam os projetos nacionais latino-americanos (Segato, 2016, p. 133).

A recusa crítica desses dispositivos estrangulatórios permite identificar, então, uma superação insubmissa dos dois repertórios revolucionários marcantes das experiências políticas regionais do século XX. Em um primeiro nível, oblitera-se a razoabilidade de uma revolução passiva. A rede, apesar de coligadora, rechaça o desempenho de um papel apassivado e dissoluto em uma eventual constituição de Frente Popular, negando o patamar de “absoluto racional” do Estado para implementação de melhorias sociais (Aggio, 1997). Em um segundo, tensiona-se o valor desejante atribuído à Revolução Cubana, cujos desfechos burocratizantes e entremeios dependentes da produção de um sujeito único, normativo, sumarizado, sob a prerrogativa do “homem novo” de virilidade heterossexual guevarista (Mubarak, 2018, p. 32), representariam formas de munção ao terrorismo estatal vislumbrado na Onda Rosa local. Retomando os sentidos de urgência presentista e de descentralização enunciativa da prática assembleária feminista, podemos aventar, como contraponto, um atrelamento dos movimentos autonomistas a um modelo revolucionário transtemporalizado, entendido a partir de lutas transversais (Vieira, 2015, p. 105), ou seja, incessantemente desafiadoras das ordens do presente.

Esse postulado aparece reforçado com as falas de encerramento do manifesto, quando afirmam tentar “viver desde hoje uma nova maneira de nos relacionarmos entre mulheres, homens, travestis, pessoas trans, intersex, lésbicas, gays, dissidentes sexuais [...] cuidando do mundo que queremos mudar e cuidando de nossas próprias vidas nesse mundo” (Feministas Inconvenientes, 2007, tradução nossa). A ética de cuidado para uma definição subjetiva autêntica que alardeia ali é ecoante nas ações efetuadas pelos grupos da rede — transitando pela cidade de Neuquén, na Argentina meridional, é possível observar grafites com os dizeres “abortamos hermanadas, abortamos en manada” e outros tantos que exigem justiça por Natalia Gaitán, ativista

vítima de crime de lesboicídio em 2010. Ambas as iniciativas são encabeçadas pelos coletivos La Revuelta e Las Mufas, las Histérikas y las Otras², implementadores do programa Socorro Rosa, de fornecimento de abortos medicamentosos seguros e de espaços de acolhimento de dissidências. Parte de seu alcance foi obtido com a fundação de blog ao longo dos anos 2000, voltado à interlocução feminista com as comunidades locais. Tomando essas expressões mobilizatórias em conjunto, desenha-se um entrelaçamento com os ciberfeminismos em sua dimensão de espacialização multimodal das formas de existência. Em consonância com o que propõem Ana Paula Andrade e Patrícia Dorotéio, no artigo “Feminismo das hashtags: práticas de resistência no espaço outro”, que compõe este livro, os alargamentos constitutivos aventados pela promoção do aborto e as construções confrontativas posicionadas através das enunciações virtuais podem ser entendidos como práticas de materialização narrativa, que hibridizam as noções de campo e corpo político simultaneamente.

Assim, notamos de maneira ostensiva o compromisso político desses coletivos com os fazeres transformativos transversais, o que, em diálogo com as formulações foucaultianas acerca das subjetivações revolucionárias, evoca outro limiar de deslocamento. O militância que se observa é usurpador dos padrões de oficialização de códigos dominantes, modelo prevalente nas culturas políticas mesmo posteriores a 1968, baseadas na difusão de uma potência moral e organizativa atribuída a agremiações institucionalizadas (Vieira, 2015, p. 92). As formas de militância, ativas sobre o cotidiano, transmitem o questionamento de valores normativos — pela impugnação do maternalismo biologicista, da biopolítica que o concatena e do regime de normatização de sexualidades —, levando a um “escândalo da verdade” próprio do militância cínico avaliado por Foucault (Vieira, 2015, p. 122).

Tomando os trânsitos desse raciocínio com as teorizações pós-estruturalistas em gênero, pontuamos que tal princípio de verdade opera no sentido de estabelecimento de uma autenticidade corporificada, menos ligada a um desvelar de uma existência total de sujeito e mais próxima de uma associação à constituição da verdade na

2 *La Revuelta* foi fundado em Neuquén, em 2001, e segue em atividade. *Las histórikas, las mufas y las otras* começou em Córdoba, no ano de 2005, e atuou até 2014.

vida do agora, que passa, inclusive, pela reinvenção dos símbolos e sedimentações socioidentitárias. Nesse escopo, a noção de “afinidade” apregoada por Haraway (2009, p. 46) se finca como uma profícua chave de leitura. Pensada em conexão explicativa com seu mito ciborguiano, tematiza uma capacidade de coalizão desnuclearizada, geradora de novas realidades corporais e horizontes de intervenção nas militâncias. A horizontalidade plural de pautas e de reconhecimento de grupos integrantes da rede entrelaça essa conceituação, sendo a abertura para as afinidades outro dos articuladores da radicalidade transformativa aqui mapeada.

Os acercamentos de Haraway propiciam desdobrar as relações de desessencialização a outras lógicas organizativas da América Latina. Por meio da retomada das afinidades por consciência de oposição estabelecidas pelos feminismos negro e chicano estadunidense, a filósofa reprova as operações falocêntricas formadoras da episteme ocidental de hierarquização purista (Haraway, 2009, p. 48, 85-86). Dessa maneira, sugere a ativação de práticas de redefinição de fronteiras — através da incorporação de redes ideológicas, que ultrapassam limites biofísicos e transmutam as potencialidades dos corpos sociais; tal qual, conjuntamente, pela indagação das narrativas de inocência que fundamentam estados originários unitários e estanques. Afinal, “nós somos responsáveis pelas fronteiras; nós somos essas fronteiras” (Haraway, 2009, p. 97).

Por conseguinte, assume importância perceber alianças que não só dissolvem as sistemáticas locais de mando centralizado, como também se produzem via transgressão de ficções de nacionalidade e territorialismo fronteirizado. Esse é o caso do grupo *Ni una menos*. Sua fundação remonta a junho de 2015, mês em que ativistas, artistas e acadêmicas da militância feminista mobilizaram protestos massivos em repúdio à série de feminicídios cometida na Argentina ao longo daquele ano (Nos mueve el deseo..., 2019). Reunindo multidões em trajes pretos para a sinalização de luto e cartazes sensíveis que reproduziam artes de rua, o grupo de militantes formalizaria, ainda no mesmo semestre, sua consolidação enquanto coletivo, lançando um primeiro manifesto que ampliava algumas das características expressas nas manifestações. Afiançavam uma política assembleária e callejera, isto é, composta nas ruas e atenta a uma paridade entre demandas evocadas por suas redes de formação.

Junto a isso, previam de antemão ensejos para um extrapolamento transnacional de seu exercício político. Seja pela circulação dos emblemas adaptados “Nenhuma a menos” (Brasil) e “Non una di meno” (Itália), seja pelas adesões chilena e peruana à insígnia argentina já no 8 de março de 2016, vemos confirmada a efetividade dos apelos combativos a uma violência sistêmica.

No decorrer da trajetória de existência do Ni una menos, tem-se, todavia, uma projeção de alargamento das reivindicações inicialmente estipuladas, que deixam a arena exclusiva de responsabilização do Estado no que tange ao combate à violência de gênero e de promoção de espaços de Educação Sexual Integral, passando a um diagnóstico profuso de dimensionamento das violações à dignidade vividas. Nele, acusam ostensivamente o papel das políticas do neoliberalismo financeiro global. Localizam um somatório de espoliações com base no histórico de implosão econômica interna pelos impactos inflacionários dos acordos para obtenção e pagamentos de créditos do Fundo Monetário Internacional, realizados pelo direitista Carlos Menem em 1995 e 1999, renegociados em 2005 e 2010 pelas gestões kirchneristas, e elevados à casa de U\$100 bilhão pelo ultraliberal Mauricio Macri em 2015 (Cavallero; Gago, 2021). A perda de moradias por gentrificação e exigências de altas comprovações salariais nos sistemas de aluguéis; a debilitação psicofísica decorrente de regimes precarizados de trabalho; os vínculos de dependência em arranjos familiares gerada por endividamentos creditícios e insuficiências salariais seriam aspectos corroborantes das violências de gênero: “os feminicídios e travesticídios não são independentes desta geografia do capital que impõe, aqui e lá, formas cada vez mais violentas de despojo e exploração” (Cavallero; Gago, 2021, p. 21).

A reflexão é parte das análises de *Uma leitura feminista da dívida*, escrita por Lucí Cavallero e Verónica Gago, sociólogas da Universidade de Buenos Aires e integrantes do coletivo. A ecleticidade de suas atuações as insere na posição de intelectuais específicas, postura aventada por Foucault ao discutir a ética intelectual a partir de esquadrinhamentos críticos do lugar salvacional empreendido por figuras partidárias e sindicais (Vieira, 2015, p. 181). Ademais de um engajamento construtivo e permanentemente sensível às demandas transversais emergentes na rede do Ni una menos, contribuíram diretamente para o desvirtuamento de regimes de verdade

tradicionalmente organizativos das estratégias de luta social. Desde 2016, Cavallero e Gago participam das Greves Internacionais Feministas, começadas na década de 1970 sob a coordenação do núcleo Women of Wages for Housework e retomadas nos anos 2010. Nesse sentido, agem em ruptura com as classificações dicotômicas que interpretam a lucratividade capitalista como atrelada à captação dos fluxos produtivos dos ambientes de comércio e indústria. Propondo uma visibilidade latente a partir dos significados performáticos de uma massividade de diferentes corpos em paralisação (Butler, 2018, p. 97-98), elas propiciam rotas para tornar reconhecíveis as funções de trabalho doméstico, reprodutivo, sexual e sub-remunerado.

As conchlamas das greves executadas desde 2016 estiveram pautadas na máxima “a dívida é com todas e todes nós” (Cavallero; Gago, 2021, p. 22). A princípio, poderíamos compreendê-la à vista das insurreições contra as dívidas contraídas no sistema bancário e ao nível de reprimenda das escolhas governistas. O slogan reverbera, por essa lente, um senso demandante e enérgico de uma série de carências e violações historicamente materializadas — nas palavras das militantes, as “reconhece como credoras e faz com que a pesquisa e a desobediência da dívida comecem nas casas e nas ruas” (Cavallero; Gago, 2021, p. 22). Mediante a menção às condutas de insurgência contra as limitações e normatividades do estado de dívidas, translocamos-nos para uma outra dimensão significativa do termo: o coletivo também agregou à noção de saldo negativo do Estado frente à sociedade aquele deixado pelas mortes, relações de sofrimento psíquico e cerceamentos dos caminhos de autodeterminação causados pela criminalização do aborto.

A incorporação, entretanto, não se deu em vias de ineditismo. Remete, com efeito, a um dos moes da Campanha Nacional pelo Direito ao Aborto (CNDA), “aborto, uma dívida da democracia”, propagado na década de 1990 pela Comisión por el Derecho al Aborto, precursora da campanha, e apropriado por esta já em seus primeiros seminários e protestos (Bellucci, 2014, p. 456). As rotas de desobediência enunciadas pelo ideal inversivo da dívida dizem respeito, então, às disposições em rede de ambos os movimentos. São vários os manifestos em que as integrantes do Ni una menos recuperam o lema “Aborto legal já” da CNDA, compondo suas ações de radicalidade presentificada, quais sejam: as instalações urbanas com lenços verdes, cabides,

indicando os diferentes materiais inadequados usados em abortos clandestinos, e os dizeres “nenhuma morta a mais por aborto clandestino”, e as assembleias pró-legalização. Favacho e Motta, no artigo “Resistência: o fim de um mundo” que compõe este livro, percebem, analisando as criações de escrita e performance da artista não binária brasileira Jota Mombaça, uma implicação diferencial das práticas de morte. Inscrever experiências trans demanda, nas obras de Mombaça, evocar a constância da morte para se apropriar de sua denúncia enquanto rompante de interrupção. Com isso, as dissidências transpõem para si o vetor de extermínio implicado, declamando a habitação dos limites dispostos, até então, como zonas de impossibilidade de vida pela violência normativa. A proeminência da recriminação dos regimes de letalidade nas insurgências de Ni una menos e da Campanha Nacional exerce, analogamente, uma força de enfrentamento destrutivo das condições vulnerabilizantes do vitalismo.

Ainda, o apoio à causa do aborto se mostra imbricado ao intuito de significação identitária do grupo enquanto “espaço genuíno, pluralista, não essencialista, não biologicista, e, muito menos, moralista”, proclamado ao longo de seus sete anos de funcionamento (Nos mueve el deseo..., 2019, tradução nossa). A preocupação em repreender publicamente e pressionar a revogação de políticas neoliberais favorecedoras do modelo familiar heterossexista distende uma astúcia reflexiva das militantes envolvidas em tomar o ethos privatista de mercado como uma manifestação de governamentalidade (McLaren, 2016, p. 218). Tal sensibilidade se acopla, ademais, a uma prática política corporificada, que, sob a tradição dos autonomismos pluralistas observados entre as Feministas Inconvenientes do decênio anterior, busca independizar corpos de matrizes pré-determinadas de utilidade e relação social, pulverizando, ao mesmo tempo, os sujeitos articuladores das lutas feministas.

O que talvez se edifique, contudo, de maneira mais contumaz que nos coletivos anteriormente citados, é um acolhimento transbordante e radical da premissa de desejo. Assim, as rupturas afirmadas afluem do emblema fundador “nos move o desejo” (Nos mueve el deseo..., 2019). Encarando o ensejo desejante de que se imbuem em conexão com as analíticas de subjetivação recorrentes tanto no volume de Cavallero e Gago quanto nos manifestos coletivos, circunscrevemos, finalmente, uma compreensão ética dos feminismos contemporâneos autogestionados. A publicização de desejos

múltiplos coaduna-se a uma suplantação da universalidade subjetiva pelo vetor de racionalidade angariado nas institucionalidades ocidentais (McLaren, 2016, p. 112-114). Apartada de quaisquer reificações de “realidades naturais” por influência das posturas corporificadas de afinidades, a ânsia revolucionária desejante posiciona contravenções aos dispositivos de poder cerceadores do presente, produzindo aí uma potencial ética transformativa (McLaren, 2016, p. 212-214).

Conforme interpelado pelas análises sobre as inconvenientes argentinas, e sob um olhar que poderíamos estender, por exemplo, às chilenas insurrectas do estallido de 2019 – categoria que contempla o coletivo Las Tesis com seu grito performático “o Estado é violador” –, percebemos uma capacidade destitutiva acompanhada de ostensivas ferramentas de inventividade feminista transnacional. A afirmação de sujeitos por meio da constituição de alianças, do deslocamento de cernes reivindicatórios baseados em categorias grupais unívocas, e da simultânea criação de novas margens de constituição subjetiva e produção corpórea indica um prospecto de militância seguidamente transformativa. Ao alicerçar éticas feministas pautadas no reconhecimento radical de desejos múltiplos, esses movimentos subvertem, a partir do presente, modelos revolucionários teleológicos, ainda reforçadores de dispositivos institucionais e, com isso, também seus repertórios normativos.

Referências

ABORTO na Colômbia: a ‘onda verde’ que está descriminalizando interrupção da gravidez na América Latina. BBC News Brasil, 6 mar. 2022. Disponível em: <https://www.bbc.com/portuguese/internacional-60501587#:~:text=N%C3%A3o%20%C3%A9%20por%20acaso%20que,campanha%20pela%20legaliza%C3%A7%C3%A3o%20do%20aborto>.

AGGIO, Alberto. Frente Popular, modernização e Revolução Passiva no Chile. *Revista Brasileira de História*, v. 17, n. 34, p. 221-244, 1997.

ANDREOTTI, Bruno Leonardo Ramos. *Poder e resistências: movimentações da multidão – uma cartografia dos movimentos antiglobalização*. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2009.

ARROYO, Lorena; MARREIRO, Flávia; SINGER, Florantonia. Argentina se torna oásis do direito ao aborto na América Latina. *El País*, 30 dec. 2020. Disponível em: <https://brasil.elpais.com/internacional/2020-12-30/argentina-se-tornar-oasis-do-direito-ao-aborto-na-america-latina.html>

BARRAGÁN, Almudena; MORÁN BREÑA, Carmen. México descriminaliza o aborto após decisão judicial histórica. *El País*, 7 set. 2021. Disponível em: <https://brasil.elpais.com/internacional/2021-09-07/mexico-descriminaliza-o-aborto-apos-decisao-judicial-historica.html>. Acesso em: 21 nov. 2024.

BELGRANO, Maria Inés. *Estado y movimientos sociales: reflexiones en torno a su relación desde el surgimiento del kirchnerismo*. Buenos Aires: CONICET, 2013.

BELLUCCI, Mabel. *Historia de una desobediencia: aborto y feminismo*. Buenos Aires: Capital Intelectual, 2014.

BUTLER, Judith. *Corpos em aliança e a política das ruas: notas para uma Teoria Performativa de Assembleia*. Tradução de Fernanda Siqueira Miguens. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018.

CARDOSO, Irene. Crítica do presente. In: SARLO, Beatriz. *Paisagens imaginárias: intelectuais, arte e meios de comunicação*. Tradução de Mirian Senra. São Paulo: Edusp, 1997. p. 9-24.

CAVALLERO, Luci; GAGO, Verónica. *Uma leitura feminista da dívida: vivas, livres e sem dívidas nos queremos*. Tradução de Luísa Acauan Lorentz, Vitória Gonzalez Rodriguez. Porto Alegre: Criação Humana, 2021.

FALQUET, Jules. Três questões aos movimentos sociais “progressistas”: contribuições da teoria feminista à análise dos movimentos sociais. *Lutas & Resistências*, Londrina, v. 1, p. 212-225, set. 2006.

FEMINISTAS Inconvenientes: “nuestra manifiesta”. *La Revuelta*. Río Ceballos, 27 fev. 2007. Disponível em: <https://larevuelta.com.ar/2007/02/27/la-revuelta-en-feministas-inconvenientes-nuestra-manifiesta/>. Acesso em: 26 jun. 2024.

FERREIRA, Gleidiane de Sousa. *Resistência, solidariedade e rebeldia: o feminismo das Mujeres Creando na Bolívia (1992-2015)*. Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2018.

FOUCAULT, Michel. *A coragem da verdade. O governo de si e dos outros II*. Curso dado no Collège de France (1983-1984). Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

FOUCAULT, Michel. *A hermenêutica do sujeito*. Curso dado no Collège de France (1981-1982). 2. ed. Tradução de Márcio Alves da Fonseca e Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2006a.

FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade: o uso dos prazeres*. 11. ed. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2006b. v. 2.

FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. Tradução de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 1978.

FOUCAULT, Michel. *Nascimento da Biopolítica*. Curso dado no Collège de France (1978-1979). Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

FOUCAULT, Michel. *O governo de si e dos outros*. Curso dado no Collège de France (1982-1983). Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

GUEVARA, Che. *A Guerra de Guerrilhas*. São Paulo: Edições Futuro, 1961.

GIL, Antonio Carlos Amador. *O lugar dos indígenas na nação mexicana: tensões e reconfigurações da identidade nacional mexicana no século XX*. Vitória: Aves de Águia Projeto Editorial, 2013.

HARAWAY, Donna. Manifesto Ciborgue. Ciência, tecnologia e feminismo-socialista no final do século XX. In: TADEU, Tomaz (org.). *Antropologia do ciborgue: as vertigens do pós-humano*. Tradução Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2009. p. 33-118.

IGLESIAS, Margarita. Los desafíos del Cono Sur desde las perspectivas de las mujeres. La democratización de la democracia o la reinención de una democracia latino-americana. In: PEDRO, Joana Maria; WOLFF, Cristina Scheibe (org.). *Gênero, feminismos e ditaduras no Cone Sul*. Ilha de Santa Catarina: Editora Mulheres, 2010. p. 52-73.

MARTINS FILHO, João Roberto. Os Estados Unidos, a Revolução Cubana e a contra-insurreição. *Rev. Sociol. Polit.*, v. 12, p. 67-82, jun. 1999.

McLAREN, Margaret. *Foucault, feminismo e subjetividade*. Tradução de Newton Milanez. São Paulo: Intermeios, 2016.

MUBARACK, Chayenne Orru. Paródia, memória e sujeito político no conto “Memorias de la Tierra”, de Reinaldo Arenas. *Magma*, v. 25, n. 14, p. 31-44, 2018.

NOS MUEVE el deseo, ¡ahora y siempre!. Ni una menos. Buenos Aires, 21 fev. 2019. Disponível em: <https://niunamenos.org.ar/manifiestos/nosmueveeldeseo-ahora-siempre/>. Acesso em: 26 jun. 2024.

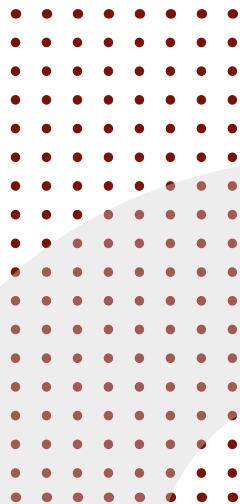
OLIVEIRA, Augusto Neftali Corte. Neoliberalismo durável: o Consenso de Washington na Onda Rosa Latino-Americana. *Opin. Pública*, v. 26, n. 1, p. 158-192, jan./abr., 2020

RANGEL, Néstor; FRANCISCO, Camila; SANTOS, Bruno Vieira dos. Antropologia da dominação, lesbianidade feminista decolonial e a re-direitização da sociedade: uma entrevista com Ochy Curiel. *Cad. Pagu*, Campinas, v. 64, p. 1-11, 2022.

SARLO, Beatriz. *Paisagens imaginárias: intelectuais, arte e meios de comunicação*. Tradução de Mirian Senra. São Paulo: Edusp, 1997.

SEGATO, Rita Laura. *La guerra contra las mujeres*. Madrid: Traficantes de Sueños, 2016.

VIEIRA, Priscila Piazzentini. *A coragem da verdade e a ética do intelectual em Michel Foucault*. São Paulo: Intermeios, 2015.



Intelectual subalterno

Rafael Leopoldo

2

Panóptico

O grupo de pesquisa Panóptico se aprofundou nas possibilidades da resistência, principalmente, no âmbito dos movimentos sociais. O diálogo dos integrantes do grupo, com experiências distintas, veio a complexificar as elaborações teóricas. André Favacho, figura catalizadora do grupo, explicita não só as mutações teóricas das resistências, mas uma gramática dos movimentos sociais, ou ainda, os seus significantes privilegiados. Nesse sentido, surge a necessidade de rever a figura do intelectual com suas mutações e o seu papel como um vetor da resistência.

Assim, no presente ensaio, procuro um caminho teórico para pensar o intelectual hoje. Tomo como base principal um estudo iniciado sobre os manifestos *queers* que me levaram a pensar os manifestos, em geral, e os manifestos brasileiros, em específico. Diante do grupo, a temática dos manifestos é compreendida como mais

uma forma de resistência e a explicitação de um intelectual que gostaria de chamá-lo pelo oxímoro *intelectual subalterno*.

Nesse sentido, o estudo se volta para a compreensão do intelectual revolucionário, ou ainda, o que se chama de intelectual de vanguarda. A influência de Michel Foucault torna incontornável repensar o intelectual universal e o específico. Por sua vez, este último tipo de intelectual se torna o avesso do que pensamos como um intelectual subalterno. Por fim, como a nossa materialidade são os manifestos, penso que os manifestos periféricos podem mostrar as características do intelectual subalterno como suas utopias subalternas, suas utopias periféricas.

O manifesto comunista e o intelectual de vanguarda

Há uma gama de textos que estudam a história e o conteúdo do *Manifesto Comunista*, de Karl Marx e Friedrich Engels, mas são poucos que pensam na sua forma, ou seja, no *Manifesto Comunista* enquanto criação de um novo gênero literário. Desta maneira, o nosso intuito é caracterizar a inovação literária e compreendê-la — hipótese provisória — como uma ferramenta utilizada tanto pelo intelectual de vanguarda quanto pelo intelectual subalterno. Todavia, a utilização do manifesto pelo intelectual de vanguarda se dá no centro cultural e evoca uma nova alta cultura. A utilização do manifesto pelo intelectual subalterno se dá na periferia cultural — a sucata social — e evoca, geralmente, uma baixa cultura, que, por sua vez, constitui-se, em sua maioria, contra o regime de verdade científico.

Porém, antes de enfatizarmos algumas características formais dos manifestos, é viável trazermos à tona uma das características do marxismo que é oposta aos manifestos periféricos, isto é, o vanguardismo utópico-revolucionário. É necessário lembrar que a vanguarda — a expressão *avant-garde* — é um termo militar. Ele se refere a um pequeno grupo de escolta que faz o reconhecimento de um local. A vanguarda se torna uma metáfora para dizer daqueles que estão na frente, em contraponto àqueles que estão atrás, na retaguarda. O vanguardismo de Marx e Engels e do marxismo é, sobretudo, herdeiro da burguesia, posto que ele é correlato aos diversos dogmas do século XIX como o progresso, a ciência e o culto à técnica. O que o vanguardista vê no progresso da história, da economia e da ciência, é o comunismo. Observando

os antagonismos na história, as crises que solapam, as lutas de classes, Marx antevê um locus sem as lutas de classe quando o exército de proletários, espoliado pelo capitalismo, marcha contra os senhores burgueses e sai vitorioso. O dia triunfal seria o dia da revolução.

No lugar da retaguarda, o proletariado é muito importante para se chegar ao comunismo. Com sua inteligência aguda, Albert Camus (1999, p. 239) afirma que a missão do proletariado no marxismo seria “fazer surgir a suprema dignidade da suprema humilhação. Por suas dores e suas lutas, ele é o Cristo humano que resgata o pecado coletivo da alienação”. Neste sentido, o progresso, ao menos para o proletariado, teria um significado catastrófico na miséria presente, mas ele também comportaria um espectro apaziguador chamado futuro. O proletariado estaria no âmbito do presente e sua ação seria a revolta. Ambos os elementos são apagados pela sombra da revolução e pelo seu horizonte utópico marxista, que é antevisto pela operação vanguardista na sua escolta solitária que esquadrinha o futuro.

De forma geral, a imagem do intelectual de esquerda ficou muito atrelada ao marxismo e a tendências político-burocráticas. O intelectual de vanguarda estaria nesse espectro e veria sentido pleno no sindicato, nos partidos e na revolução. As revoltas, as insurreições e as micropolíticas, parecem-lhe um entrave ao grande antagonismo social revolucionário que acabaria com todos os antagonismos, que concluiria todas as crises, que finalizaria as relações de poder.

Priscila Vieira (2015), refletindo a respeito da ética do intelectual em Foucault, nos lembra que, quando os operários lutavam para se associar e estabelecer direitos, surgiu uma burocracia sindical na qual compreendia que os trabalhadores não pensavam. A massa operária se configuraria como “indiferente”, “passiva” e “confusa”. Diante dessa concepção houve um monopólio do direito da reflexão e da decisão por determinadas instâncias. O que encontramos é a compreensão de que haveria uma parte avançada — os comunistas, os sindicatos e os partidos — e uma parte atrasada — as massas populares. O intelectual de vanguarda veria o futuro utópico-revolucionário, mas não o presente da multiplicidade das experiências das resistências políticas que são produzidas contra um sofrimento sentido em carne viva.

As derivas dos manifestos

As derivas do *Manifesto Comunista* são inúmeras quando pensamos nos manifestos políticos e artísticos. O que propomos aqui é uma caracterização mínima, não extensiva, ponderando um conjunto de manifestos e algumas conjecturas sobre o trabalho do pensamento. Portanto, trata-se de pensar os elementos que constituem o gênero literário. Apresentamos cinco dados que correspondem, principalmente, a sua forma: 1) coletividade, 2) teatralidade, 3) performatividade, 4) conteúdo programático, e, por último, 5) a sua futuridade, que é correlata ao seu utopismo. Diante desses elementos, apresenta-se, de forma implícita, a causa das predileções pelo gênero manifesto por posturas teóricas distintas, que vão desde os comunistas, a vanguarda artística europeia, o fascismo italiano a um conjunto de travestis brasileiras.

No primeiro elemento, a respeito da coletividade, encontramos um gênero literário que é, geralmente, uma produção coletiva, e, mesmo quando escrito por uma pessoa, evoca uma massa, uma multidão ou um comum. Um dado importante do *Manifesto Comunista* é que ele foi publicado primeiramente sem autoria, posto que exerceria o ponto de vista de um coletivo. O *Manifesto Comunista* surge como um texto anônimo e só posteriormente ganha a autoria dos pensadores alemães. Os manifestos ainda hoje carregam essa dimensão de coletividade. Os manifestos periféricos ainda saturam a complexidade das legiões. Não é raro que os manifestos sejam anônimos, como panfletos, como *flyers* ou declarações num palco, ou, além disso, que eles contenham dezenas, centenas, milhares de signatários que estruturam um novo coletivo.

No segundo elemento encontramos o uso da teatralidade. A este respeito, o filósofo Martin Puchner (2007) afirma que os manifestos políticos compensam a falta de poder de sua posição por meio de exageros teatrais. A autoridade do manifesto seria simulada e não fundada numa autoridade real. Trata-se de uma teatralidade calculada. A respeito do *Manifesto Comunista*, Puchner afirma que existe a vontade de substituir o espectro do comunismo pela manifestação real do comunismo. Desses elementos, podemos compreender que, de maneira geral, o manifesto é uma espécie de ferramenta do fraco e que na sua teatralidade existe a possibilidade de uma reposição nos jogos de poder.

No terceiro elemento, a performatividade, temos uma relação complexa entre

teatralidade e a *pragmática da linguagem*. Na teoria dos atos de fala desenvolvida, principalmente pelo filósofo da linguagem John Austin, ultrapassamos o entendimento naturalista, convencionalista ou, ainda, mentalista e ideacional da linguagem para uma concepção *performativa*. Refletindo a respeito da pragmática da linguagem, um dos dados fundamentais é que, quando ela é usada em um sentido performativo, não descrevemos simplesmente o real, mas o constituímos. Somos conduzidos para uma distinção importante entre uma linguagem *constatativa* e uma linguagem *performativa*. Uma linguagem *constatativa* evoca sentenças que descrevem fatos e eventos enquanto uma linguagem performativa é usada para realizar (*toperform*) algo.

Um exemplo clássico do uso pragmático da linguagem é a sentença performativa dita por um padre: “eu os declaro marido e mulher!”. Quando a autoridade religiosa vocaliza essa frase não se trata de uma descrição do real, mas de sua constituição. Nota-se que a maioria das teorias de atos de falas estão vinculadas a um conceito de autoridade. No caso da fala do padre ele tem a real autoridade para efetuar o casamento. Esta fala performativa é complexa nos manifestos, já que o manifesto não teria a autoridade performativa da sua própria fala. Cria-se na coletividade, na teatralidade e no conteúdo programático do manifesto toda uma dimensão futura na qual essa fala *sem autoridade* teria a força de se constituir. Tem-se uma grandeza utópica nos manifestos.

No elemento quarto, o conteúdo programático, e no elemento quinto, a utopia, encontramos um entrelaçamento no manifesto que mostra o seu lado propositivo. O manifesto é mais positivo do que reativo. O manifesto é mais construtivo que destrutivo. Enquanto uma gama de intelectuais pensa nas variações do fim do mundo numa fúnebre poética distópica, os manifestos se preocupam, num otimismo cruel, em construir mundos. Portanto, um lado da proposição é o texto programático no manifesto que corresponde a uma exposição clara, muitas vezes em tópicos, da produção de uma nova voz política, de uma nova composição social, da constituição de uma nova relação de poder. A composição desse novo é exatamente o não lugar dos discursos utopistas.

A ferramenta literária manifesto é utilizada de diversas formas. O intelectual vanguardista, por exemplo, enfatiza determinados aspectos como o conteúdo

programático e sua dimensão utópico-revolucionária. O intelectual subalterno, por sua vez, também produz o conteúdo programático, mas a sua tônica é na dimensão utópico-insurgente, a utopia é mais próxima da revolta e da experiência localizada. Portanto, para pensarmos a conjectura de atuação do intelectual subalterno, nos defrontamos com uma mudança nos manifestos, a elaboração dos manifestos periféricos.

Os Manifestos periféricos e o intelectual subalterno

Nas entrevistas da década de 1970, Michel Foucault fez o diagnóstico da mudança do intelectual universal para o intelectual específico. O filósofo compreende o intelectual universal no século XIX e início do XX, sua figura paradigmática é tanto o homem da justiça quanto o escritor genial. As lutas se dão entorno do direito e da Constituição e envolvem lutas globais. O intelectual específico tem o seu surgimento após a Segunda Guerra Mundial, sua figura paradigmática é o físico atômico, o cientista perito. As lutas se dão entorno do regime de verdade científico e envolvem lutas locais.

A respeito da passagem do intelectual universal para o específico é interessante enfatizar que estamos diante, também, de uma mudança histórica, posto que houve, a partir da modernidade, uma crescente especialização dos saberes. Nesse sentido, se o poder envolve vários dispositivos, se o poder é espalhado no corpo social, o intelectual universal se torna uma imagem, no mínimo, anacrônica. Desta forma, a ação do intelectual se dá diante dos diversos dispositivos. O intelectual específico seria “obrigado a assumir responsabilidades políticas enquanto físico atômico, geneticista, informático, farmacologista etc.” (Foucault, 2015, p. 51). Parece-nos que se trata de uma responsabilidade que envolve a produção e a transmissão do *know-how* e sua filiação com a ordem do saber.

Porém, o intelectual específico sofreu algumas críticas. Enzo Traverso (2020), historiador italiano, aponta diversos problemas da composição do intelectual específico. Três dos problemas seriam: 1) o técnico pode se tornar o intelectual orgânico das classes dominantes, funcionário do governo ou das empresas; 2) a produção de uma linguagem hermética pode se fechar dentro de um grupo de iniciados; 3) a neutralidade do saber técnico pode neutralizar a reflexão crítica, corre-se o risco de o específico

não conservar uma autonomia crítica e a perspectiva universalista. O último ponto é a crítica mais comum a ideia de intelectual específico. Trata-se de afirmar que seria uma perda deixar as lutas globais e a universalidade em prol de lutas locais e específicas.

Na atualidade, tem-se certa saudade do intelectual universal e de uma solução que poderia abarcar uma única visão de mundo. Grande parte da crítica produzida contra as lutas locais é afirmar a sua incapacidade de pensar a universalidade. Ágner Heller (1995) e Élisabeth Roudinesco (2021), por exemplo, veem nas lutas locais a produção, respectivamente, de uma política do corpo e de uma política identitária. As duas formas de política gerariam a inimizade e esqueceriam o universal. Diante disso, torna-se necessário matizar a amplitude da ação do intelectual específico.

A respeito da ação do intelectual específico, Foucault tinha ciência das principais limitações que ele poderia incorrer. O risco central, nas palavras do filósofo, seria o “de não poder desenvolver essas lutas pela falta de uma estratégia global e de apoios externos” (Foucault, 2015, p. 51). Esquece-se que o saber específico pode participar de estratégias globais, o risco é que ele não o faça, o risco é que a ação seja restrita. Entretanto, não se trata de vanguardar valores universais ou desvelar ideologias. Após o Holocausto e na Era Atômica, o intelectual específico se defrontaria com os dispositivos de verdade.

Para Foucault, o intelectual específico estaria dentro do regime de verdade e poderia colocar em questão a própria função do dispositivo na nossa sociedade. A luta local, no momento em que inquire o dispositivo, pode ter implicações globais e não setoriais. Para exemplificar esse elemento, pensamos em duas entrevistas de Foucault da década de 1970. A primeira entrevista se chama *Os intelectuais e o poder*, de 1972, e a segunda *Verdade e poder*, de 1977. Na segunda entrevista, Foucault afirma que Oppenheimer, físico estadunidense e diretor do *Projeto Manhattan*, ao mesmo tempo que estava ligado à pesquisa a ameaça atômica, concernia a todo o gênero humano. Na primeira entrevista, Foucault fala a respeito da sua própria prática e mostra que, ao estudar o sistema penal, um problema específico e que afeta um número limitado de pessoas, ele não fala somente da prisão, mas mostra a face mais delirante do poder. Nesses dois exemplos podemos entender como uma pesquisa local pode envolver questões globais.

É necessário ainda apontar que Foucault, na década de 1970, não está pensando a sociedade no duplo ciência e ideologia, mas em termos de verdade e poder. O intelectual específico ganha uma importância no sentido de que ele poderia questionar o regime político, econômico e institucional, que produz a verdade. Não obstante, parece-nos que a partir de 1989 se pré-configura, nos encontros do social, outra forma de trabalho do pensamento.

Contexto histórico

Não ajuizamos que a noção de intelectual subalterno seja substituída a de intelectual específico. Porém, numa sociedade heterogênea existem outros campos de ação que não são específicos do especialista e possibilitam tanto inquirir os regimes de verdade quanto ampliar a variabilidade da experiência social. Num sentido mais geral colocamos a pré-configuração do intelectual subalterno na data de 1989, queda do Muro de Berlim e transição sexual de Roberta Close em Londres.

Em primeiro lugar, essa data marca a queda do Muro de Berlim e, com isso, o triunfo do capitalismo e o fim do socialismo real, perde-se o comunismo como fonte utópico-revolucionária. Em segundo lugar, na década de 1980, temos a questão do HIV/da AIDS que reorganiza formas de resistências política. Encontra-se, sobretudo, lutas que são consideradas setoriais e horizontes não messiânicos. Inicia-se a aposta na democracia com as Diretas Já, em 1983, a Constituição Federal de 1988 e as primeiras eleições democráticas. Todos esses elementos parecem dar contorno a lutas mais locais e, por isso, a imagem do que pode ser um corpo e uma vida se multiplicam. Roberta Close, nesse sentido, se configura, na década de 1980 e no início dos anos 1990, como um corpo político que visita a mídia hegemônica, mas prenuncia diversos aspectos do pensamento *queer* e do transfeminismo.

O fim do século XX parece prefigurar um intelectual que não é o especialista, muito pelo contrário, é o que estava sempre na mira da violência institucional e sai dela como supérstite. Assim, o intelectual não é o grande escritor ou o *expert*, mas aquele que viveu uma experiência radical e faz o testemunho. O intelectual subalterno não é o jurista-notável nem o cientista perito, mas se encontra, principalmente, no espaço da experiência e da performance. O intelectual subalterno não representa o universal

nem a especialidade do cientista, mas expressa uma singularidade. O intelectual subalterno não está envolto ao universal nem restrito ao regime da ciência, mas é constituído nas lutas de resistência, e o seu testemunho tem efeitos nas relações de poder, nos dispositivos de produção de verdade. Logo, o que parece estar nos manifestos periféricos é outra forma de trabalho de pensamento, uma forma pouco ou não institucionalizada, uma forma não utópico-revolucionária nem envolta, de forma necessária, na pesquisa científica ou na universidade.

Utopia periférica: um convite à minha destransição

Na obra *Manifestos nos trópicos* encontramos uma série de textos que parecem compor a noção de manifesto periférico e de intelectual subalterno. Dos 17 manifestos do livro, os quatro primeiros são produzidos por travestis: *Manifesto travesti*, de Sara York e Bruna Benevides, *Manifesto traveco-terrorista*, de Tertuliana Lustosa, o manifesto *Catastrofia*, de Atena Beauvoir Roveda, e, também, o manifesto *Minha destransição*, de Indianare Siqueira.

Todos esses manifestos parecem ser sentidos como uma parcela de caos no corpo social e, geralmente, o caótico pode levar tanto a uma resposta violenta quanto à produção do novo. Portanto, para enfatizarmos elementos do intelectual subalterno, da violência e do trabalho de pensamento, retomamos o manifesto *Minha destransição*, de Indianare Siqueira. Nele ponderamos a respeito de três operações teóricas: 1) destransição; 2) nomeação; 3) utopismo transvestigênera.

A primeira operação teórica é a modificação do termo *transição*. A transição de gênero é compreendida, comumente, como o momento no qual a pessoa modifica o gênero que lhe foi designado ao nascer para o gênero que lhe pertence. A face mais visível da transição são os tratamentos cirúrgicos e hormonais. Todavia, Indianare alarga o termo *transição* como algo que poderia ser feito com exercícios físicos ou, ainda, como uma modificação mental de construto social. Nesse sentido, a transição não seria algo específico do corpo trans, mas de todos os corpos. Indianare, após a ampliação do termo *transição*, o substitui por *desconstrução* como sinônimo de *destransição*. Desta forma, ela afirma: “minha destransição é permanente no sentido de que vivo desconstruindo tudo o que foi construído socialmente”. Penso

que Indianare, usando as palavras *desconstrução* e *destransição*, está mais próxima das teorias de Jack Halberstam do que Jacques Derrida, que transforma a palavra *desconstrução* em conceito filosófico.

No final do livro *Trans**, Jack Halberstam faz uma espécie de apologia à utopia lego. Halberstam pensa o filme *Aventura lego* como uma ode à constante improvisação do mundo. O lego representaria a possibilidade de produzir modificações, construções e demolições. Parece-nos que os inimigos da variação corporal seriam os burocratas da forma, os inimigos da variabilidade corporal e social. A noção de desconstrução e destransição de Indianare parece estar num solo aproximado das ponderações de Halberstam, por isso, a necessidade de afirmar que está sempre em destransição. Entretanto, mesmo que a destransição não seja essencialmente uma mudança hormonal ou cirúrgica Indianare se distancia de algumas classificações e produz outras.

A segunda operação teórica de Indianare é a negação e a produção de nomes. Indianare se afasta dos termos *travesti*, *transsexual* e *transgênero* por serem produções cisgêneras. Mas elas são sobretudo intervenções do regime médico científico. Para distanciar desse discurso, Indianare afirma: “não sou homem, não sou mulher, não sou travesti, pois acredito que somos mais que vestimentas, orientações sexuais, preferências sexuais, hormônios químicos sintéticos e cirurgias para nos ‘adequarmos’ ao padrão exigido pelo gênero com o qual nos identificamos”. Porém, o movimento posterior a negação de uma heteronomia se trata de produzir o nome para a sua própria experiência. O sujeito não é determinado por uma regra exterior, mas por negociações através dos outros nos campos das lutas. A invenção conceitual não parte de uma escritora genial ou de uma especialista, mas dos embates sociais. Parece-nos que a produção do nome transvestigênera surge da tentativa de compreensão de estilos de vida que fogem do “cistema”.

A terceira operação teórica de Indianare é a produção de uma utopia chamada Plutão. Ademais, Paul Preciado, no livro de crônicas *Um apartamento em Urano*, procura outro planeta e escreve: “cresce em mim a sensação não só de ter um apartamento em Urano, mas também de que é em Urano que desejo viver” (Preciado, 2019, p. 22). A ideia de alugar um apartamento em Urano surge de um sonho, e a sua intuição sobre Urano o leva ao termo “uranista”. Em 1864, o termo uranista foi criado pelo

jurista alemão Karl Heinrich para designar o “terceiro sexo” e se referir a almas femininas encarceradas em corpos masculinos. Para Preciado (2019, p. 25), Ulrichs foi “um dos primeiros cidadãos europeus a declarar publicamente que queria um apartamento em Urano. Foi o primeiro doente sexual e criminoso que tomou a palavra para denunciar as categorias que o construíram como doente sexual e como criminoso”, categorias que refletem, por sua vez, a violência da epistemologia binária. O que faz Preciado, ou ainda Indianare, é questionar a validade dos termos como categorias descritivas da própria identidade. Para muitos, as categorias como heterossexuais, homossexuais, transexuais e transgênero não têm um valor explanatório diante das suas experiências. Desta forma, Indianare procurará Plutão.

Na *Minha destransição*, Indianare afirma que “se os homens vieram de Marte, e as mulheres vieram de Vênus, Plutão me representa”. Na mitologia greco-romana, Marte é o deus da guerra e Vênus é a deusa do amor. Por sua vez, Plutão era o nome de uma festa que Indianare preparava. Num primeiro momento, o espaço das bacantes de Plutão poderia se configurar como uma espécie de heterotopia festiva. Não obstante, ainda na mitologia greco-romana, Plutão é Hades. O deus do mundo subterrâneo, o deus dos mortos.

Sob o signo de Plutão, o gozo é pulsão de morte. O gozo daria acesso ao inominável que, por excelência, é sempre a morte. O gozo é a potencialidade da dissolução da estruturação social, o simbólico. O gozo lacera o tecido societário, as identificações imaginárias. O gozo clama a pulsão de morte e destroça a autorrealização. Desta forma, Indianare teoriza e joga com diversos duplos comotransição/ destransição, construir/ desconstruir e criar/ destruir. Chega-se à pulsão de morte quando afirma que a sociedade opressora deveria ser destituída do seu poder. A sociedade opressora deveria ser “desconstruída até a sua destruição total”. A festa plutoide de Indianare parece ser um convite à destruição.

Nos “manifestos dos trópicos” é possível observar estranhas utopias e a figura do intelectual subalterno. Defendemos, enfim, que após 1989, por motivos diversos, os manifestos se aparentam mais a manifestos periféricos e locais. Eles são produzidos

por uma multiplicidade de corpos, os seus efeitos parecem inquirir elaborações dos dispositivos científicos e da própria militância, mas, além disso, o de serem uma ampliação dos estilos e dos modos de vida, uma ampliação da variedade corporal e social, mesmo que não sejam manifestos solares ou urânios, mas, como o longínquo Plutão.

Referências

CAMUS, Albert. *O homem revoltado*. Tradução de Valerie Rumjanek. Rio de Janeiro: Record, 1999.

DELEUZE, Gilles. *Foucault*. Tradução de Claudia Martins. São Paulo: Brasiliense, 2005.

FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2015.

FOUCAULT, Michel. *A coragem da verdade*. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2017.

HALBERSTAM, Jack. *Trans**: uma abordagem curta e curiosa sobre a variabilidade de gênero. Tradução de Daniel Kveller e Rafael Leopoldo. Simoes Filho: Editora Devires, 2022.

HELLER, Ágner; Fehér, Ferenc. *Biopolítica: la modernidade y la Liberación del cuerpo*. Traducción de José Flórez. Barcelona: Ediciones Península, 1995.

LEOPOLDO, Rafael. York, Sara. *Manifestos nos trópicos: desejos dissidentes e utopias periféricas*. No Prelo.

PRECIADO, Paul. *Um apartamento em Urano: crônicas da travessia*. Tradução de Eliana Aguiar. Rio de Janeiro: Zahar, 2020.

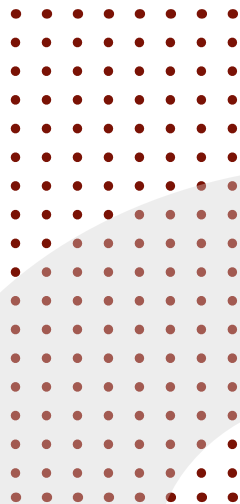
PUCHNER, Martin. *Poetry of the Revolution: Marx, manifestos, and avant-gardes*. New Jersey: Princeton University Press, 2006.

ROUDINESCO, Elisabeth. *O Eu soberano: ensaio sobre as derivas identitárias*. Rio de Janeiro: Zahar, 2021.

TRAVERSO, Enzo. *Onde foram parar os intelectuais?* Tradução de Lucas Neves. Belo

Horizonte: Âyiné, 2020.

VIEIRA, Priscila. *A coragem da verdade e a ética do intelectual em Michel Foucault*. São Paulo: Intermeios; Fapesp, 2015.



Resistência

o fim de um mundo

André Favacho

Darci Motta

Como citar este capítulo

FAVACHO, André; MOTTA, Darci. Resistência: o fim de um mundo. In: André Favacho (org.). *Como resistimos hoje?* Belo Horizonte: Editora Selo FaE, 2024. p. 56-74.

3

Como as resistências têm se dado na atualidade? Como é resistir hoje? É possível resistir diante da dominação neoliberal, cujas táticas, são mais dinâmicas, capilares e insidiosamente sedutoras? A fim de refletir sobre essas questões, partiremos de um acontecimento estético: Jota Mombaça. Artista interdisciplinar, a figura de Mombaça tem se constituído como um acontecimento estético-político emblemático para se pensar as formas de resistências atuais. Nesse exercício de pensamento, apoiarnos-emos, principalmente, em seu livro *Não vão nos matar agora* (2021). A partir de um diagnóstico sombrio do Brasil (e também do mundo), essa obra de Mombaça coloca em relevo, em nosso ponto de vista, três questões sobre as resistências: a primeira é que, hoje, a resistência exige uma escrita/escritura e/ou uma inscrição singular na vida — não apenas com a mente, mas também com o corpo; a segunda é que resistência e morte devem se nutrir mutuamente; por fim, é que a resistência necessita habitar o fora, um mundo outro. É na trilha desses elementos que prosseguiremos com nossas reflexões.



Por que escrever, por que se inscrever é o *leitmotiv* da primeira reflexão deste texto? Na verdade, essa pergunta será o refrão de tudo que vem a seguir, uma vez que a resistência praticada por Mombaça se dá exatamente dessas duas formas: pela escrita e pela inscrição na vida. Em razão disso, a artista e escritora vive como em transe poético, mesmo quando responde a uma simples pergunta. Da mesma forma que fala, escreve. Da mesma forma que escreve, age. Não há distinção. Mombaça escreve com o corpo e no corpo; o corpo é sua superfície histórica de inscrição. Seja na escritura de seus livros, seja em suas performances, Mombaça pratica uma escrita/inscrição, uma escritura, portanto, de tal monta que dá a sensação de que está em um divã ou escrevendo um manifesto em defesa de sua existência.¹ Na condição de “uma bicha racializada, gorda e não binária, oriunda da periferia do Nordeste brasileiro” (Mombaça, 2021, p. 73), reflete sobre a sua própria condição social e de existência, denunciando os efeitos dessas condições sobre seu corpo, bem como as poucas possibilidades de sobrevivência em um país como o Brasil. Mas também reflete sobre suas “irmãs”, ao dizer: “Não vão nos matar agora porque ainda estamos aqui com nossas mortas amontoadas, clamando por justiça, em becos infinitos, por todos os lugares” (Mombaça, 2021, p. 13).

A escritura de Mombaça fica mais intensa ainda porque seu livro é escrito em pleno isolamento social decorrente da Covid-19, o que aumenta o tom melancólico do que diz, o tom melancólico de quem está escrevendo, pensando, enfim, se inscrevendo ou se acabando em sofrimento. A condição de exilada, duplamente exilada — em isolamento social em Lisboa, Portugal —, e a situação de despejo (é o que parece) fazem da escrita de Mombaça uma metralhadora certeira contra as brutalidades das quais as transexuais, em especial, são vítimas e contra a violência generalizada endereçada aos pobres e “desviados” do mundo.

¹ Ver, neste livro, apontamentos sobre a ética cínica estudada por Foucault, em “Um feminismo para a transformação: militâncias feministas autogestionadas na América Latina contemporânea”, de Priscila Piazzentini Vieira e Rafaela Zimkovicz (p. 19-41) e em “As crianças deficientes e suas resistências”, de Fabíola Fernanda do Patrocínio Alves (p. 95-113).

Por que escrever? Mombaça não se ocupa objetivamente com essa questão, mas várias vezes a responde. Em certo momento, vai direto ao ponto: “escrevo para [...] liberar as sensibilidades que me atravessam do registro demasiado formal [...] normativo da patologia [...] fazendo delas poro e superfície de contágio para a ansiedade como intuição voltada para o limite do mundo” (Mombaça, 2021, p. 58). Ou seja, escreve porque, em um ato quase heroico, está disposta a viver sua monstrosidade, como ela mesma diz. Seja na escrita, seja na vida ou na arte, Mombaça escreve para, mais que experimentar, experienciar o limite. Esse limite é, portanto, o primeiro motivo para Mombaça escrever e se inscrever, visando provocar resistências. Viver o limite seria, talvez, a condição primeira não apenas para Mombaça, mas para qualquer um que deseja praticar resistências, em especial aqueles que se localizam entre a monstrosidade e a normalidade. De modo que o limite é sempre um entre-lugar, é um lugar onde se vive a destruição-abertura em um mundo vorazmente normativo, onde se vive o não ser em um mundo do ser, onde se vive sem gênero em um mundo generificado, onde se vive sem sexo em um mundo sexuado. A autora dá a entender que viver o limite de uma resistência é caminhar no fio da navalha imposto pelo estado de coisas, onde o pior pode acontecer a qualquer momento; nesse caso, o que acontecer será sempre o melhor para que outros possam vir. Viver o limite é ampliar o limite, fato que só será verificado, mensurado, vivido pelos que virão depois.

Com Foucault (2010), o limite, em especial a experiência-limite, é a prática de arrancar ou extrair o sujeito de si mesmo, uma experiência que o transforma, impedindo-o de ser o mesmo, permanentemente. Como as crianças com deficiência citadas por Alves, no capítulo “As crianças deficientes e suas resistências” deste livro, Mombaça vive de uma forma “não trivial, mas ligada ao ‘invivível’ da própria existência” (p. 99). Entendemos que é nesse sentido que Mombaça, em certo momento, se pergunta: “como desfazer o que me tornam’ e, ainda, ‘como desmontar o imperativo do ser?’” (Mombaça, 2021, p. 61). A defesa da autora de que é necessário livrar-se da política do mesmo e do ser mostra que, no que se refere a uma identidade, especialmente de gênero, ela não quer chegar a um lugar seguro e estável; pelo contrário, deseja, antes de tudo, a errância do viver, no sentido de não definir para si e para os outros nem origem nem destino, apenas transição, apenas travessia. Mombaça, ao pensar o limite, parece desejar ultrapassar o limite para si e também para as resistências, mesmo para aquelas que estão restritas a políticas de identidade.

Embora defenda as políticas vindas dos movimentos negros e da comunidade lgbtqi+, alerta para que suas lutas não sirvam de munição contra essas mesmas pessoas ou grupos, atentando às formas de oportunismos que nascem dessas discussões. No caso dos movimentos negros, especificamente, está atenta à “produtividade conceitual’ do preto [capturada] por agrupamentos, instituições, iniciativas e perspectivas [...] da supremacia eurobranca” (Mombaça, 2021, p. 46). Quer livrar as militâncias de ceder ao neoliberalismo ou de, elas mesmas, praticarem mais-valia com os resultados das suas lutas. Ou seja, intenta impedir que essas lutas caiam na cilada das “mercadorias críticas” e do “extrativismo amigável” (Mombaça, 2021, p. 53) dos objetos críticos e estéticos que produzem.

Um limite entendido, portanto, como um desembaraçamento do tema do mesmo e do ser, ou seja, apagar qualquer vestígio dessas coisas nas lutas de resistência. Inclui-se aí também apagar das lutas as noções de reparação, dívida ou vingança, que só atualizam o colonizador em nós. Tudo que o colonizador quer é que sejamos uma espécie de ser o mesmo (desde sempre) ou de um ser em versão atrasada, que sejamos fantasmas de algo de um passado longínquo, para que ele possa, uma vez mais, nos colonizar. Mombaça não defende uma política ou uma função reparativa para as resistências; diz ser necessário nos livrarmos da “função reparativa” (Mombaça, 2021, p. 60). Coloca-se “contra qualquer ideia de cura como retorno e restituição de coesão ao corpo social” (Mombaça, 2021, p. 60). Nesse sentido, poderíamos dizer que ela deseja uma resistência solvente, uma espécie de resistência que dissolveria todos os vestígios do colonizador e da colonialidade. Em suas palavras, uma transição solvente não é uma “apologia da destruição, nem [...] uma poética da ‘destruição criativa’” (Mombaça, 2021, p. 60), mas é “precisamente [...] criar formas continuadas de destruição, como refundação de toda superfície de sentido [abrindo] espaço para questões inteiramente outras” (Mombaça, 2021, p. 61).

Mombaça escreve como se inscrevesse a si mesmo nesses limites da destruição-abertura, da civilidade-monstruosidade, do ser-não ser, do não gênero-generificado, do não sexo-sexuado. Vive no encalço dessas tensões, dessas críticas e dessas navalhas. E tudo porque o nó fundamental da garganta já chegara “como uma fúria no peito, uma urgência correndo através de minhas veias [...] o instante imparável da

ansiedade, o nó indissociável do desespero” (Mombaça, 2021, p. 57). Porque escrever no limite, contra o limite, sob ou sobre o limite, diz a autora, é “escrever sobre ansiedade com ansiedade [que é] necessariamente uma forma de escrever além da ansiedade e contra o texto” (Mombaça, 2021, p. 57).

Escrever na ansiedade, com ansiedade, sobre ansiedade é uma das formas pelas quais as resistências (Mombaça prefere falar em dissidências) dão ou podem dar a conhecer suas angústias, mas também suas proposições. O resultado disso não pode ser considerado apenas um desabafo; mais do que isso, propõe que a ansiedade seja o lugar das forças. Ou seja, ela transforma o desabafo em uma dialética da ansiedade, fazendo brotar um estilo elaborado de expressar, na tensão devida, a clareza do que se sente e do que se quer.

A ansiedade de Mombaça faz lembrar o êxtase sexual de Sade. Ao se referir a uma das funções da escrita de Sade, Foucault (2016), em *A grande estrangeira*, o imaginava em uma espécie de êxtase ao escrever, em uma espécie de prática sexual. Na verdade, o filósofo imaginava Sade praticando a liberação radical do raciocínio. A escrita de Sade, para Foucault, não quer convencer ou emocionar ninguém; antes, quer pôr para fora, sem inibições ou censuras, tudo aquilo que lhe vem à mente. Como em uma masturbação, gozar/escrever é liberar o desejo da fronteira entre realidade e imaginação, a fim de obter o maior prazer possível; é, como observa Foucault, experimentar o excesso. Talvez a ansiedade de Mombaça — assim como de outras resistências — seja um outro nome para o êxtase de Sade, um outro nome para a liberdade de experimentar o excesso.

Ainda que haja alguma aproximação, êxtase e ansiedade não são comparáveis. A ansiedade traz um certo componente patológico, que não pode deixar de ser considerado na prática da atual militância. Isso pode indicar que os resistentes de hoje estejam adoecidos frente aos ataques sofridos e, com isso, estejam mais aderidos ou capturados do que livres da colonialidade. Os resistentes podem estar “doentes de desespero” (Mombaça, 2021, p. 54). A seu turno, o êxtase traz um estado de euforia, de transe ou de diversos sentimentos ocorrendo ao mesmo tempo. Traz a livre vontade de experimentar liberdades, algo como o gozo dos militantes hippies da década de 1960, que podiam

experimental livremente novas formas de existência, uma vez que não tinham suas vidas ameaçadas.

Contudo, de certa forma, tanto no êxtase (de Sade) como na ansiedade (de Mombaça), é perceptível a liberação do raciocínio na forma de escrever. Sade, ao escrever, pormenorizava ou esmiuçava cada parte daquilo que, na cabeça dos pudicos, não podia ser dito. Mombaça, por sua vez, talvez esteja ensaiando esse estilo. Diz ter começado a escrever para fugir das normas acadêmicas, depois passou a acrescentar um tanto de poética, depois a experimentar palavras, novas palavras, palavras alongadas, como “violência cismasculina”, “machulência (masculinidade tóxica)”, “cissupremacia”, “ascensão do Cistema” (Mombaça, 2021, p. 69, 71, 73, 122), tudo isso na tentativa de dizer que o sofrimento das trans se prolonga, é sem fim. Assim, faz da escrita, se não uma prática erótica sadiana, ao menos uma forma nauseante de dizer como é ser trans em um mundo no qual elas são vistas apenas como aberrações, como seres desprezíveis, abomináveis, abjetos e matáveis.

Mombaça afirma que não escreve visando produzir um manual de ética, não escreve para propor saídas para quem quer que seja, mas confessa que escrever desde uma perspectiva ética lhe é demasiadamente sedutora: “É preciso escrever sem garantias de que escrever mostrará saídas [...] preciso não escrever, mas insisto e escrevo” (Mombaça, 2021, p. 27). E por que escreve? Ora, porque, de certa forma, deseja incitar — quase convocar — as resistências e/ou as dissidências a se inscreverem radicalmente em suas lutas, seja na escrita, na arte, na performance ou em outras formas de expressão. Inscrição que se dá não pelas formas esperadas da normatividade vigente, mas sim por aquilo que é da ordem do impensável. Trata-se de uma escritura que tem por objetivo pôr fim a um mundo, um certo mundo que não traz prazer, mas apenas dor. É preciso dizer não a este mundo tal como o conhecemos. É preciso dizer que “o mundo tá acabando. De novo” (Mombaça, 2021, p. 13).

É preciso “abolir o mundo como o conhecemos rumo à possibilidade de viver outramente” (Mombaça, 2021, p. 18).²

Ainda que Mombaça, em sua escrita, não prescreva nada a ninguém, sugere que cada resistente/resistência se inscreva com vigor na vida e na arte. Parece-nos que Mombaça procura ultrapassar os limites. É isso que ela procura fazer? É isso que propõe? É isso que as resistências fazem? É isso que poderíamos fazer na atualidade?

II

A segunda questão que Mombaça nos suscita para a prática das resistências é o tema da morte. Ou seja, morte e resistência são parceiras no pensamento da escritora. Para uma trans que, desde cedo, se imaginou morta, esse tema é mais do que central... é visceral. Em um dos tópicos de seu livro, ela escreve: “Eu sempre tive a impressão de que morreria de repente” (Mombaça, 2021, p. 49). Mas não de qualquer morte, pois as trans morrem quase sempre da mesma maneira: “acometida de uma forma qualquer de explosão interna ou arbitrariamente inscrita nas terríveis estatísticas de pessoas dissidentes sexuais e desobedientes de gênero racializadas que são alvejadas por bala ou esfaqueadas por nada no Brasil” (Mombaça, 2021, p. 49).

O tema da morte é tão forte para a escritora que o título do seu livro faz referência a uma travesti que “sangrava no chão de um hospital público” e as pessoas batiam em sua cara, enquanto ela gritava: “por favor, não me deixe morrer agora” (Mombaça, 2021, p. 72). O livro conta, também, o caso de outra trans cujo boletim policial relata, de maneira implausível, que ela mesma, por vontade própria, entrou no porta-malas de uma viatura da Polícia Militar de São Paulo para roubar algo e acabou morrendo, o que gerou contra ela, pasmem, um “boletim de ocorrência” (Mombaça, 2021, p. 63).

² Embora com o mesmo objetivo de Mombaça de desejar que “o mundo como nos foi dado acabe” (Mombaça, 2021, p. 100), Leopoldo, no capítulo “Intelectual subalterno” deste livro, afirma que “uma gama de intelectuais pensa nas variações do fim do mundo numa fúnebre poética distópica” (p. 47). Nessa direção, Paul Preciado, em *Um apartamento em Urano: crônicas da travessia*, explicita, de acordo com Leopoldo, seu desejo de viver em Urano e Indianare (como contraponto à ideia de que homens são de Marte e mulheres são de Vênus) aventando a possibilidade de as pessoas trans serem originárias de Plutão.

Então, é daí que Mombaça rende sua homenagem à morte e às mortas: “Este livro, e esta carta, eu dedico àquelas que vibram e vivem apesar de; na contradição entre a imposição de morte social e as nossas vidas irredutíveis a ela” (Mombaça, 2021, p. 13).

O tema da morte acompanha Mombaça não apenas no livro. Ela produziu uma série de performances em que se apresenta sendo soterrada, sendo que uma delas se chama exatamente *Soterramento* (2015).³ Apresentada em Belgrado, na Sérvia, nela, Mombaça simboliza todas as atrocidades policiais ocorridas no Brasil contra os corpos dissidentes, racializados e pobres. Essa performance é uma espécie de sepultamento em cova rasa de um corpo gordo, negro, brasileiro e indigente. Além disso, no livro, na descrição que faz do nascimento do mundo — de um outro mundo —, novamente se vale da metáfora do soterramento, afirmando que sabia que não era capaz de “me pôr a correr cedo o suficiente para me afastar dali antes de ser atingida pela próxima sirene; por isso decidi cavar. Se eu me escondesse sob a terra, as ondas de terror não fariam mais que atordoar alguns de meus sensores” (Mombaça, 2021, p. 119).

Portanto, a iminência da morte incita a escritora a denunciar todas as fobias que preconizam o extermínio de certos corpos — corpos negros, trans, gays, lésbicos, gordos e empobrecidos —, no Brasil e no mundo. Mostra, além disso, um tanto de outros grupos com suas “vozes implicadas nos ativismos e organizações comunitárias pretas [produzindo] conteúdo, denúncia e articulação para visibilizar o papel efetivo desses genocídios racistas e classistas nas gramáticas da dominação à brasileira” (Mombaça, 2021, p. 64). Seja como for, diz a autora: “Para muitas de nós, a única forma de nascer nesse tempo era ainda travando um pacto com a morte” (Mombaça, 2021, p. 121).

A morte é, assim, presença constante na vida de todos esses corpos matáveis. Para a escritora, a morte é esse acontecimento que sempre chega e faz perder tudo. “‘Perder tudo’ é a expressão que usamos quando alguma de nós morre” (Mombaça, 2021, p. 95). É uma forma de falar da morte sem afirmá-la, é como se fossem mortas-vivas, uma espécie de zumbi; morreu, mas voltou, porque apesar de “perder tudo”, sabe-se lá

³ A performance *Soterramento* está disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=liY0-LERErA>. Ver também a performance *O que pode um corpo?*, disponível em: <https://vimeo.com/64778343>.

como, reflete a escritora, tudo se refaz, numa espécie de ode a Palmares, ser que sinalizava o retorno da vida.

Vê-se, então, que o tema da morte serve, em primeiro lugar, para denunciar as mortas, como pedido de ajuda a alguém, a alguma instituição; um socorro internacional e político. Mas serve, também, em segundo lugar, para outra coisa: a injustificável constatação de que a morte é algo que constitui a vida travesti, algo que está sempre por perto, ao lado ou dentro. Para a autora, uma trans já nasce morta; são vidas que, de antemão, já estão “condenadas a nascer mortas” (Mombaça, 2021, p. 100). A morte torna-se, assim, uma companheira da e na vida travesti. Na impossibilidade de as pessoas salvarem uma bicha preta, a iminência da morte é uma oportunidade de reflexão e de conversa. É como se, ao conversar com a morte, se buscasse saber se é isso mesmo que se tem que viver ou, em se morrendo, se vale a pena morrer por essa vida a fim de iluminar as que virão.

Na condição de companhia ou de companheira, a morte é uma espécie de senhora fria que orienta a vida trans, não sendo, no entanto, totalmente má. De fato, fala de soslaio, quando não, de costas. É como se ambas (morte e vida trans) fossem uma coisa só. É como se conversassem entre si e, em tom de brincadeira (ou de raiva), olhando uma para a outra, sempre sobre os ombros e, nessa posição corporal, uma dissesse para a outra: “não te faz de rogada! Você sabe muito bem o que é estar aí e o que é estar aqui!”. Ou seja, no fundo, essa relação quer disponibilizar a morte a favor da vida. No tópico “Veio o tempo em que por todos os lados as luzes desta época foram acendidas”, a autora elucida essa relação entre morte e vida trans, na cena em que descreve um tiroteio, durante o qual, mesmo sem rosto, alguém (a morte?), a vendo morta de medo, a segura pelas mãos e a tira de lá: “Apertei firme aquela mão que ainda não sabia identificar a quem pertencia, e me senti aliviada por não estar só [...] Com o coração acelerado, fui puxada pela mão em direção a ela, e tive medo, muito medo, mas me deixei levar” (Mombaça, 2021, p. 93). Ora, por meio de um sujeito indeterminado ou, melhor, de uma mão invisível, a morte se apresenta como uma companhia que conduz para a vida, que lança para fora da zona de morte, que dá força para seguir.

Em terceiro lugar, a morte é, por tudo isso — denúncia, constituição e companhia —, a dobra de uma vida trans. Ou seja, de um lado, as trans vivem para morrer e, no momento mesmo em que morrem, dão esperança para as que chegam. Porém, por

outro lado, elas simplesmente vivem a morte, não a temem, por isso nunca morrem. Mas atenção: “bicha morre sim e não vira purpurina” (Correia, 2019), daí porque passam a ter um olhar político sobre sua existência, sobre a própria morte e sobre como se livrar de tal tragédia.

Quando afirmamos que a morte é dobra na/da vida trans, é na medida em que tal vida busca, a cada enfrentamento do perigo, uma saída para o seu incontornável encontro com a extinção. É inconcebível que ainda hoje a vida travesti seja reduzida a um objeto, a mero objeto exótico e descartável, cuja fala e existência é constantemente subtraída. Por muito tempo essa vida foi silenciada, por muito tempo foi vivida em silêncio, na escuridão. Porém, a cada encontro com a morte, emerge uma outra versão dessa vida. Indefinidamente, esses encontros constroem, por assim dizer, uma espécie de política da vida travesti, que é, ao mesmo tempo, a emergência de uma vida que se poderia chamar travesti. Uma vida que, como qualquer outra, merece ser vivida. Por ser sua dobra, uma versão, uma tradução, a morte toca a vida travesti e lhe ensina o fundamental, qual seja: a morte, de tanto morrer, de tanto cumprir seu destino inarredável, de tanto “perder tudo”, inúmeras vezes e outras vezes mais, ensina à vida trans que algo nesse processo — por mais paradoxal que possa parecer — insiste em viver. E o que é que quer viver? O prazer transversal. Esse prazer que não é apenas feminino ou masculino, mas também de outra ordem, de ordem desconhecida, indeterminada, torta, desviada. Esse prazer que corta a humanidade transversalmente.

Embora não se enquadre nem no feminino nem no masculino, nesse tipo de sociedade em que vivemos, o(s) prazer(res) transversal(is) têm seu momento de desespero, de desassossego ou de desistência. Ora, diz a escritora: “desejamos profundamente que o mundo como nos foi dado acabe” (Mombaça, 2021, p. 100). Acabe tanto no sentido de que algo apocalíptico aconteça (com o mundo), que a morte arrebate de vez essas vidas, todas elas, ou que chegue o tempo da suspensão das injustiças contra o tal prazer indeterminado. Injustiças que têm como alvo os corpos trans e que, não raro, naturalizam seu extermínio.

É preciso destacar que a morte em Mombaça não constitui um exercício espiritual, como em Sêneca — conforme citado por Foucault em *Hermenêutica do Sujeito*. Não é o ato de avaliar se o dia valeu a pena ser vivido, como se o dia vivido fosse uma vida

inteira, isto é, a manhã é a infância, a tarde é a maturidade e a noite é a velhice. Ela não é também o inesperado, aquilo que chega e te encontra em seu ofício, em plena ocupação da vida — o que seria uma honra. Não é, ainda, a retrospectiva da vida, na hora da morte, um momento de reflexão do passado, visando avaliar se a vida foi bela ou não (Foucault, 2004).

Em Mombaça, a morte não possui esse status de coroamento de uma bela existência; pelo contrário, ela é a denúncia e a constatação de que, para a vida travesti, a morte funciona ainda com resquícios medievais. Pessoas trans são apedrejadas, esfaqueadas, estranguladas, esquartejadas, cenas muito semelhantes àquelas praticadas pelo poder soberano que funcionou na Europa até meados do século XVIII, que detinha o poder de vida e morte sobre as pessoas, que decidia quem viveria e quem morreria. Naquele período, as pessoas eram esquartejadas em praça pública, cenas muito bem documentadas por Foucault em seu livro *Vigiar e punir* (1975).

A sociedade e as instituições atuais ainda se acham no direito de determinar a morte das trans. Obviamente, já existem muitas experiências exitosas no tratamento dispensado a elas — basta ver as experiências de certas prisões pioneiras em lidar com essas vidas. Certamente, as instituições não autorizam mais o seu esquartejamento ou o de quem quer que seja. Mas, embora as instituições sejam obrigadas a preservar a vida, elas deixam certos corpos morrerem. Nesse caso, não é o soberano com o seu direito de vida e morte agindo sobre tais vidas, mas as relações de poder e saber que, sub-repticiamente, fazem vista grossa diante das circunstâncias que tiram a vida dessas pessoas. Lembram da travesti que entrou na viatura para roubar e acabou morrendo? Pois é, “segundo um portal de notícias online, a viatura foi reparada, limpa e voltou às ruas em poucos dias” (Mombaça, 2021, p. 63). Na leitura de Mombaça, “o poder opera por ficções [...] As ficções de poder proliferam junto a seus efeitos, numa marcha fúnebre celebrada como avanço, progresso ou destino incontornáveis” (Mombaça, 2021, p. 65). Nesse excerto, encontramos a famosa fórmula foucaultiana em ação, aquela que diz que, no poder soberano, a relação com a morte é de pura arbitrariedade; o rei decide quem vive e quem morre. Porém, agora, é a sociedade, em suas múltiplas relações de poder, saber e de mesquinha que, na calada da noite, mata quem não lhe interessa. Não é mais o direito de vida e morte, e sim “fazer viver

e deixar morrer” (Foucault, 2008a; 2008 b). Discursa-se a favor da vida, mas a morte continua sendo praticada nas filigranas da vida cotidiana, especialmente a morte de certos corpos.

Seja como for, o que importa para este texto é que a morte funciona, nesse tipo de resistência, como fonte essencial para o enfrentamento da vida. O lema para essa resistência é (ou parecer ser) o seguinte: ou se enfrenta a morte ou não se vive. Ou, como se diz popularmente: “quem tem medo não vive!”. Dessa maneira, Mombaça parece reivindicar esse tipo de tomada de decisão para/nas lutas de resistência, isto é, defende que morrer em seus múltiplos sentidos faz parte da luta. Enfim, uma vez mais, nos perguntamos: é isso que Mombaça procura fazer? É isso que ela propõe? É isso que as resistências têm feito? É isso que poderíamos fazer na atualidade a favor de todas as resistências?

III

Relembrando, a primeira questão sobre as resistências que o livro de Mombaça ajudou a pensar foi a relação entre escrita e/ou inscrição e a vida singular; a segunda foi a relação entre resistência e morte; a terceira é a relação entre resistência e o fora. Enquanto a primeira exige posições éticas e políticas cada vez mais viscerais, autênticas e corajosas e a segunda demanda a própria vida, isto é, dar o sangue diante das injustiças, a terceira exige que o sujeito se ocupe e ocupe o impossível. E como se faz isso?

A questão é: diante das lutas dos corpos trans, da violência que sofrem, da exaustão, mas também da “imparabilidade” das suas batalhas pela vida, o que pode a vida travesti lograr? Mombaça, de forma muito sábia, reflete: “precisaremos [...] ser capazes de imaginá-la e de povoá-la com fantasias visionárias [...] que seja capaz de [...] matar nossos assassinos e escapar com vida para refazer o mundo” (Mombaça, 2021, p. 78). Grande lição! Ora, habitar o fora é dar dignidade, com coragem, lucidez e luta, às vidas que morrem a cada nascimento.

Sobre isso, a certa altura do livro, a escritora dá uma pista dessa dignidade, perguntando algo como: por que não nos reconhecem como trabalhadoras? Mas, vejamos, ela não está reduzindo o trabalho das trans ao mercado do sexo, ainda que ele

possa ser digno, sobretudo se fosse amparado por leis trabalhistas e de seguridade social. Mais do que isso, em um país decente, uma vida travesti pode ou poderia ser o que ela bem entendesse: uma filósofa, uma poetisa, uma professora, enfim. Em um mundo em que essa vida pudesse viver, ela poderia, rigorosamente, ter qualquer ocupação. Temos aí a primeira pista do ocupar o fora, isto é, dar dignidade a todas e quaisquer formas de vida que uma vida trans decidisse viver. Mas ocupar o fora vai além disso.

Antes de prosseguir, vale dizer que a noção de fora nem é mencionada pela autora, mas sim por nós. Mombaça fala de “redistribuição da violência” (Mombaça, 2021, p. 74). Tentaremos aproximar essas duas ideias. O que vem a ser redistribuição da violência? Para Mombaça, trata-se, entre outros elementos, de: “nomear a norma”, “abandonar a posição de vítima” (Mombaça, 2021, p. 74, 79, 82), criar linhas de fuga e “abolir o ponto de vista do colonizador”.

Nessa perspectiva, “nomear a norma” é descortinar as identidades arbitrárias fornecidas às pessoas, enquanto, ao mesmo tempo, se constrói uma nova gramática, ou melhor, uma nova linguagem que dê conta de constatar e implodir a imposição de uma dupla identidade — uma vista como positiva e outra como negativa ou ditos vistos como normais (positivo) e outros vistos como anormais (negativo). A nova linguagem, linguagem de resistência, precisa dar conta desse jogo entre identidades positivas e negativas para, enfim, partir para o ataque.

Esse ataque é precisamente nomear a norma, nomear o que os poderosos consideram o normal. Quando os movimentos de gênero definem a noção de *cis* e de *trans*, por exemplo, eles localizam, na verdade, o jogo do mesmo e do outro (no caso, do gênero) que está sendo jogado. O que eles descobrem é que não é apenas um jogo entre ser homem e ser mulher, entre masculino e feminino, mas sim um jogo entre aqueles que são cisgêneros e aqueles que são trans, transgêneros. Cisgêneros são aqueles que se identificam com o seu gênero e com a forma pela qual foram nomeados, aqueles que pensam e vivem em conformidade com a nomeação dada, aqueles que são os mesmos, e isso vale para homens e mulheres, sejam hétero, homo, bi ou pansexuais. Os trans ou transgêneros são aqueles que estão do outro lado do prazer, contrário ao que lhes foi nomeado como positivo. São trans todos os homens e mulheres dissidentes

de gênero, aqueles que estão na contramão do gênero imposto — vale dizer, homens trans, mulheres trans, travestis e não binários.

Esse deslocamento da luta, essa forma de “nomear a norma” (cisgênero), força um vasto número de alterações na linguagem, nos sentidos, nos afetos, etc. Dar nome a esse processo é fundamental. Trata-se de descortinar a imposição praticada por aqueles que se encontram em posição de dominação e, ao mesmo tempo, criar outra linguagem de gênero para as lutas de resistência. Para Mombaça, isso é uma forma de redistribuir a violência, isto é, torná-la complexa, envolvendo um amplo espectro de sujeitos e suas relações com os gêneros arbitrariamente determinados.

Outro elemento que destacamos na discussão da redistribuição da violência é o “abandonar a posição de vítima” (Mombaça, 2021, p. 79), o que não significa acusar as pessoas de vitimismo, pois isso não faz nenhum sentido aqui. Antes, trata-se de convocá-las a consentir que vive-se uma guerra e que certos corpos foram “inscritos numa guerra aberta contra nossa existência e a única forma de sobreviver a ela é lutar ativamente pela vida” (Mombaça, 2021, p. 79). Para a autora, “não se sobrevive a uma guerra fingindo simplesmente que os canhões não estão apontados, que não há arame farpado nas ruas e que os cães de guarda não enxergam sua mira em nosso pescoço” (Mombaça, 2021, p. 113). Diz Mombaça: “é sobre furar o medo e lidar com a condição incontornável de não ter a paz como opção” (Mombaça, 2021, p. 80). A violência é redistribuída na medida em que ninguém terá paz, todos estarão correndo perigo; o homem branco também não poderá dormir tranquilamente.

O terceiro elemento é o criar linhas de fuga. Para Mombaça, essas linhas são necessárias, dada a vulnerabilidade desses corpos, mas isso significa, acima de tudo, dar às fugas uma saída política, significa saber jogar estrategicamente com a violência. Em outras palavras, significa tornar a violência pública, denunciá-la, reivindicar espaço político, políticas públicas, etc.

Há, por fim, o “abolir o ponto de vista do colonizador”, que é impedir que o “colonizador”, isto é, as pessoas cis, cisnormativas, brancas, heteronormativas, cristãs, etc., fale sem sentir os incômodos de sua posição social e de gênero. Não significa que o colonizador não possa falar, mas que ele não pode falar desconsiderando que seus privilégios lhe autorizam a dizer tudo o que quer sem que ele mesmo esteja implicado

com a verdade que profere. Mombaça denomina essa dinâmica de “saberes situados”, que fazem com que “pessoas brancas se situem quanto à sua branquitude, pessoas cis quanto à sua cisgeneridade, e por aí vai...” (Mombaça, 2021, p. 87).

Seja como for, essa redistribuição da violência vem marcar o até então “não marcado [...] fazendo com que o modo como a violência foi socialmente distribuída seja bagunçado, projetando [...] a responsabilidade de confrontar a violência que dá forma a seu conforto ontológico” (Mombaça, 2021, p. 89).

Nesse sentido, parece-nos que o que está em jogo na redistribuição da violência é menos o ato de devolver a violência ao colonizador — embora isso faça parte do jogo — e mais a criação de futuros ou de possíveis para todas as vidas que lutam para fugir de um fim trágico. Ora, quanto mais investimento na vida, atenção à vida, visibilidades de vidas, invenções de vida, mais se abrem as possibilidades de mudança, mais se tem a “abertura dos portões do impossível” (Mombaça, 2021, p. 112).

Para nós, a redistribuição da violência é, de fato, em primeiro plano, tornar a violência complexa e generalizada, mas é, por fim, habitar possíveis, mundos outros e, portanto, fugir do fim trágico: a morte. Para nós, isso é o mesmo que habitar o fora. O fora que estamos anunciando — essa temática foucaultiana pouco desenvolvida, por vezes abandonada pelo autor, mas que nos é muito cara —, na leitura de Tatiana Levy (2011), com quem estamos de pleno acordo, é a própria capacidade de mobilizar a crítica, a desobediência, a contestação, a luta, a resistência, a incerteza, a indeterminação, enfim, o impensado para permitir que vidas outras sejam possíveis.

Sendo assim, o fora seria uma força brutal, indomável e mortal. Ora, quando lemos Mombaça, sentimos exatamente isso: ela tenta dar acabamento para uma força brutal. Acabamento não no sentido de aparar arestas, mas no sentido de revelar, nas pontas mal-acabadas da existência da força, a beleza que lhe é própria. Dito de outra forma, não é levar a beleza a alguém, mas extrair a beleza da força, deixar o feio ser feio até se transformar em belo para quem conseguir ver sua beleza.

No tópico 9 de seu livro, “O nascimento de Urana”, Mombaça dá mais pistas disso que estamos chamando de fora, ao ficcionar a transição de um corpo trans. Tal

transição começa com o nascimento, que é também a morte de algo que se foi. Como em *Macunaíma*, Mombaça insinua que o corpo trans não nasce, e sim cai; ele é um (ar)rebento. Diz: “Sem perceber bem os contornos, fui explodindo de fora a fora, revirando os intestinos do planeta” (Mombaça, 2021, p. 118). Insinua, assim, que o corpo trans não nasce de um outro corpo humano, mas da própria terra, das profundezas da terra (ou do mar ou dos céus), como se fosse uma planta selvagem, um tubérculo rico em vitaminas e minerais, porém todo desproporcional. Puro excesso! Desde esse momento, em razão dessas dissimetrias, mal nasce, o corpo trans já está na batalha, já está sob o toque da sirene — primeiro, sob os olhos e dedos familiares e, depois, de todos os outros que o flecham mil vezes. Daí porque permanecer dentro da terra (pode-se dizer, ficar no armário) tem sua vantagem. Mas é aí, dentro da terra, que a vingança se produz — como em “Amores Surdos”? (Passô, 2012) —, ou seja, é daí que sai um rinoceronte mergulhado em lama e sangue, tão assustador como assustado, tão feroz como sensível. Um corpo trans não nasce, transita, percorre, foge, vai para um outro lugar, para uma terceira margem. Nem homem nem mulher, foge da masculinidade e também da feminilidade exclusiva. Foge da “ascensão do CISTEMA” (Mombaça, 2021, p. 122). É um corpo em fuga, atento às rotas de fuga.

Foge também do que lhe é muito caro: os hormônios. São ótimos, mas é preciso aprender a se esquivar de seus efeitos: “Outra vez sonhei que era um planeta, e um bico de metal de muitos metros invadia minha carne dorida. Esses novos hormônios deviam estar me transicionando muito rápido” (Mombaça, 2021, p. 123).

O corpo trans não nasce como qualquer um; é preciso extrai-lo do mundo: “A furadeira de metal gigante avançou fundo. O ruído bruto e a vibração aguda da extração cravavam as ossadas do planeta. Eu era o petróleo, a terra invadida, o metal da furadeira’ (Mombaça, 2021, p. 125). Enfim, depois de toda essa saga, que mescla nascimento, vida e morte, a vida tão desejada começa a fazer algum sentido, ou seja, o fundamentalismo do CISTEMA, imagina a autora, sofre seus primeiros abalos sísmicos. Mas não se extingue, apenas permite que, em poucos e raros momentos, possa-se colocar o nariz para fora para respirar o que sobrou.

Em suma, para nós, o nascimento do corpo trans é a implosão de um corpo reivindicando vida! A luta para habitar esse corpo — esse mesmo corpo que pouco ou nada faz lembrar os corpos ditos normais — é exatamente o esforço, o desespero, o desafio e o enigma de quem precisa habitá-lo. No entanto, é também a agonia de toda a humanidade que o rejeita, por saber que, no fundo, algo dessa estranha força ronda a todos indistintamente.

Portanto, habitar o fora é a exigência fundamental. Exigência em reconhecer os infinitos corpos, mas também a exigência de embelezá-los, de dar a essas vidas “brutais” sua dignidade, sua presença; torná-las vivíveis. Dar, enfim, a essas vidas, por que não, uma bela existência. Corpos trans importam!

É isso que Mombaça procura fazer? É isso que ela propõe? É isso que as resistências fazem? É isso que poderíamos fazer na atualidade em nossos cotidianos?

Com esse terceiro elemento, habitar o fora, concluímos nosso texto. Nossa ideia era extrair do livro de Mombaça não um modelo ou prescrições morais, mas uma espécie de orientação ética, balizas que pudessem servir de inspiração, pelo menos para nós, autores deste texto, para incitar as resistências da atualidade a lutarem como uma trans. Sim! “Lute como uma trans!”

Referências

CORREIA, Mesaque Silva. Bicha morre, e não vira purpurina': a representação de corpo e envelhecimento de homossexuais residentes na fronteira Brasil/Guiana Francesa. *Journal of Social Sciences, Humanities and Research in Education*, v. 2, n. 2, jul./dez. 2019.

FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir*: nascimento da prisão. Tradução de Raquel Ramalheite. 25. ed. Petrópolis, 2002.

FOUCAULT, Michel. *Hermenêutica do sujeito*. Tradução de Marcio Alves da Fonseca e Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

FOUCAULT, Michel. *Nascimento da biopolítica*. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008a.

FOUCAULT, Michel. *Segurança, território, população*. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008b.

FOUCAULT, Michel. *Repensar a política*. Tradução de Ana Lúcia P. Pessoa. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010. (Ditos e Escritos, VI).

FOUCAULT, Michel. *A grande estrangeira: sobre literatura*. Tradução de Fernando Scheibe. Belo Horizonte: Autêntica, 2016.

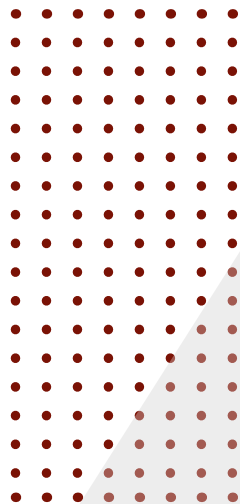
LEVY, Tatiana S. *A experiência do fora: Blanchot, Foucault e Deleuze*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.

MOMBAÇA, Jota. *Não vão nos matar agora*. Rio de Janeiro: Cobogó, 2021.

PASSÔ, Grace. *Amores surdos*. Brochura. Belo Horizonte: Cobogó, 2012.

QUE PODE o corpo? Performance de Jota Mombaça e Patrícia Tobias, 2013 (1 min). Publicado no canal de Natália Amarante. Disponível em: <https://vimeo.com/64778343>. Acesso em 3 jul. 2024.

SOTERRAMENTO (Burial): A Performance by Jota Mombaça, 2015. 1 vídeo (3 min). Publicado pelo canal European Alternatives. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=liY0-LERErA>. Acesso em 3 jul. 2024.



Feminismo das *hashtags*

práticas de resistência no espaço *Outro*

Patrícia Karla Soares Santos Dorotéio

Ana Paula Andrade

Como citar este capítulo

DOROTÉIO, Patrícia Karla S. Santos; ANDRADE, Ana Paula. Feminismo das *hashtags*: práticas de resistência no espaço Outro. In: André Favacho (org.). *Como resistimos hoje?* Belo Horizonte: Editora Selo FaE, 2024. p. 75-94.

4

I

Os modos de atuação do movimento feminista contemporâneo tem sido objeto de pesquisa das autoras deste capítulo, sob diferentes recortes e perspectivas. A partir dos encontros com o grupo Panóptico, em que se buscou examinar as resistências contemporâneas à luz dos estudos de Michel Foucault, a proposta deste ensaio é verificar como tem sido praticada determinada forma de resistência feminista, que se dá com o corpo, no ambiente virtual.

O feminismo é um dos movimentos que, na contemporaneidade, tem colocado em questão os modos tradicionais da ação política e procurado pôr em prática uma outra

forma de agir.¹ Entre esses movimentos, alguns apresentam como característica uma forte ação no ambiente virtual, como espaço de organização e de circulação de pautas. Entre eles, estão movimentos como o Occupy² e os Indignados,³ por exemplo. De modo específico, o movimento feminista tem se articulado em redes interseccionais, produzindo alianças com demandas que, para além do gênero, estão implicadas com a raça, a classe social, as sexualidades, o meio ambiente e tantas outras lutas. Essa característica ampliou a capilaridade e as táticas de atuação dos feminismos, sobretudo a partir da década de 2000.

Este ensaio toma como referência uma característica presente nas formas de ação política contemporânea, na qual coletivos, movimentos, ativistas e militantes parecem praticar uma forma de resistência que se afasta dos modos tradicionais do fazer político. Tal característica parece sinalizar para uma ideia de revolução a partir dos focos de experiência. Nos termos de Michel Foucault (2011), nos interessamos pelas novas formas de ação política e pelas artes do viver.

Em específico, o objeto deste ensaio é o chamado “feminismo das *hashtags*”, na medida em que procura entender as campanhas feministas *online* como um foco de

1 O ensaio “Um feminismo para a transformação radical da vida: militâncias feministas autogestionadas na América Latina contemporânea”, de Priscila Piazzentini Vieira e Rafaela Zimkovicz, que abre esta coletânea, contribui para a leitura dos modos de ação do movimento feminista contemporâneo, ao evidenciar as transformações das práticas de militância feminista, em especial, a partir da subversão dos modelos revolucionários tradicionais.

2 O movimento Occupy, Occupy Wall Street (OWS), iniciou em 17 de setembro de 2011 no Zuccotti Park em Manhattan, na cidade de Nova Iorque. É um movimento que denuncia principalmente a má distribuição de renda pelo mundo, apontando vários questionamentos e mostrando a impunidade dos responsáveis e beneficiários da crise financeira mundial. Depois, o movimento aparece em outros lugares do mundo. Ver mais em: Castro, 2021.

3 O movimento Indignados começa em 15 de maio de 2011 na Espanha. Também ficou conhecido como Movimiento 15-M. Foram uma série de protestos organizados nas redes sociais contra as políticas de ajuste e partidos tradicionais. Foi idealizado em um primeiro momento pela plataforma civil e digital ¡Democracia Real Ya! Nesse primeiro momento, tiveram apoio de mais de 200 pequenas associações e houve convocação em umas 50 cidades espanholas. Houve também protestos em outros 25 países do mundo. Ver mais em: Langer, 2016.

experiência do nosso tempo. Pretendemos interrogar essa experiência, de modo a levantar indícios sobre as maneiras pelas quais ela tem praticado determinado tipo de resistência, que se dá no ambiente virtual, com práticas precisas e em busca de determinados efeitos.

A princípio, é preciso explicar que *hashtag* é uma expressão de língua inglesa, construída a partir dos termos *hash* (#) e *tag* (etiqueta). O uso da *hashtag* no ambiente virtual funciona a partir da junção do símbolo *hash* (#) e de determinada palavra-chave, o que possibilita o agrupamento de conteúdos semelhantes disponíveis em determinada plataforma online. O uso das *hashtags* foi inaugurado pela rede social Twitter, em 2009, e, atualmente, seu uso está popularizado em diversas redes sociais. O objetivo do uso da *hashtag* é potencializar a palavra escrita com o propósito de chamar a atenção de um número cada vez maior de pessoas.

Já o chamado feminismo das *hashtags* é uma forma de ação de mulheres na internet, inaugurada por volta do ano de 2014, a partir de uma profusão de campanhas virtuais acionadas por *hashtags* em diversos países. Essas campanhas são caracterizadas por uma série de episódios coordenados compostos por determinadas reivindicações coletivas, que, no geral, trazem como pauta amplos sentidos daquilo que envolve as relações de gênero. Neste ensaio, citamos as campanhas #eunãomereçoserestuprada, #meuprimeiroassédio, #meuamigosecreto e #nãoénão.

Um importante conceito para a empreitada que propomos é a ideia de *heterotopia*. Em uma conferência proferida em 1967, Foucault (2013) dirigiu-se a um grupo de arquitetos para tratar dos espaços. A palavra *hetero-topias* foi utilizada pelo filósofo para designar “espaços absolutamente outros”. Com esse jogo de palavras, ele procurava se contrapor ao conceito de *utopia*, que, no sentido atribuído por Thomas Morus, se remete a idealização de algo que não existe em “nenhum lugar”.

Na perspectiva de Foucault, a potência das *hetero-topias* está em permitir a contestação dos espaços em que vivemos, ao contrário daquilo que é utópico, portanto, intocado. A heterotopia é um conceito geográfico utilizado por Foucault para tratar da complexidade dos espaços, sobretudo quando estes funcionam e se apresentam de um modo não hegemônico, inesperado, passível de invenção.

É o que acontece, por exemplo, com os hospitais psiquiátricos, prisões, asilos e outras instituições para onde são conduzidas as pessoas que estão fora da norma. Nesse exemplo, o espaço geográfico designa o lugar de dar a cura, o conforto, a proteção; mas assume uma função heterotópica, na medida em que se configura como o lugar que retira do espaço de convívio o considerado “anormal”. É o lugar das margens e que justapõe o cuidado, a proteção com a normalização, a segregação.

A análise dos espaços geográficos heterotópicos de Michel Foucault possibilitou que seus leitores se enveredassem pela ideia de *espaços outros*, elaborando outras figuras filosóficas para as heterotopias. Daniel Defert (2013) considera, no posfácio de *O corpo utópico, as heterotopias*, que a obra de Foucault na década de 1980, sobremaneira a partir da *História da sexualidade II e III*, convida a uma outra leitura dos movimentos feministas, gay, negro, entre outros que apresentam como potência a criação de novas redes de aliança, nas quais podem estar inscritas as heterotopias.

Cristiane Marinho (2017, p. 254), por exemplo, utiliza a ideia de heterotopia para pensar o fazer político contemporâneo. A autora considera heterotopias políticas como as “maneiras explodidas de fazer o enfrentamento aos micropoderes”, de modo a utilizar como potência o sentido de *espaços outros* para pensar uma *política outra*. Considera, portanto, a multiplicidade das formas de luta e combate que acontecem na diferença, em contraponto a política tradicional. É nesse sentido que a autora propõe uma análise das lutas de resistência aos processos de subjetivação como heterotopias políticas, uma vez que tais processos têm feito parte de uma forma de movimentação política contemporânea, caracterizada por resistências descentralizadas e que propõem outras maneiras para o agir político. Maneiras heterotópicas do agir político que buscam articular as lutas individuais e os interesses em comum.

Entre os movimentos que têm proposto outras formas de agir, Marinho considera aqueles que giram em torno das sexualidades periféricas, da diversidade de feminismos, ou ainda dos movimentos de ocupação das ruas, escolas e universidades. Para a autora, é possível afirmar que “as heterotopias políticas são formas de resistência contemporâneas de contracondutas feitas por subjetividades rebeldes na busca da afirmação de uma estética da existência e na luta contra o poder disciplinar, biopolítico e seus dispositivos de normalização” (Marinho, 2017, p. 258).

A apropriação da ideia de heterotopia, feita por Marinho (2017), nos instiga a interrogar o movimento feminista, especificamente o chamado feminismo das *hashtags*, buscando compreender em que medida ele tem sinalizado para uma maneira heterotópica do agir político nesse campo de ação. A aposta é que ele tem colocado em funcionamento uma prática de resistência que se dá no espaço *outro*, *online*; e com *outro* corpo, o corpo híbrido.

Antes, contudo, é preciso considerar que a proposta de uma heterotopia política amplia seus sentidos a partir da maneira como Foucault aborda a resistência. Como já delineado por André Favacho, na introdução desta coletânea, Foucault afasta-se de um conceito de resistência como a dos modelos políticos revolucionários tradicionais e das grandes lutas e batalhas institucionais, para localizá-la nas batalhas “menores”, marginais, cotidianas. Em outras palavras, Foucault opera com uma noção de “pequenas” resistências que se colocam em combate contra as relações de poder mais imediatas.

No sentido atribuído à resistência, Foucault (2006, p. 5) localiza uma forma de combate interessada na “desestabilização dos mecanismos de poder [...] uma desestabilização aparentemente sem fim”. O filósofo se refere, então, às lutas que se colocam contrárias às relações de poder interessadas em conduzir a conduta das pessoas, ao longo de suas vidas. Trata-se, portanto, de uma noção de resistência que pressupõe um dizer “não” ético e político, ou seja, um dizer “não” que incide sobre o modo de ser e de se relacionar, consigo mesmo e com o outro. Nessa direção, a resistência se dá em lutas, combates e movimentos que colocam em questão as normas que procuram conduzir as condutas das pessoas e, assim, produzem/propõem novos modos de subjetivação.

Na maneira como Foucault conceitua o poder, como relações de poder, está inscrita a resistência: onde há poder, há resistência. Ao tratar da noção de resistência em Foucault, Judith Revel (2017) destaca o importante movimento que acontece na relação poder/resistência que é o processo de subjetivação, a constituição de si mesmo na relação com os outros. A subjetivação é o que se constitui nas lutas que colocam em xeque, que questionam, que não se adequam às formas de normalização. Nessas lutas,

aparece como potência a invenção de uma forma de relação de si consigo mesmo e com o outro que é irredutível ao que se era: resistindo, me torno outra pessoa; me torno outra pessoa, e resisto.

Trata-se, portanto, de uma forma de resistência que se dá no corpo. Em *O corpo utópico*, Foucault (2013, p. 12) nos apresenta a imagem do corpo humano como “o ator principal de todas as utopias”. O texto do filósofo nos leva a considerar que aquilo que projetamos, que idealizamos, que almejamos, está, primeiro, materializado no corpo. É a partir do corpo que se diz a verdade, é a partir do corpo que se dá a revolta, é o corpo que resiste. Para o insurgente, é o corpo que se coloca sob o risco de morrer.

O modo como Foucault trabalha a noção de corpo ao longo da sua obra tende, então, a dimensioná-lo como locus de resistência. Ao tratar das relações entre os feminismos e a teoria foucaultiana, Margaret McLaren (2016, p. 145) considera a noção de resistência perante as relações de poder como uma importante contribuição dos escritos de Foucault para as teorias feministas. Para ela, o caminho da resistência anuncia a possibilidade de mudança social, uma vez que a “resistência, quando acontece, se manifesta dentro e através do corpo. Acontece tanto através do corpo individual quanto do coletivo, no corpo social”, ao mesmo tempo em que “corpos e prazeres não ficam de fora dos discursos que os produzem”.

Pensar o corpo como locus de resistência é o exercício que Judith Butler (2018) também realiza em *Corpos em aliança e a política das ruas*. A autora aborda na obra movimentos, assembleias e mobilizações em que os corpos se reúnem nas ruas, praças ou outros espaços públicos, inclusive virtuais. Para a autora, em movimentos como o europeu Indignados, o americano Occupy Wall Street, entre outros de mesmo viés, os corpos “estão exercitando um direito plural e performativo de aparecer, um direito que afirma e instaura o corpo no meio do campo político” (Butler, 2018, p. 17). Na leitura de Butler sobre tais movimentos, está posta uma importante relação entre o papel das mídias digitais nos movimentos contemporâneos e a política nas ruas propriamente dita. Ela questiona se a ação do corpo é separável da tecnologia, uma vez que a ação dos corpos nas ruas está ligada aos dispositivos e aparatos tecnológicos que esses mesmos corpos usam para denunciar os acontecimentos.

O ato de manifestar, assim como o uso da tecnologia, exige o corpo. Butler (2018) não desconsidera o fato de que o uso das mídias tem permitido a visibilidade dos movimentos na arena global, mas o que ela endossa é uma combinação de mídia e rua que passa por corpos em risco nas ruas e nas mídias, nas diferentes modalidades de espaço e tempo. É o que acontece, por exemplo, “em condições nas quais aqueles que têm câmeras ou acesso à internet são presos, torturados ou deportados, o uso da tecnologia implica efetivamente o corpo” (Butler, 2018, p. 103).

Na perspectiva de Butler (2018), o corpo é, em si, o elemento que indissocia de maneira definitiva as mídias digitais e a política nas ruas. Por esse caminho, retomamos o compartilhamento das *hashtags* nas redes sociais. O uso dos dispositivos com os quais milhares de pessoas compartilham a imagem do próprio corpo, ou a própria narrativa nas redes sociais, pode tornar-se um ato político, na medida em que, por essas práticas, inscrevem seus corpos em uma luta, em um campo discursivo de reivindicações e denúncias.

II

A partir desse campo teórico, entendemos que o enfrentamento aos micropoderes acontece com o corpo, um *corpo utópico* capaz de materializar qualquer forma de resistir; mas também entendemos que, para resistir, esse corpo pode ocupar espaços *outros*, espaços inventados, espaços heterotópicos que fogem dos modos tradicionais do fazer político. Aqui nos aproximamos de uma aposta que considera o uso das mídias digitais como um lugar possível para o enfrentamento, para a disputa, como um espaço *outro* de articulação e de resistências.

Nesse ponto, é importante considerar o crescente acesso às mídias digitais nas últimas décadas. Tal crescimento acontece em consonância com um processo de desenvolvimento técnico digital, que se dá ao longo dos últimos anos, e que tem permitido que mais pessoas possam estar conectadas ao ambiente *online* (Vasconcelos Filho; Coutinho, 2016). A multiplicidade de pessoas *online* implica, também, em uma multiplicidade de vozes, gerações, origens sociais, perspectivas ideológicas, etc. Essa multiplicidade configura o caráter multipautas e multifocos de diversos movimentos que vêm ganhando espaço nas redes sociais.

Entre os movimentos que compõem tal multiplicidade, está o chamado “feminismo virtual” ou “ciberfeminismo”, definido por Carolina Ferreira (2015, p. 201) como “um conjunto de estratégias estético-políticas-comunicacionais orientadas à cultura eletrônica, sobretudo a internet e a tecnologia digital”. O ciberfeminismo emerge nos anos 1990 em consonância com os avanços das tecnologias digitais. Caracteriza-se como um movimento que inaugura uma nova epistemologia feminista, na qual a relação das mulheres com a ciência, a tecnologia e a cultura eletrônica também passa a fazer parte do debate feminista. Uma importante influência para o ciberfeminismo foi o Manifesto Ciborgue publicado por Donna Haraway, em 1995. Assim como defendido por Haraway, o ciberfeminismo trouxe como perspectiva a ruptura com os binarismos, propondo “reflexões sobre as representações do feminino nas narrativas e histórias de ficção, as possibilidades de descorporificação, da abolição/superação dos gêneros, e da hibridização entre organismo e máquina” (Martinez, 2019, p. 7-8).

Nessa hibridização entre organismo e máquina, temos um corpo ciborgue que é o lócus da luta. Compreendemos que a emergência do ciberfeminismo tem apresentado para o movimento feminista maneiras heterotópicas para o agir político. Isso se dá a partir de práticas específicas de resistência, que acontecem no espaço *outro*, com o que podemos chamar de corpo híbrido: biológico + máquina. No caso das campanhas feministas *online*, esse corpo híbrido fala, sente, experiencia e manifesta suas dores, suas pautas e lutas, suas denúncias, por meio da máquina, da *hashtag*.

Também é importante considerar que o ciberfeminismo tem cooperado para o crescente interesse pelas pautas feministas, sobretudo entre as pessoas mais jovens. Como acontece com outros movimentos, a utilização de *blogs*, plataformas de áudio e de vídeo e redes sociais têm potencializado a circulação das pautas do feminismo. Fabiana Martinez (2019) considera o uso das mídias digitais como basilar para o aumento da capilaridade do movimento feminista, em consonância com o aumento dos espaços ocupados pelas feministas na internet, em nível nacional e internacional.

Sobretudo a partir dos anos 2000, podemos afirmar que o feminismo passa a ser um movimento caracterizado por práticas plurais e pela multiplicação dos campos de ação, sendo que o ambiente virtual emerge como um desses importantes campos

de ação. Na última década, a capilarização do feminismo pelas redes sociais passa a articular “uma dinâmica reticular muito específica desse ‘ciberfeminismo social’ [...] através da troca e da discussão do conteúdo” (Martinez, 2019, p. 6).

Entre as ações que compõem essa dinâmica reticular, estão as campanhas feministas que “viralizaram” no ambiente virtual, ou seja, se espalharam por meio de compartilhamentos, podendo alcançar milhares de pessoas. Essas campanhas costumam circular por determinado tempo nas redes sociais, aglutinando denúncias de violências, discriminações e julgamentos imputados às mulheres. Um exemplo desse contexto é a campanha que despontou em 2014, acionada pela *hashtag* #eunãomereçoserestuprada. A campanha foi criada pela jornalista brasileira Nana Queiroz, após o Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada (IPEA) divulgar dados de uma pesquisa em que grande parcela de brasileiros concordava, em algum grau, com a afirmação “mulheres que usam roupas que mostram o corpo merecem ser atacadas”. A campanha consistia em convocar mulheres a postarem nas redes sociais imagens de seus corpos da cintura para cima, com cartazes com a frase “não mereço ser estuprada”. A campanha alcançou grande repercussão virtual, tendo sido postada e compartilhada por milhares de pessoas.

Nessa campanha, o corpo aparece como lugar de protesto e a construção estética é um importante componente dessa forma de enfrentamento. Fotografias e cartazes acompanhavam as *hashtags*. O efeito esperado era que o mostrar-se nua, ou com o corpo pouco vestido, fosse uma forma de afronta ao discurso de culpabilização da mulher vítima. O corpo, então, é o lugar de uma política *outra*, que afronta, constrange e reivindica, por meio de um conjunto imagético que discursa.

Outra campanha de grande repercussão nas redes sociais foi acionada a partir da *hashtag* #meuprimeiroassedio, em 2015. Essa campanha teve início no Twitter, a partir do engajamento do coletivo feminista Think Olga, e alcançou altos índices de compartilhamento. O objetivo da campanha era incentivar mulheres a relatarem suas lembranças do primeiro assédio sexual sofrido. Essa onda de protesto aconteceu após uma menina de 12 anos, participante de um programa de culinária na televisão, ter seu nome relacionado a comentários de teor sexual pelas redes sociais. De acordo

com a apuração do coletivo Think Olga, entre os *tuítes* de mulheres que relataram lembrar-se da idade em que sofreram o primeiro assédio, a média foi entre 7 e 9 anos. Esse dado apresenta a dimensão de uma sexualização naturalizada quando se trata do assédio às meninas. Em postagens em diversas redes, muitas mulheres relataram lembrar-se de terem sido assediadas ainda na infância e/ou no início da adolescência, que é quando o corpo da menina/mulher começa a modificar.

A campanha #meuprimeroassedio pode ser vista como uma política *outra*, na medida em que o instrumento de luta é a denúncia espontânea, o relato, o “eu vivi”, de maneira a criar uma rede de solidariedade entre mulheres na rede social, uma “sororidade virtual”. Martinez (2019, p. 12) considera que entre as violências que a campanha se propôs a visibilizar estão “histórias de perseguição, assédio, estupros, até então mantidos em segredo por mulheres que se sentiam envergonhadas e culpadas”.

Na esteira da campanha #meuprimeroassedio, outra *hashtag* que viralizou pelas redes foi a #meuamigosecreto, para marcar o dia Internacional da não Violência contra as Mulheres, celebrado em 25 de novembro de 2015. A campanha surgiu de forma espontânea no Twitter, em referência irônica à tradicional brincadeira de final de ano, o amigo oculto. O objetivo era expor situações cotidianas de preconceito que passam despercebidas e/ou são naturalizadas, mas também foi utilizada como forma de denúncia de agressores e abusadores, sem, no entanto, revelar identidades. Além disso, a *hashtag* foi bastante alimentada pela exposição da incoerência entre o que é dito e o que é praticado, naquilo que envolve as relações de gênero. Um dos primeiros *tuítes* da *hashtag*, publicado no perfil Não me Kahlo, apresenta tal incoerência: “Meu amigo secreto diz que aborto é assassinato mas pediu pra namorada abortar quando ela engravidou” (@naokahlo, rede social Twitter, 23 nov. 2015).

O período que envolve os anos de 2014 e 2015 foi marcado pela viralização das campanhas citadas, mas também de muitas outras que alcançaram níveis expressivos de compartilhamento, no Brasil e no mundo. Rebecca Solnit (2017), ao propor reflexões sobre os chamados novos feminismos, considera a importância mundial do ano de 2014 como um momento de insurreição feminista contra a violência de gênero, por meio das redes sociais. Em suas palavras (2017), “foi um tempo ruidoso,

discordante e talvez transformador, porque foram ditas coisas importantes — não necessariamente novas, mas faladas com mais ênfase, por um maior número de mulheres, e ouvidas como nunca antes”.

Tais campanhas ruidosas que ocuparam o ambiente *online* a nível mundial não se restringiram ao período que envolve os anos 2014 e 2015, uma vez que se desdobraram em outras inúmeras ações, como é o caso da *hashtag* #naoenao, que, para além de uma campanha *online*, configurou-se como um movimento de rua, do carnaval e do virtual. O movimento Não é não começou em 2017 na cidade do Rio de Janeiro, com a confecção de quatro mil tatuagens temporárias com o escrito “não é não”. No ano seguinte, o movimento se expande e atinge outras cidades nos estados de Minas Gerais, São Paulo, Pernambuco e Bahia. O objetivo do movimento é dar visibilidade e combater o assédio e os preconceitos, em especial, aos corpos de mulheres, no entendimento de que quando uma pessoa fala “não” é não mesmo que se quer dizer, em vez do que se é ensinado de que não pode ser um sim.

O movimento foi criado, em janeiro de 2017, pelas amigas Bárbara Menchaise, Aisha Jacob, Julia Parucker, Luiza Borges Campos e Nandi Barbosa, após mais um abuso sofrido por uma delas em um samba antes do carnaval. Naquele ano, foram mobilizadas 40 mulheres que se uniram na arrecadação de R\$ 2.784 em apenas 48 horas. O dinheiro arrecadado foi usado para a confecção de quatro mil tatuagens adesivas com os dizeres “não é não”. A distribuição foi gratuita pelas ruas da cidade e somente para as mulheres. Em seu segundo ano, o movimento extrapolou os limites do Rio de Janeiro e chegou a mais quatro estados como Minas Gerais, São Paulo, Pernambuco e Bahia, como mencionado. Tal repercussão se deu pela adesão das mulheres que participam do carnaval (Salvaterra, 2019).

O movimento tem como objetivo dar visibilidade e combater o tipo de crime de assédio, usando o próprio corpo como *outdoor* para espalhar a mensagem. Além do Rio de Janeiro, também estão participando da campanha os estados de São Paulo, Minas Gerais, Bahia, Pernambuco, Goiás, Distrito Federal, Pará e Paraná, cada um com sua própria campanha de financiamento.

No Instagram, com o @naoenao_, há 37,4 mil seguidores e 652 postagens. A primeira

postagem é de 9 de agosto de 2017 com uma imagem de uma pessoa com adesivos de tigre nos mamilos, com algo que se parece uma capa de fitas metalizadas na cor roxo, com purpurina roxa no colo do peito, ao centro a tatuagem temporária preta “não é não!”.

A última postagem, até o momento desta escrita, é de 11 de agosto de 2022. Um post cartaz nas cores roxo pastel, com moldura e escritos em branco. Há uma citação: “Não há nada mais forte do que uma mulher destruída que se reconstruiu”, de Hannah Gadsby. Abaixo da citação há a inscrição do arroba do movimento: @naoenao_. Na descrição do post, há os seguintes dizeres:

“

Você já assistiu o standup Nannete, de Hannah Gadsby, disponível na Netflix? Ele nos dá uma noção de como é cíclica e potente a vivência de uma mulher. Aprendemos com nossas dores e também com os processos de reconstrução, seja por todos os golpes pessoais, profissionais, amorosos, políticos, individuais ou coletivos que sofremos. Mas é verdade que preferimos aprender sem eles. Que possamos crescer cada vez mais e nos tornar mulheres mais donas de nosso próprio destino, sem que precise doer tanto. (@naoenao_, Instagram, 11 ago. 2022).

Esse post faz parte de uma sequência de postagens posteriores à pandemia de Covid-19. Anterior à pandemia, os posts se referem ao carnaval de 2020, que teve em seu último post, em 11 de março de 2020, um agradecimento pela campanha ocorrida no carnaval daquele ano. A imagem é a foto de uma pessoa colocando a tatuagem adesiva em outra pessoa. Depois vieram dois posts sobre Marielle Franco:⁴ o primeiro de 13 de março de 2020, convidando para apoio ao Instituto Marielle Franco; o segundo de 14 de março de 2020, um anúncio/informativo/denúncia de “731 dias sem Marielle Franco”. A partir daí, inicia-se uma série de posts com questões relacionadas à pandemia, como “quem cuida de quem cuida?”, enfrentamentos na pandemia, isolamento, etc.

⁴ Marielle Franco foi vereadora, socióloga e política brasileira. Teve a quinta maior votação nas eleições municipais do Rio de Janeiro. Foi assassinada em 14 de março de 2018.

A *hashtag* #naoenao tem 57 variações diferentes no Instagram: #nãoénão; #naoenao; etc., incluindo #nãoénãochallenge, e precedida da sigla por estado brasileiro. São mais de 200 mil publicações. Algumas vêm com os seguintes dizeres: “não é apenas um elogio se me sinto violada”; “nunca bateu em uma mulher, mas...”; “meu corpo não é público”. Percebemos que há posts de denúncia, de desabafo, de dor, de resistência.

De modo geral, as campanhas virtuais citadas neste trabalho apresentam como ponto em comum uma tentativa de ocupar as redes sociais com denúncias, afrontas, visibilização de violências, de preconceitos, de desigualdades. Assim, as campanhas que despontaram após 2014 parecem demarcar um período que aciona modos específicos de praticar a resistência na experiência contemporânea do feminismo, e que têm sido colocados em funcionamento, desde então. Tais modos específicos de praticar a resistência emergem fortemente nos espaços virtuais, a partir da invenção de maneiras outras para o agir político.

III

As campanhas virtuais feministas podem ser vistas como um campo de possibilidades para se fazer resistência de modo inventivo, de *outra* forma. Castells (2013) considera a potencialidade das redes em aliançar pessoas que compartilham determinadas ideias e concepções, para, então, atingir uma espécie de consciência social, como um todo. Isso representa um importante espaço para as articulações políticas e sociais. No caso das *hashtags*, a violência de gênero ganha um espaço de problematização.

Além disso, em tempos de recrudescimento político e educacional, um dos efeitos dessas campanhas, ou mesmo do debate *online* que decorre delas e está presente nas redes desde então, é a possibilidade de que tais assuntos cheguem a públicos que não teriam acesso a eles de outra forma. Nesses termos, essas campanhas podem ser educativas quando alcançam pessoas, feministas ou não, levando um importante discurso de combate pelas questões de gênero.

Se o ambiente *online* pode dar visibilidade a determinadas lutas, é também preciso considerar os limites e a seletividade dessa forma de fazer resistência. Djamila Ribeiro (2018, p. 88) considera que “para as meninas quilombolas a *hashtag* não chega”. O texto

da autora foi publicado em 2015 como contraponto a campanha #meuprimeiroassedio. Ribeiro (2018) chama a atenção para o modo seletivo pelos quais as *hashtags* são acionadas e viralizam. Ainda que ela não desconsidere a importância da denúncia e da apuração do caso de assédio pedófilo sofrido pela garota branca, após participar de um programa de televisão, a autora relata “um incômodo por não ter visto maior comoção ou grandes sites feministas criando campanhas de apoio às meninas kalungas” (Ribeiro, 2018, p. 89). Ribeiro faz referência ao caso noticiado, no mesmo período, que trazia a denúncia de trabalho infantil e de exploração sexual de jovens e crianças da comunidade quilombola Kalunga, em Goiás.

Sem desconsiderar o caráter seletivo das lutas encampadas pelas campanhas virtuais feministas, o fato é que elas apresentam como característica em comum a criação de um espaço propício para a manifestação de um “eu” narrativo que conta a sua história e fala da sua própria dor: um lugar para o relato de experiência que permite expressar dores e indignações compartilhadas em uma rede de apoio; um espaço de partilha na medida em que permite dizer “eu também vivi isso”, “eu também senti na pele”. É, portanto, uma forma de praticar a resistência que requisita a voz da denúncia. Em outras palavras, acontece a partir do corpo híbrido que posta, *tuíta*, digita e publica a sua dor, o seu sofrimento íntimo como convocação e como modo de encorajar outras pessoas a também fazê-lo. Por esse caminho é constituída uma forma de luta que não se dá apenas por uma causa, um desejo ou uma utopia, mas que tem como base experiências compartilhadas.

Outra característica aparece quando retomamos a *hashtag* #nãomereçoserestuprada. Nela está posta uma forma de praticar a resistência que não se restringe a dizer “eu senti na pele”, mas também convoca a mostrar a pele. No caso dessa *hashtag*, acontece o jogo imagético entre texto e imagem, no qual a denúncia, a reivindicação, acontece a partir do corpo. Essa convocação para mostrar o corpo também aparece no movimento Não é não. A tatuagem temporária é colada na pele aparente de um corpo que está exposto em pele nas ruas, no carnaval e em registro fotográfico nas redes sociais.

O corpo é chamado a praticar uma forma de resistência que se dá pelo constrangimento. O corpo é fotografado, pintado, desnudado, de modo a transformar-se em artefato político que, ao mostrar-se, constrange e intimida.

É o campo da performance estética, fortemente acionado pelos movimentos contemporâneos que estão constituindo as suas lutas para se livrar de certo governo subjetivo sobre seus corpos. A partir da performance estética, muitos indivíduos, aliados em coletivos, têm colocado em jogo um modo de praticar a resistência no ambiente *online* com o corpo presente e a mostra.

Se entendermos as campanhas *online* como um foco de experiência do nosso tempo, podemos afirmar que ela apresenta um modo de praticar a resistência que é dependente de um corpo híbrido que se mostra e que diz de si, para constranger, intimidar, intimar. Essa dependência se dá pela intrínseca necessidade desse modo de praticar resistência em criar alianças. São alianças que se dão pela sensibilização, por redes de colaboração de pessoas que dizem “eu também vivi”, “eu me solidarizo com a sua dor”. Nesse caminho, aquilo que foi vivido e experienciado precisa ser visto e explicitado para tornar-se político.

Por outro lado, também não podemos desconsiderar que essa forma de praticar a resistência parece funcionar a partir de um “excesso de si mesmo” que, no extremo, pode recair no risco de silenciar outras vozes que não dizem sobre o mesmo, que não sentiram “na pele”, que não passaram pela mesma coisa, que não compartilharam a mesma experiência. Uma espécie de interdição das vozes que não vêm acompanhadas do “eu vi”, “eu vivi”, “eu sobrevivi”, “eu também vi e vivi” (#metoo).

É preciso endossar, contudo, que o objetivo deste ensaio é compreender como tem sido praticada certa forma de resistência, que acontece por meio do engajamento nas campanhas virtuais, conformando um movimento que hoje tem sido nomeado como feminismo das *hashtags*. As campanhas virtuais que viralizam nas redes sociais, de modo geral, se referem a movimentos cujas pautas exigem engajamento. Em termos, o grande alcance dessa prática pode ser explicado pelo fato de que tais campanhas são espontâneas e coletivas. As *hashtags* alcançam pessoas que não necessariamente se identificam como feministas; e, assim, permitem que essas pessoas participem dos movimentos e ou das campanhas pelas *hashtags*, já que ser feminista não é um requisito para o engajamento em rede.

Ciente dos riscos e limites dessa prática, acreditamos que elas apresentam como potência o fato de “saltarem” das telas virtuais e causarem efeitos na vida. Retomando Butler (2018), o corpo que age e denuncia, indissocia o uso das mídias digitais e da vida vivida. Muitas dessas campanhas repercutiram de forma a levantar os debates em espaços nos quais tais temas poderiam estar silenciados, mas também repercutiram de maneira prática, como no aumento dos casos de denúncia nos espaços formais, por exemplo. A postagem da página Quebrando o Tabu, na rede social Facebook, dimensiona esse efeito: “Deu no Bom Dia Brasil: Com a movimentação nas redes sociais com campanhas contra o machismo do tipo #meuprimeiroassedio ou #meuamigosecreto aumentaram em 40% o número de denúncias de abuso no 180” (Quebrando o Tabu, Facebook, 30 nov. 2015).

O feminismo das *hashtags* tem colocado em circulação reivindicações e denúncias de violências sofridas cotidianamente pelas mulheres. Mas, por outro lado, se há nessa prática um “excesso de si”, o que ela demonstra é que também é uma prática de combate, na medida em que, para que esse “eu” apareça, em algumas situações, exige a verbalização de dores e traumas, exige a luta de si para consigo, a coragem de revelar e se expor com a verdade, exige um processo de subjetivação.

Obviamente, as campanhas, tuítes, *hashtags* e qualquer forma de ação *online* – por mais resguardada que esteja pela governamentalidade algorítmica, em sua bolha virtual – não acontecem isentas de embates. De modo que a “eu” narradora que apresenta o seu corpo para a denúncia não está à salvo da injúria, da deslegitimação do narrado, do inquérito, dos ataques e de todo tipo de violência virtual. Não é, portanto, o lugar tranquilo para narrar, ser ouvida e acolhida. É campo de batalha, é o campo da política *outra*, que se dá na disputa pelo discurso verdadeiro. Assim, mulheres que denunciam sabem, ou descobrem, que o contraponto da denúncia é o inquérito. Tal inquérito pertence a um campo discursivo no qual mulheres tendem a ser culpabilizadas pelas violências sofridas.

A aproximação dos estudos feministas com o campo das teorias pós-estruturalistas, nas últimas décadas, tem contribuído para o entendimento de que aquilo que somos e o que tomamos como verdade é resultado de construções sociais (McLaren, 2016). Logo, podemos ser outras pessoas. Para isso, é necessário a luta, exige o transformar-

se, o subjetivar-se, exige a batalha contra aquilo que precisa ser desconstruído, para re-existir de outra maneira.

Nesses termos, talvez possamos entender o feminismo das *hashtags* como foco de experiência que, na contemporaneidade, vem provocando uma prática *outra* do movimento feminista em rede. É uma forma de resistência com práticas precisas, nas quais o que está em jogo é o corpo, o corpo híbrido que expõe, constrange e denuncia. É uma forma de praticar a resistência que é dependente da formação de alianças. Uma forma heterotópica que usa as redes sociais como espaço *outro* e age de modo a causar, ainda que com riscos e limites, deslocamentos nas formas de pensamento que inauguram novos vínculos e têm conduzido o movimento feminista e suas pautas para um novo centro.

Referências

BUTLER, Judith. *Corpos em aliança e a política das ruas: notas para uma teoria performativa de assembleia*. 2. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018.

CASTELLS, Manuel. *Redes de indignação e esperança: movimentos sociais na era da internet*. Rio de Janeiro: Zahar, 2013.

CASTRO, Isis Gabriela de. Occupy Wall Street: entenda o que foi o movimento! In: Politize! 22 mar. 2021. Disponível em: <https://www.politize.com.br/occupy-wall-street/>. Acesso em: 16 ago. 2022.

DEFERT, Daniel. "Heterotopia": tribulações de um conceito entre Veneza, Berlim e Los Angeles. Posfácio. In: FOUCAULT, Michel. *O corpo utópico, as heterotopias*. Tradução de Salma Tannus Muchail. São Paulo: n-1 Edições, 2013. p. 33-55.

FERREIRA, Carolina Branco de Castro. Feminismos web: linhas de ação e maneiras de atuação no debate feminista contemporâneo. *Cadernos Pagu*, v. 44, p. 199-228, 2015. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/cpa/a/CHYYZ9sKBpMtNZqQy3fLFsb/?lang=en>. Acesso em: 29 jul. 2024.

FOUCAULT, Michel. *A coragem da verdade: o governo de si e dos outros II: curso no Collège de France (1983-1984)*. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

FOUCAULT, Michel. *Ética, sexualidade e política*. Tradução de Elisa Monteiro, Inês Autram Dourado Barbosa. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006. (Ditos e escritos V).

FOUCAULT, Michel. *O corpo utópico, as heterotopias*. Tradução de Salma Tannus Muchail. São Paulo: n-1 Edições, 2013.

LANGER, André. O movimento dos indignados completa cinco anos. In: Instituto Humanitas Unisinos. 17 maio 2016. Disponível em: <https://www.ihu.unisinos.br/555152-espanha-o-movimento-dos-indignados-completa-cinco-anos>. Acesso em: 16 ago. 2022

MARINHO, Cristiane Maria. A potência da educação de subjetividades insurgentes para uma política outra. In: RAGO, Margareth; GALLO, Silvio (org.). *Michel Foucault e as insurreições: é inútil revoltar-se?* São Paulo: Intermeios, 2017.

MARTINEZ, Fabiana. Feminismos em movimento no ciberespaço. *Cadernos Pagu*, n. 56, set. 2019. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/cpa/a/kb7C5tVWZP7nppBDSQjNqTm/abstract/?lang=pt>. Acesso em 29 jul. 2024.

McLAREN, Margaret A. *Foucault, feminismo e subjetividade*. São Paulo: Intermeios, 2016.

REVEL, Judith. Résistance et subjectivation: du “je” au “nous”. In: IRRERA, d’Orazio; VACCARO, Salvo (ed.). *La pensée politique de Foucault*. Paris: Éditions Kimé, 2017. p. 29-40.

RIBEIRO, Djamil. *Quem tem medo do feminismo negro?* São Paulo: Companhia das letras, 2018.

SALVATERRA, Floriano. Campanha NÃO é NÃO!: Conheça este Movimento que vai dar o que falar neste Carnaval e saiba como apoiá-lo! *ArteCult*, fev. 2019. Disponível em: <http://artecult.com/dani-freitas-campanha-nao-e-nao/>. Acesso em: 30 abr. 2022.

SOLNIT, Rebecca. *A mãe de todas as perguntas: Reflexões sobre os novos feminismos*. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.

VASCONCELOS FILHO, José Marques; COUTINHO, Sérgio. *O ativismo digital brasileiro*. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2016. Disponível em: <https://fpabramo.org.br/publicacoes/estante/o-ativismo-digital-brasileiro/>. Acesso em: 1 abr. 2022.



As crianças deficientes e suas resistências

Fabíola Fernanda do Patrocínio Alves

Como citar este capítulo

ALVES, Fabíola Fernanda do Patrocínio. As crianças deficientes e suas resistências. In: André Favacho (org.). *Como resistimos hoje?* Belo Horizonte: Editora Selo FaE, 2024. p. 95-113.

5

Nos últimos anos, tenho me dedicado a pesquisar o tema infância, na tentativa de enfatizar a potência das crianças para empreenderem suas lutas e insurreições. Interesse-me por todas as crianças, mas, de modo especial, por aquelas consideradas crianças dissidentes, marcadas por experiências de rejeição e exclusão. Este texto apresenta reflexões a partir da minha tese de doutorado e das contribuições do grupo de estudos Panóptico. Neste grupo, participo de potentes debates sobre a noção de resistência na perspectiva de Michel Foucault. Sendo assim, proponho uma discussão sobre como as crianças resistem e, deste modo, criam suas derivas e modos de vida mais livres e inventivos.

Infância e experiência

É sempre delicado propor discussões relacionadas à produção de insurreições, quando nos referimos à infância. Geralmente, levanta-se a suspeita de que as crianças não são capazes de empreender suas lutas. Afinal, são historicamente tratadas como seres

“em trânsito para a vida adulta” (Sarmiento, 2008, p. 18). Além disso, durante séculos, as crianças foram concebidas como miniaturas de seres humanos, consideradas incompletas e marcadas pela subalternidade, conforme aponta o estudo histórico de Ariès (1981). O corpo infantil, além de ser alvo de divertimento do adulto, tornou-se objeto de vergonha, moralizado e educado. Como evidenciado por Foucault (2014b), a partir do século XVIII, as crianças foram submetidas a uma técnica específica de poder, que é a disciplina. Trata-se de um poder pautado em pequenas astúcias, sutilezas e de aparência inocente, cujo propósito é a produção de um corpo dócil, voltado à obediência. Enfim, uma “anatomia política do detalhe” (Foucault, 2014b, p. 137). Portanto, historicamente, a concepção de infância, predominante no mundo ocidental, é aquela de uma infância silenciada.

Parece-me que essa suspeita, à qual me referi, de que as crianças não são capazes de se insurgirem, reside no fato de que a infância “ficou de fora, assim como a deficiência, a estrangeiridade, a ignorância e tantos outros faltosos” (Kohan, 2007, p. 101). Contudo, minha proposta é, justamente, distanciar-me dessa concepção, para pensar em uma outra infância, capaz de revelar forças criadoras, em favor da vida. Entendo que reconhecer insurreições entre as crianças não é um anacronismo. Antes, trata-se de tomar a infância em sua novidade e heterogeneidade, apostando na potência das crianças e reconhecendo, na infância, “algo que sempre nos escapa, que inquieta o que sabemos, o que podemos e que coloca em xeque os lugares que construímos para ela” (Marcello, 2015, p. 135).

Proponho discutir a resistência, na infância, tendo como referência a experiência de crianças deficientes. Portanto, refiro-me àquelas que enfrentam desafios muito específicos diante da vida, pois, além de lidarem com as questões apontadas anteriormente, ou seja, vivenciarem uma etapa da vida considerada subalterna, ainda enfrentam desdobramentos que advêm da pecha que marcam seus corpos. A noção de resistência, que envolverá minha discussão, situa-se no campo dos estudos foucaultianos, mas pretendo intercambiá-la a outras noções do próprio filósofo francês, no eixo da ética/subjectivação, dialogando com contribuições de outros autores, para colocar em cena a invenção de vidas infantis mais potentes. Para trazer certa materialidade a esta discussão, evoco fragmentos de experiências de dois meninos que participaram da

minha pesquisa de doutorado.¹ Ambos possuem deficiência e estudavam em escolas municipais de Belo Horizonte, nas quais a pesquisa aconteceu.

As duas crianças apresentavam experiências semelhantes, à medida que lidavam com os efeitos do poder que tentava normalizar seus corpos, transformando-os em corpos depreciados e estigmatizados. Para Goffman (2015), a deficiência é caracterizada como estigma à medida que produz um status de estranho, da ordem do menos desejável. Em outras palavras, o estigma é um atributo que transforma uma pessoa em “completamente má, perigosa ou fraca [...] reduzida a uma pessoa estragada ou diminuída” (Goffman, 2015, p. 12). Portanto, possuir um estigma implica em ser tratado como alguém que ficou abaixo da média e que, por essa razão, é desacreditado. Corroborando a noção apresentada por Goffman, embora em um campo teórico distinto, Foucault (2002) problematiza o modo como são tratados os sujeitos que não correspondem a uma perspectiva de normalização. Segundo o autor, os anormais são considerados indivíduos a serem corrigidos e enfrentam os “efeitos de exclusão, de desqualificação, de exílio, de rejeição, de privação, de recusa, de desconhecimento; ou seja, todo o arsenal dos conceitos e mecanismos negativos da exclusão” (Foucault, 2002, p. 54).

No curso “Os anormais”, na aula de 15 de janeiro de 1975, Foucault discute a exclusão da lepra como uma prática social ao longo da Idade Média. Tal prática produzia uma rigorosa divisão que expulsava os indivíduos leprosos, constituindo duas massas de indivíduos e o distanciamento entre elas. Tratava-se de uma prática de desqualificação que expulsava os indivíduos doentes “num mundo exterior, confuso, fora da cidade, fora dos limites da comunidade” (Foucault, 2002, p.54). Embora, na referida aula, o filósofo esteja contextualizando uma prática medieval que impôs ao leproso uma desqualificação jurídica e política, ele afirma que tais práticas de rejeição e marginalização denotam a maneira como, ainda na atualidade, “o poder se exerce sobre os loucos, sobre os doentes, sobre os criminosos, sobre os desviantes, sobre as crianças, sobre os pobres” (Foucault, 2002, p. 54).

1 Tese intitulada *Vida precária, alegria e solidão: a coragem da verdade na experiência de si de crianças deficientes*, apresentada no Programa de Pós-Graduação em Educação da Faculdade de Educação da Universidade Federal de Minas Gerais.

A concepção da deficiência pela via do “estigma” ou do “anormal” é apenas um detalhe conceitual e, por isso, menos importante. O que de fato importa é que esses meninos revelam um corpo indesejado e exposto, todos os dias, à recusa e à reprovação do outro. Afinal, esse é o corpo que se tem e essa é a vida para ser vivida. Os saberes e poderes que atuam na recusa ao corpo deficiente, revelados em práticas discursivas e não discursivas, nomeiam essas crianças como crianças dissidentes, meninos infames que não correspondem ao modelo ideal de criança. É o enfrentamento a tais saberes e poderes que constitui o foco de resistência necessário ao fluxo da vida. Trata-se de uma forma de viver não trivial, mas ligada ao “invivível” da própria existência. Portanto, estamos diante de uma experiência limite, pela qual “o sujeito sai de si mesmo, decompõe-se como sujeito, nos limites de sua própria impossibilidade” (Foucault, 2010c, p. 298).

Meu encontro com o primeiro menino (Gabriel) aconteceu quando ele tinha sete anos e cursava o primeiro ano do ensino fundamental. Ele nasceu com deficiência física, causada por má-formação neurológica — mielomeningocele. Em função dessa condição, ele teve hidrocefalia; passou por vários procedimentos cirúrgicos (inclusive durante a realização da referida pesquisa); não tem controle de esfíncteres e nenhuma sensibilidade nos membros inferiores, locomovendo-se por meio da cadeira de rodas. O segundo menino (Samuel) era estudante do terceiro ano do ensino fundamental, em outra escola e, quando nos conhecemos, tinha nove anos. Sua deficiência não esteve presente desde o nascimento, embora tenha uma doença genética responsável por sua cegueira. Em função da condição genética, o menino apresenta outras limitações além da cegueira, como: passou por procedimentos cirúrgicos no rosto, tendo implantado uma placa de titânio no maxilar; possui poucos dentes; manifesta dificuldades na fala e algumas limitações motoras nos membros inferiores.

As duas crianças² me fazem lembrar de uma pergunta feita por Kohan (2007, p. 96): “o que pode uma criança?” Inspirada nessa pergunta é que, também, tenho me perguntado: o que pode uma criança deficiente? Elas são crianças que, como tantas

2 As crianças Gabriel e Samuel receberam nomes fictícios para que suas verdadeiras identidades sejam resguardadas.

outras, vivem suas vidas na escola, envolvidas com o dispositivo da inclusão escolar. O dispositivo é uma rede que pode ser tecida a partir de “discursos, instituições, organizações arquitetônicas, decisões regulamentares, leis, medidas administrativas, enunciados científicos, proposições filosóficas, morais, filantrópicas. Em suma, o dito e o não dito são os elementos do dispositivo” (Foucault, 2017, p. 364). Assim, o dispositivo da inclusão escolar também é formado por um conjunto de elementos que tentam assegurar a inclusão na escola, o direito à diferença e um certo humanismo que, de fato, não se efetiva em sua vida. Elas continuam a ocupar a periferia da escola, da sala de aula, correndo o risco de serem destinadas, inclusive, a um “não lugar”.

Desde a última década do século passado, a inclusão escolar passou a ser um discurso amplamente propagado nas escolas brasileiras. Trata-se de uma nova forma com a qual o Estado passou a governar a vida das crianças deficientes, “de modo a nada nem ninguém deixar de fora da maquinaria escolar brasileira” (Gallo, 2017, p. 2). É necessário salientar que a política de educação inclusiva representa um importante avanço na educação das crianças deficientes em nosso país. Devemos considerar que a primeira escola especial foi criada somente no final do século XIX, no Brasil, destinada a educar meninos cegos — Imperial Instituto dos Meninos Cegos. Na verdade, como lembra Lobo (2015, p. 57), no Brasil do século XIX, as crianças deficientes estiveram sob o poder dos médicos higienistas e psiquiatras, os quais deveriam distinguir “as categorias de degenerados”. Àquelas crianças infames destinavam-se as instituições austeras (hospitais psiquiátricos, primeiras escolas especiais ou outros espaços institucionais).

É evidente que verificamos avanços importantes quando, ao final do século XX, foi construída uma nova política de educação especial, segundo a qual as crianças deficientes estariam nas escolas consideradas comuns, a escola dita inclusiva. Por outro lado, é necessário problematizar como as práticas pedagógicas têm afetado a vida das crianças deficientes na escola. Elas são submetidas a práticas pedagógicas que, de alguma forma, repetem o modelo higienista apresentado por Lobo (2015), em referência ao século XIX. Gallo (2017) chama a atenção para o fato de que predomina, no campo da inclusão escolar, um apelo ao universal, isto é: a diversidade que aglutina tudo que é diverso. As crianças que possuem deficiência tendem a ser aglutinadas

como uma espécie de massa homogênea: o cego; o cadeirante; o autista; o surdo, ou seja, categorias nomeadas pelos déficits. Esse modo de abordar crianças consiste na tentativa de domar a diferença. Concordo com Gallo (2017) ao afirmar que se trata de “neutralizar os horrores que o efetivamente diferente poderia provocar. No fundo, trata-se de não se suportar a alteridade” (Gallo, 20017, p. 12).

No campo escolar, tensionado por relações saber-poder, no qual práticas inclusivas emergem sem impedir que prevaleçam cenas de exclusão, segregação e pura rejeição, é que Gabriel e Samuel escrevem suas histórias de resistências ao poder. Como demonstrou Foucault (2017), o poder não emana de um ponto fixo, mas está disseminado por todo o tecido social. Para o filósofo francês, “é sempre perigoso o poder que um homem exerce sobre o outro” (Foucault, 2010a, p. 80), sendo o poder “interminável”. Por outro lado, todas as formas de liberdade, mesmo aquelas que pareçam pouco relevantes, são construídas a fim de comprovar que “os poderes não são ‘absolutamente absolutos [...]’ por trás de todas as aceitações e coerções, mais além das ameaças, violências e persuasões, há a possibilidade desse momento em que nada mais se permuta na vida, em que os poderes nada mais podem” (Foucault, 2010a, p. 77). Em um diálogo com Samuel, ele compartilhou sua experiência com o procedimento cirúrgico que substituiu parte do seu maxilar por uma placa de titânio: “nossa! Difícil demais, eles abriram, fecharam, tiraram, tentaram, nossa doeu demais. Fizeram muita sacanagem, porque me furaram duas vezes no mesmo lugar [...] a enfermeira pediu para meu pai sair de lá do leito para furar eu. Nossa, doeu muito!” (Samuel, 25 maio 2018). Gabriel também expressa o fato de que a deficiência desencadeia uma experiência de dor quando compartilha comigo: “Fabiola, meu sonho é parar de usar fraldas e usar cueca” (Gabriel, 20 maio 2018).

No meu entendimento, os meninos estão dizendo que, além das lutas que engendram em diferentes contextos sociais, nos quais os poderes estão disseminados, eles precisam resistir a algo que parece ser preliminar: o poder exercido pela deficiência sobre seus corpos. Porém, eles experimentam a afirmação foucaultiana, provando que, de fato, os poderes não são “absolutamente absolutos”. Apesar de ter uma placa de titânio no rosto, exibindo uma cicatriz, bem como tantas dificuldades inerentes à cegueira, a criança ainda é capaz de expressar: “ser cego é ruim, mas não é triste!”

(Samuel, 7 maio 2018). Quanto ao Gabriel, a despeito da tristeza de não usar cueca como os outros meninos, enfrenta a vergonha de usar fraldas, pede que lhe tirem da cadeira de rodas, arrasta-se pelo chão para brincar com as outras crianças, exigindo ocupar outro espaço além da sua cadeira. E, se não consegue andar, inventa outra forma de se deslocar, naquela sala, colocando-se em movimento. Embora a deficiência exerça um poder sobre o corpo, esses meninos não permitem que seja um poder tão absoluto. É assim que fazem o corpo vibrar, de maneira potente, inventando sua própria beleza, força e potência. Afinal, “só nos restou o corpo; mesmo capturado, um corpo controlado, atravessado pelos controles [...] corpo que vive em um mundo dado que não lhe permite viver, mas ainda assim nos restou esse corpo” (Aspis, 2012, p. 69). Concordo com a autora quando faz a provocação de que a exposição do corpo, talvez, seja uma forma de resistência.

A resistência como um processo ético em defesa da liberdade

No romance *Grande Sertão: Veredas*, Guimarães Rosa disse (2021, p. 333): “O correr da vida embrulha tudo, a vida é assim: esquenta e esfria, aperta e daí afrouxa, sossega e depois desinquieta. O que ela quer da gente é coragem”. Acredito que, possivelmente, essa coragem frente à vida seja mais necessária para algumas existências. Refiro-me àquelas que decidem agir em defesa da liberdade. A prática da liberdade implica coragem, pois ela está comprometida com um processo de lutas que expressa recusa ao tipo de subjetividade que nos é imposto. Portanto, o tema da resistência está intimamente ligado ao tema da ética. Para Foucault (2014a, p. 138), “no cerne das relações de poder [...] há uma ‘insubmissão’ e liberdades essencialmente renitentes, não há relação de poder sem resistência, sem escapatória ou fuga, sem reviravolta eventual”.

Ao estudar o tema da ética, Foucault (1984) analisa os modos de vida gregos, ressaltando uma nova relação do sujeito com a verdade. Trata-se de um campo das relações consigo, possibilitando processos de subjetivação mais livres. Por meio das relações de si para si, torna-se possível uma constituição de sujeito capaz de dizer a verdade sobre si mesmo e não apenas um sujeito constituído pelas práticas coercitivas, submetido à verdade do outro. Então, a prática de liberdade, que se engaja aos processos de resistência é, certamente, um empreendimento ético. Por isso mesmo é que Foucault (2010b, p. 267) problematiza: “o que é a ética senão a prática da liberdade, a prática

refletida da liberdade? [...] A liberdade é a condição ontológica da ética. Mas a ética é a forma refletida assumida pela liberdade”. Acredito, então, que as resistências ao poder se criam por meio de um trabalho ético, cuja finalidade é a defesa da liberdade. É uma decisão corajosa de “gritar” contra a submissão, ainda que seja preciso colocar a vida em risco.

Podemos, então, afirmar que a produção de resistências ao poder requer um sujeito ético. Em outras palavras, um sujeito combatente, capaz de reconhecer que “a batalha a ser travada, a vitória a ser conseguida e a derrota que se corre o risco de sofrer são processos [...] que ocorrem de si para consigo. Os adversários que o indivíduo deve combater não estão [...] perto dele. São parte dele mesmo” (Foucault, 1984, p. 84). Esse eu ético é, então, aquele que cuida da sua existência como uma obra de arte, um trabalho de autoformação que imprime certo estilo à vida. Foucault apresenta uma ética que retrata a “impaciência pela liberdade [...] um engajamento com as inúmeras transgressões potenciais daquelas forças que guerreiam contra nossa criação de nós mesmos” (Bernauer; Mahon, 2016, p.209).

A noção de ética proposta nos últimos estudos de Foucault, ao abrir o campo das relações consigo, traz à tona temas éticos importantes, como: “técnicas de si”, “cuidado de si”, “experiência de si”, “estética da existência”.³ Estamos diante de uma ética que, de fato, ressalta o “si mesmo”. Contudo, não se trata de um trabalho desconectado das práticas historicamente analisáveis. O sujeito estabelece as relações consigo em meio a jogos de verdade, teias complexas que envolvem saberes e poderes. Por essa razão, estamos falando de uma ética engajada com um processo político, pois é um convite “à luta e à transgressão, que busca abrir possibilidades para novas relações com o sujeito e os eventos do mundo” (Bernauer; Mahon, 2016, p. 207). Podemos dizer que se trata de uma ética que possibilita a liberdade necessária para resistir. Frente a isso, construir resistências é, sem dúvida, um empreendimento

3 A discussão desses temas está situada no volume 2 do livro *História da sexualidade* (1984) e em *A hermenêutica do sujeito* (2006).

que requer coragem. A propósito, o tema coragem está circunscrito no último curso⁴ ministrado por Foucault, poucos meses antes da sua morte, quando ele analisou a ética cínica.

As práticas de resistência analisadas por Foucault (2011a) no contexto da ética cínica estavam associadas à noção de *parresia*. Como salienta o autor, etimologicamente, a palavra refere-se à atividade de dizer tudo, proferir uma fala franca. Como sugerem Andrade e Torres, em capítulo publicado neste livro,⁵ “os cínicos não apenas dizem a verdade, mas vivem a verdade. Trata-se da fala franca que configura um ato de verdade, uma verdade diretamente ligada ao modo de vida”. A maneira de viver dos cínicos era uma disposição em “dizer tudo da verdade, não ocultar nada da verdade, dizer a verdade sem mascarar-la com o que quer que seja” (Foucault, 2011a, p. 11). Nessa ética cínica, a verdade é dita pela maneira de viver, pois “expõe-se sua vida não por seus discursos, mas por sua própria vida” (Foucault, 2011a, p. 216). Não pretendo fazer uma discussão prolongada das reflexões que o filósofo apresenta no referido curso, mas é importante salientar que ele coloca, em cena, uma ética muito específica, na qual a verdade não é dita de maneira retórica, mas ela é corajosamente revelada no modo de existência cínico. A ênfase constitui uma verdade cujo testemunho é dado no corpo, no modo de se vestir, de se comportar. Como acrescenta Foucault (2011a, p. 152), “o próprio corpo da verdade é tornado visível, e risível, em certo estilo de vida”.

O que está em questão na ética cínica é uma relação com a verdade na qual é escancarada a verdadeira vida, uma vida não dissimulada. Então, é revelado um modo ousado de viver, disposto a transgressões, subversões e à afirmação de uma vida outra. Foucault (2011a) lembra que o modo cínico de viver é datado e situado historicamente. Não se trata de tentar reproduzir uma conduta ética desconsiderando os contingentes históricos a ela atrelados. Contudo, Foucault (2011a) defende a ideia de que a escolha por um posicionamento crítico frente à vida seria uma maneira de praticar a ética

4 Curso ministrado no Collège de France, em 1984, com o título: “A coragem da verdade: O governo de si e dos outros II”.

5 Ver o capítulo “Amamentação pública como ato verdade: uma análise da amamentação na tribuna protagonizada pela Deputada Federal Talíria Petrone.”

cínica no tempo presente. Trata-se de viver com certa ousadia, de escancarar a verdade, de fazer a crítica e tentar criar fraturas nas formações de saber-poder que insistem em domar nossa subjetividade. Como afirma Foucault (1990, p. 5), “a crítica é o movimento pelo qual o sujeito se dá o direito de interrogar a verdade sobre seus efeitos de poder e o poder sobre seus discursos de verdade [...] a arte da inservidão voluntária, aquela da indocilidade refletida”. E quanto à infância? É possível conceber uma ética cínica praticada pelas crianças? Poderiam elas ousar um posicionamento crítico frente à vida? Esta tem sido minha aposta, já que busco na infância um sujeito que também produz uma verdade sobre si. Como já foi dito, a infância é tratada não como uma questão cronológica, mas como uma condição de experiência.

Existência cínica

Encontro nos cínicos dois aspectos relacionados à maneira como conduzem suas existências e os considero uma inspiração para analisar as resistências criadas por Gabriel e Samuel. O primeiro aspecto é a transgressão e o segundo é a capacidade de suportar a provação da existência. É evidente que, nessa prática da transgressão e de colocar a vida à prova para produzir focos de resistência, a infância que se movimenta, em trabalho ético, não é a infância silenciada e submetida, mas “a infância como intensidade, um situar-se intensivo no mundo; um sair sempre do ‘seu’ lugar e se situar em outros lugares, desconhecidos, inusitados, inesperados” (Kohan, 2007, p. 95).

Quanto ao primeiro aspecto, a maneira como os referidos meninos conduziam suas vidas revelavam tentativas de transgressão aos saberes e poderes que governavam suas vidas nas escolas. As práticas pedagógicas que imperavam, na maioria das vezes, não consideravam o fato de que eles também eram estudantes nas suas salas de aula. Permanentemente, eram ignorados, esquecidos, já que não correspondiam a critérios normativos. Porém, em alguns momentos, nos quais a subjetividade dos meninos parecia domesticada e resignada, eles inventavam um jeito de escapar, criando derivas que potencializassem suas existências. Frente aos padrões de uma aula de Educação Física, cujos pressupostos exigem um corpo em movimento, Gabriel jogava futebol, na cadeira de rodas, transgredindo normas e propondo novas versões para o jogo, para as relações e para o seu corpo. Por outro lado, Samuel, apesar das dificuldades na expressão de fonemas, usava a música como um modo de se fazer potente. Assim,

cantava nos eventos da escola, na sala de aula e para “presentear” seus amigos na escola. Ao cantar, transgredia não só suas limitações na fala, mas também o saber-poder pedagógico que o tornava predominantemente invisível na escola.

O segundo aspecto da ética cínica é aquele pelo qual as resistências acontecem por meio da decisão corajosa de suportar a provação da existência, insistindo em afirmar a vida indesejada. Trata-se da “aceitação das violências, dos golpes, das injustiças que os outros podem lhe fazer sofrer” (Foucault, 2011, p. 264). Mas em que consistiria aceitar o sofrimento? Se a resistência esta implicada com as práticas de liberdade, como construir resistências por meio do sofrimento? Entendo que os referidos meninos, ao serem rejeitados devido à deficiência que possuem, são projetados em uma experiência de dor que os coloca em prova. A prova da vida, nos termos foucaultianos, consiste em uma espécie de treinamento que aperfeiçoa e gera metamorfoses subjetivas que capacitam o sujeito para as lutas e os enfrentamentos. Então, aceitar o sofrimento não é resignação, passividade ou renúncia da vida. Na verdade, suportar uma vida rejeitada, exposta a privações e provações é uma prática de resistência. Como lembra Aspis (2012, p. 69), trata-se de “Re-existir [...] insistência em criação. Insistir em existir continuamente: resistir”.

Há momentos na vida nos quais a deficiência que coloca o corpo na inércia e os olhos na escuridão é insuportável. Porém, mais insuportável ainda é a dor de se tornar invisível, dispensável ou menos humano. É essa dor que convoca as crianças a uma posição de insistência e subversão, a fim de inventarem novas versões de si mesmas. Como afirma Foucault (2014a, p. 128), “o objetivo principal, hoje, não é descobrir, mas recusar o que nós somos”. As crianças resistem ao que é dado a elas serem. Elas recusam a normalização, lutam para serem tratadas como humanas. A despeito das migalhas que recebem no ambiente escolar, sejam migalhas de atenção, de oportunidade e de alegria, as crianças empreendem uma batalha de si para si que as prepara para as lutas que precisam travar, a fim de afirmarem suas existências. Concordo com

Nunes quando afirma que se trata de “fazer do luto uma forma de luta”.⁶ De alguma maneira, a deficiência remete a um luto, a morte de um corpo ideal. Contudo, essas crianças produzem uma metamorfose, por meio da qual o luto se transforma em luta, uma luta que irá acompanhá-las para sempre.

A resistência como um devir minoritário: ser deficiente de outro jeito...

No livro *Tutameia: terceiras estórias*, Guimarães Rosa conta:

“

Deixemos vir os pequenos em geral notáveis intérpretes [...]

O TÚNEL. O menino cisma e pergunta: — “Por que será que sempre constroem um morro em cima dos túneis?”

O TERRENO. Diante de uma casa em demolição, o menino observa: — “Olha, pai! Estão fazendo um terreno!”

O VIADUTO. A guriuzinha de quatro anos olhou, do alto do Viaduto do Chá, o Vale, e exclamou empolgada: — “Mamãe! Olha que buraco lindo!”

(Rosa, 1969, p. 7).

O fragmento desta estória, repleta de poesia, exhibe a potência que pode ser encontrada na infância: o inventivo, o inesperado, a novidade que apresenta outras possibilidades diante da forma habitual de ser e ver. É a partir dessa potência que pretendo destacar o devir das crianças deficientes como força de resistência.

Conforme Deleuze e Guattari (2012), o devir nos permite abrir um campo de possíveis, um empreendimento de criação que promove rupturas com a perspectiva totalizante e universal na maneira de existir. Para os autores, podemos nos constituir em um plano de transcendência, no qual somos convocados a reproduzir modelos, formas molares e majoritárias. Por outro lado, também existe o plano de imanência, no qual “nenhuma forma se desenvolve, nenhum sujeito se forma, mas afectos deslocam-se, devires catapultam-se e fazem bloco” (Deleuze; Guattari, 2012, p. 59). É nesse plano de imanência que estão os devires. Eles são produções moleculares que não se

⁶ Ver, neste livro, o capítulo “Carne Nua: A re-existência de mães que tiveram filhos mortos pela violência de Estado.”

comprometem com o modelo, instituído, habitual. Antes, o devir é sempre minoritário e, por essa razão, permite a emergência de uma singularidade.

Conforme explica Deleuze (1992, p. 214), “as minorias e as majorias não se distinguem pelo número. Uma minoria pode ser mais numerosa que uma maioria. O que define a maioria é um modelo ao qual é preciso estar conforme [...] ao passo que uma minoria não tem modelo, é um devir”. Pensar nossa vida como devir implica em resistir aos modelos de existência instituídos, os quais se pautam em padrões totalizantes.

Entendo que há uma perspectiva majoritária de criança deficiente, ou seja, aquela associada ao “anormal”, significando, portanto, uma infância governada a partir da nosopolítica, ou seja, uma arte de governar por meio da classificação. Como lembra Carvalho (2015, p. 26-27), uma nosoinfância que resultaria em hierarquias como “crianças sadias, doentes, delinquentes, exemplares, bons e maus futuros cidadãos, crianças normais e anormais; infância coligida nas estratégias de governo”. No caso das crianças deficientes, são exercidas sobre elas práticas de governo que as consideram um tipo de sujeito, “um desacordo com a norma das habilidades humanas, uma lacuna de empoderamento, o portador do déficit, a indicação pejorativa da negatividade: o sem eficiência, o incapaz, o desprovido” (Carvalho, 2015, p. 29). É possível escapar a esta forma majoritária e molar de ser criança deficiente, a fim de criar resistências por meio de um devir minoritário?

O devir minoritário é força de resistência, já que é a recusa à imposição de um modo de existência. Como enfatiza Deleuze (1992, p. 214), “todo mundo, sob um ou outro aspecto, está tomado por um devir minoritário que o arrastaria por caminhos desconhecidos caso consentisse em segui-los”. Assim, o devir é uma possibilidade a ser praticada, uma decisão ética que nos impulsiona a argumentar em defesa da nossa liberdade, permitindo a invenção de algo que seja inédito. Como disse Deleuze (1992, p. 167), “a criação se faz em gargalos de estrangulamento”. Então, é no limite do inimaginável e do insuportável que ousamos uma vida nômade, impulsionando-nos a cartografar territórios existenciais outros. Acredito que, ao resistirem às práticas de saber-poder que tentam silenciá-los, na escola, os meninos Gabriel e Samuel lançam-se em busca de experiências que não sejam pura rejeição e invisibilidade. Ao criarem

esse devir-criança-deficiente, os meninos propõem uma nova “forma de encontro que marca uma linha de fuga a transitar, aberta, intensa” (Kohan, 2007, p. 96).

A noção de devir-criança-deficiente está relacionada à tentativa de forjar, para si, outra maneira de ser criança deficiente. No processo de resistir a um modo de vida que lhes é dado, as referidas crianças empreendem lutas cotidianas, revelando que são capazes de produzir uma verdade sobre si. Por um lado, sabem que são excluídas, indesejadas e quase sempre esquecidas. Por outro lado, fazem indagações acerca das suas deficiências. Um exemplo disso é quando Samuel questiona se os óculos fazem as pessoas enxergarem e Gabriel questiona o porquê da escola o proibir de ir às aulas no sábado letivo, já que o profissional de apoio à inclusão, que o acompanha na escola, não trabalha nesse dia. Os meninos estão atentos ao modo como são governados na escola e buscam construir uma verdade sobre eles e sobre a deficiência que possuem. Embora constatem que são considerados meninos que não correspondem aos ideais de normalização, sendo facilmente esquecidos por professoras e colegas, eles não se conformam com o lugar que lhes é destinado. Trata-se de crianças que insurgem, a despeito das proibições e interdições que as cercam.

Cada menino busca uma alternativa ética que o faça “ser deficiente de outro jeito”, recusando certo tipo de governo imposto em sua vida, como se estivesse se perguntando “como não ser governado assim, por isso, em nome desses princípios, em vista de tais objetivos e por meio de tais procedimentos, não dessa forma, não para isso, não por eles” (Foucault, 1990, p. 3). Para ilustrar essa postura combatente, uma cena recorrente que presenciei durante a pesquisa foi a de Samuel questionando: “Professora, o que você trouxe para mim?” (Samuel, 13 de abril de 2018). Essa pergunta era comum, pois, geralmente, as professoras não lhe propunham nenhuma atividade e ele ficava ocioso na maioria das aulas. Os seus questionamentos apontavam para a afirmação da sua presença naquela sala de aula, dizendo que também era estudante, que tinha o direito de aprender, assim como os demais colegas. Da mesma forma, Gabriel se posicionava frente às professoras, buscando saber como iria acessar certos ambientes inacessíveis na escola, ou como iria participar de certas atividades, como as de Educação Física. De alguma maneira, esses meninos estão dizendo: “não nos governem desta forma”, “não aceitaremos tais procedimentos”. Inclusive, até na tarefa

de suportar as “migalhas”, de enfrentar a provação da existência, eles estão afirmando: “ainda que nossas vidas sejam rejeitadas e nos contentemos com as migalhas, nós resistiremos e ainda afirmaremos a nossa existência”. Obviamente, as frases não foram enunciadas, diretamente, pelas crianças. Na verdade, representam minha forma de interpretar o modo como elas praticavam suas resistências e revelavam suas vidas marcadas pela alteridade.

Para ser “deficiente de outro jeito”, muitas vezes, é necessário viver uma experiência limite, que “tem por função arrancar o sujeito a si mesmo, fazer de modo que não seja mais ele mesmo ou que seja levado à sua aniquilação ou à sua dissolução. É um empreendimento de dessubjetivação” (Foucault, 2010c, p. 291). É diante dessa vida infame, que se encontra no limite do insustentável, que derivas se abrem, como se fossem mananciais em terra deserta. Como lembra Deleuze (1992, p. 167), “se um criador não é agarrado pelo pescoço por um conjunto de impossibilidades, não é um criador. Um criador é alguém que cria suas próprias impossibilidades, e ao mesmo tempo cria um possível”. Entendo que o trabalho ético feito pelas crianças aqui apresentadas revela a decisão de praticarem a liberdade, fazendo a vida bailar por meio da arte (música e futebol). É para alcançar uma vida vibrante e potente que elas lutam, enfrentam, resistem...

Vida breve, mas intensa

Tentei produzir uma reflexão quanto à infância como lugar de potência e criação. Ao trazer fragmentos da minha pesquisa de doutorado, apresentando experiências de Gabriel e Samuel, busquei apontar o quanto é empobrecedora a concepção tradicional de infância, que remete ao silêncio e à subalternidade. Essas crianças revelam um modo inventivo de lidarem com suas deficiências, revelando uma coragem de exibir uma vida depreciada e indesejada. Mais do que exibir, elas empreendem um trabalho ético a fim de afirmar suas existências, resistindo aos saberes e poderes que tentam submetê-las. Com isso, abrem um campo existencial criativo e intenso, formando um devir-criança-deficiente. O que cada menino busca é a possibilidade de ser “deficiente de outro jeito”, resistindo às perspectivas majoritárias que estabelecem modos de vida determinados. Meu interesse foi evidenciar os processos de resistência

que, dolorosamente, são produzidos pelas crianças, a fim de recusarem a maneira como são governadas.

Entendo que, de modo parecido com as crianças de Guimarães Rosa, Gabriel e Samuel lançam para a vida um olhar que escolhe destacar a potência. Assim, convertem a dor, a rejeição e a depreciação em riso, força e intensidade. Obviamente, não há, aqui, nenhum romantismo. Como foi dito, não é esta uma tarefa trivial. É um campo de batalhas no qual as crianças são trabalhadoras, dedicando-se a uma luta contínua, quicá perpétua. É a construção de um posicionamento crítico que sempre implica “o trabalho sobre nossos limites, ou seja, um trabalho paciente que dá forma à impaciência da liberdade” (Foucault, 2011b, p. 351).

Com as experiências dessas crianças, penso ser possível problematizarmos a naturalização do silenciamento e da submissão que, historicamente, permeiam a infância e a deficiência. É urgente a adoção de novas perspectivas que deem conta de abordá-las como condições de experiência. Assim, seriam possíveis práticas educacionais menos homogeneizantes, que permitissem a expressão de singularidades... Quem sabe, poderíamos sonhar com uma escola na qual a vida fosse mais possível? Quem sabe uma escola que fosse capaz de libertar a infância? Talvez, nesse processo de libertação, pudesse ser concedida, às crianças, a oportunidade de praticarem suas metamorfoses assim como, de maneira linda, Clarice Lispector descreve a metamorfose da borboleta:

“Borboleta”
“A mecânica da borboleta. Antes é o ovo.
Depois este se quebra e sai um lagarto.
Esse lagarto é hermeticamente fechado.
Ele se isola em cima de uma folha.
Dentro dele há um casulo. Mas o lagarto é opaco.
Até que vai se tornando transparente.
Sua aura resplandece, ele fica cheio de cores.
Então, da lagarta que se abre saem primeiro as perninhas frágeis.
Depois, sai a borboleta inteira.
Então a borboleta abre lentamente suas asas sobre a folha
— e sai a borboletar feito uma doidinha levíssima e alegríssima.
Sua vida é breve mas intensa” (Lispector, 1978, p. 99).

Referências

ARIÈS, Philippe. *História social da criança e da família*. 2. ed. Rio de Janeiro: LTC, 1981.

ASPIS, Renta Lima. Documentar a si mesmo: resistência nas sociedades de controle. *Informática na Educação: teoria & prática*, Porto Alegre, v. 13, n. 1, jan./jun. 2010.

BERNAUER, James W.; MAHON, Michael. Imaginação ética de Michel Foucault. Ética como Ascese: Foucault, a história da ética e o pensamento antigo. In: GUTTING, Gary (org.). *Foucault*. Tradução de André Oides. São Paulo: Ideias & Letras, 2016. p. 189-218.

DELEUZE, Gilles. *Conversações*. Tradução de Peter Pál Pelbart. São Paulo: Editora 34, 1992.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil platôs*. Tradução de Suely Rolnik. São Paulo: Editora 34, 2012. v. 4.

FOUCAULT, Michel. *História da Sexualidade: o uso dos prazeres*. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque. Rio de Janeiro: Graal, 1984. v. 2.

FOUCAULT, Michel. O que é a crítica? Crítica e Aufklärung [Conferência proferida em 27 de maio de 1978]. Tradução de Gabriela Lafetá Borges e revisão de Wanderson Flor do Nascimento. *Boletim da Sociedade Francesa de Filosofia*, v. 82, n. 2, p. 35-63, abr./jun. 1990.

FOUCAULT, Michel. *Os anormais*. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

FOUCAULT, Michel. É inútil revoltar-se? In: FOUCAULT, Michel. *Ética, sexualidade, política*. 2. ed. Tradução de Elisa Monteiro e Inês Autran Dourado Barbosa. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010a. p. 77-81. (Ditos e Escritos, V).

FOUCAULT, Michel. A ética do cuidado de si como prática da liberdade. In: FOUCAULT, Michel. *Ética, sexualidade, política*. 2. ed. Tradução de Elisa Monteiro e Inês Autran Dourado Barbosa. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010b. p. 264-287. (Ditos e Escritos, V).

FOUCAULT, Michel. Da amizade como modo de vida. In: FOUCAULT, Michel. *Repensar a política*. Tradução de Ana Lúcia Paranhos Pessoa. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010c. p. 348-353. (Ditos e Escritos, VI).

FOUCAULT, Michel. *A coragem da verdade*. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2011a.

FOUCAULT, Michel. O que são as Luzes? In: FOUCAULT, Michel. *Arte, Epistemologia, Filosofia e História da Medicina*. 2. ed. Tradução de Elisa Monteiro e Inês Autran Dourado Barbosa. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2011b. p. 335-351. (Ditos e Escritos, VII).

FOUCAULT, Michel. O sujeito e o poder. In: FOUCAULT, Michel. *Genealogia da ética, subjetividade e sexualidade*. Tradução de Abner Chiquieri. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014a. p. 118-140. (Ditos e Escritos, IX).

FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. 42. ed. Tradução de Raquel Ramalheite. Petrópolis: Vozes, 2014b.

FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. 5. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2017.

GALLO, Sílvio. Políticas da diferença e políticas públicas em educação no Brasil. *Educação e Filosofia*, Uberlândia, v. 31, n. 63, p. 1-19, 2017.

GOFFMAN, Erving. *Estigma: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada*. Rio de Janeiro: LTC, 2015.

KOHAN, Walter O. *Infância, estraneiridade e ignorância: ensaios de filosofia e educação*. Belo Horizonte: Autêntica, 2007.

LISPECTOR, Clarice. *Um sopro de vida: pulsações*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1978.

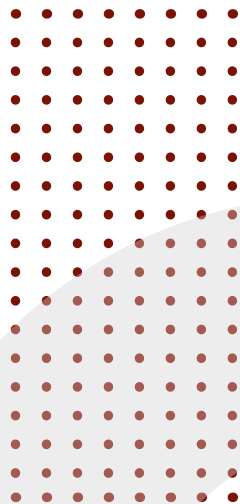
LOBO, Lilia Ferreira. *Os infames da história: pobres, escravos e deficientes no Brasil*. 2. ed. Rio de Janeiro: Lamparina, 2015.

MARCELLO, Fabiana de Amorim. Infância-Esquecimento, Infância-Viagem: Foucault e a ética da pesquisa com crianças. *Currículo sem Fronteiras*, v. 15, n. 1, p. 127-141, jan./abr, 2015.

ROSA, João Guimarães. *Grande sertão Veredas*. São Paulo: Companhia de Bolso, 2021.

ROSA, João Guimarães. Aletria e hermenêutica In: ROSA, João Guimarães. *Tutameia: terceiras estórias*. 9. ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1969. p. 24-31.

SARMENTO, Manuel Jacinto. Sociologia da Infância: Correntes e Confluência. In: SARMENTO, Manuel Jacinto; GOUVÊA, Maria Cristina Soares de (org.). *Estudos da infância: educação e práticas sociais*. Petrópolis. Vozes, 2008. p. 17-39.



Carne nua

a re-existência de mães que tiveram
filhos mortos pela violência de Estado

Antonio Carlos da Costa Nunes

Como citar este capítulo

NUNES, Antonio Carlos da Costa. Carne nua: a re-existência de mães que tiveram filhos mortos pela violência de Estado. In: André Favacho (org.). *Como resistimos hoje?* Belo Horizonte: Editora Selo FaE, 2024. p. 114-128.

6

*Devemos ir buscar a coragem ao nosso
próprio desespero.
Sêneca*

Introdução

A cena começa assim: uma periferia, uma viatura policial com dois agentes do Estado armados com fuzil. De longe, eles avistam alguns elementos “suspeitos” — que, obviamente, coincide com o fato de serem jovens negros. Os policiais não têm dúvida: são bandidos armados. Chegam atirando à queima roupa. Dois são baleados. Um deles desfalece imediatamente. O segundo é conduzido ao atendimento médico nos braços da mãe com um tiro no peito. A rua sem luz, o vermelho da sirene, o cheiro do sangue e os gritos produzem o cenário cabal de uma história de terror. Olho do Estado, dedo, gatilho, projétil, corpo, morte: tudo em minutos. Ao final, tudo não passou de um engano; os policiais confundiram o celular com uma pistola; confundiram os garotos com bandidos procurados. Depois do fato, identificaram que as vítimas eram

“ficha limpa” e apenas estavam na porta de suas casas se divertindo, assim como outros adolescentes fazem. O equívoco policial virou mais um caso lento da justiça. A partir daí, a carne nua das mães não parou de re-existir por memória, justiça e sobrevivência.¹

Neste texto, discuto a re-existência de mães que tiveram os filhos assassinados pelo Estado brasileiro, em especial daquelas que perderam os filhos em chacinas promovidas pela polícia fardada ou por grupos de extermínio, muitas vezes compostos por policiais sem farda.² Entendo re-existência como “movimento de criação de outros lugares”, invenção de “modos de afirmar a vida viva, naquilo que ela pode ser, inventar esses possíveis, na ação” (Aspis, 2021, p. 28), fazer do luto uma forma de luta.³ Busco responder a seguinte pergunta: como se operam as re-existências das mães e dos movimentos de mães que convivem com a experiência da morte, da perda de memória do fato e da falta de acesso à justiça?

1 Faço aqui um relato ficcional de uma história real documentada no filme *Auto de resistência*, de 2018, dirigido por Natália Neri e Lula Carvalho. Para saber mais, ver: <http://www.autoderesistencia.com.br/o-filme/>. Acesso em: 26 jul. 2024.

2 Desde o início do monitoramento, em 2013, do número de mortos a partir de intervenções policiais, estima-se que mais de 40 mil pessoas foram mortas no Brasil. Os dados demonstram tratar-se predominantemente de jovens negros, na maioria com idade até 24 anos, sobre os quais foram identificados uso excessivo da força. Embora tenha que se indicar a baixa qualidade dos registros de ocorrência com relação à categoria raça, os dados levantados apontam para a prevalência de 84,1% de vítimas pretas ou pardas nesse tipo de crime (Fórum Brasileiro de Segurança Pública, 2022). Esses dados não deixam dúvida de que a violência policial no Brasil deve ser entendida a partir da grade de leitura racial. Para melhor compreensão desse fenômeno ainda teria de ser levado em conta o número de vítimas mutiladas e vítimas desaparecidas, o que, pela falta de dados, ainda é um desafio para mensuração dos efeitos reais desses crimes.

3 Não entrarei na discussão sobre as lutas específicas e o lugar dos intelectuais nessas lutas, ou, mais ainda, quem são essas pessoas que lutam hoje. Porém, é interessante a conexão da luta dessas mães com a categoria que Rafael Leopoldo faz no capítulo “Intelectual subalterno”, que compõe este volume, o qual “não representa o universal nem a especialidade do cientista, mas expressa uma singularidade. O intelectual subalterno não está envolto ao universal e nem restrito ao regime da ciência, mas é constituído nas lutas de resistência e o seu testemunho tem efeitos nas relações de poder, nos dispositivos de produção de verdade” (p. 51).

A carne nua é o corpo exposto. Corpo à prova, risco de vida: luta por justiça, luta por memória, luta pelo não adoecimento. Se é verdade que a “carne mais barata do mercado é a carne negra”, conforme cantou Elza Soares, é também inegável que a carne negra, nua dos navios negreiros, dos troncos e das favelas, não para de re-existir ao poder. Defendo que a re-existência das mães se constitui por efeito ao racismo de Estado, engendrado nos processos de uma (bio)necropolítica orientada para as favelas brasileiras.

Tomo como materialidade entrevistas concedidas por três mães que passam⁴ pela experiência da violência de Estado. Procuo demonstrar que as re-existências da carne nua acontecem de três maneiras: a) re-existir para amenizar a dor do luto: pela perda, pela injustiça; b) ter coragem de expor a verdade até o ponto máximo de colocar-se em risco de morte; c) desdobrar a dor: do individual ao coletivo.

Re-existir a morte, fazer existência(s)

Neste tópico, gostaria de lançar luz sobre às re-existências ao poder do Estado, que se exerce diretamente pelas mãos da polícia, por meio de grupos de extermínio ou grupos paramilitares, ou de forma indireta, por toda maquinaria do sistema de justiça, dos órgãos executivos e legislativos que, em certo sentido, operam pela inanição ou pelo protelamento.

Compreendo esse movimento do Estado como uma (bio)necropolítica orientada às favelas. A esse respeito, Foucault (1999; 2008) demonstra que, nos Estados modernos, especialmente a partir do século XIX, emerge uma nova forma de governo, amparada pelo biopoder, que, em síntese, determina quem deixará viver e quem fará morrer. Na biopolítica, temos o foco não mais no disciplinar, no corpo, mas sobretudo na população. Isso acontece no controle da natalidade, no saneamento, na saúde pública, no sistema de justiça que funciona de uma forma específica para os pobres, enfim, há toda uma operação de controle da vida e de permissão da morte que se aplica à

⁴ Faço uso da palavra *passar*, no presente, porque a experiência da violência estatal não se esgota no momento do assassinato do filho. Ela se estende no adoecimento mental, nos procedimentos morosos ou equivocados de todo o sistema de justiça criminal (inquéritos policiais, oferta ou não de denúncia, protelação de julgamentos, etc.), assim como também na impunidade.

dinâmica das favelas. É com base nisso que defendo a existência de uma biopolítica orientada à favela.

De maneira complementar, a contribuição de Mbembe (2020) se faz fundamental quando ele afirma que o neoliberalismo institui a necropolítica como ferramenta de gestão dos excedentes; não é somente sustentar a vida ou deixar morrer, mas colocar o exercício da morte como gestão política. É nesse sentido que essas duas noções se inter cruzam: a (bio)necropolítica para governar a vida e fazer acontecer uma política orientada para a morte.

Para tecer um movimento possível de re-existência à (bio)necropolítica, trago aqui fragmentos das entrevistas concedidas por três mães que tiveram seus filhos mortos pela polícia:⁵ Débora Maria, que teve o filho morto em 2006 na Baixada Santista, na chacina que ficou conhecida pela morte de mais de 500 pessoas e que culminou na criação do Movimento Mães de Maio, hoje presente em várias partes do país; Mônica Cunha, que também teve o filho assassinado em 2006 no Rio de Janeiro; Luciene Silva, que perdeu o filho em 2005 na chacina da Baixada Fluminense, que contabilizou 28 assassinatos.

As três mães tiveram a carne exposta com o assassinato dos seus filhos por agentes do Estado, em três chacinas diferentes, em épocas diferentes, em territórios diferentes, porém, em comum, levam consigo o rasgo da violência.

Re-existir para amenizar a dor do luto e fazer existências

As três mães citadas na pesquisa carregam um fardo em comum. É a partir da exposição da carne nua deflagrada pela violência, despidas de tudo, que suas lutas começaram. No caso de Mônica, sua militância se inicia antes da morte do filho, visto que ele era atendido pelo sistema socioeducativo, o que requereu dela conhecer os direitos da criança e do adolescente para lutar por condições mais dignas dentro da unidade em que seu filho estava internado.

⁵ A lista de mulheres/mães nessa luta é grande, o que me obrigou a fazer uma escolha reduzida neste momento. As três mães escolhidas são referência nacional e internacional na luta por Direitos Humanos.

Se engajar em uma luta é uma estratégia por memória e justiça, mas, do ponto de vista da saúde, trata-se de um paradoxal mecanismo antiadoecimento, de uma morte interna, eterna, já instalada pela falta do ente querido assassinado. Nas palavras de Mônica,

“além da dor ser profunda — “ah não é uma dor física” —, é uma dor física sim. Vou te dizer que é — dor na minha alma, dor nos meus ossos, dor na minha cabeça —, eu adquiri doenças reais. Eu digo que o Estado colocou um kit de depressão, síndrome de pânico, câncer, enfim. Foi um kit (Rede de mães contra a violência do Estado, 2016).

Carne exposta, ferida sangrando ao sol. O adoecimento físico e mental é um efeito recorrente em vítimas de violência.⁶ No caso dessas mães, re-existir é um movimento de prolongamento da vida dentro de um estado de “condenação perpétua” da carne nua. Conforme afirma Débora, “nós não temos como enfrentar o Dia das Mães, porque o Estado nos retirou; nós não temos também como comemorar um aniversário, né, comemorar a vida [...] na condenação perpétua da nossa vida com a retirada dos nossos filhos” (Justiça Global apoia o movimento Mães de Maio..., 2021).

Na fala de Débora, é notório que a violência, uma vez perpetrada, passa a funcionar como uma espécie de condenação perpétua. Se perpetua pelo adoecimento, pela morosidade ou inoperância do sistema de justiça, dentre outros efeitos. Mas estariam essas mães condenadas perpetuamente a re-existir? A re-existência seria uma espécie de pedra de Sísifo ao longo da vida? Deixo as questões no ar, mas identifico que colocar a carne nua em militância aparece então como mecanismo de defesa e sobrevivência. Luciene diz: “Eu não tive problemas de saúde ou mentais como depressão porque eu me agarrei à militância (Me agarrei à militância para não adoecer, 2019).

Na fala das três mães, fica evidente o impacto da morte violenta de um ente familiar, qual seja, é a fonte de adoecimento para quem fica. A morte é um elemento de fragilização dos vínculos familiares, como uma das entrevistadas relata. É notória a autoculpabilização das mães, expressa na pergunta “o que eu deixei de fazer?”. Além

6 Para maior aprofundamento, ver: Brasil, 2005; Krug Eg et al., 2002.

disso, quando a figura paterna existe, há uma responsabilização das mães, visto que, na lógica patriarcal, elas são definidas como a figura do cuidado da casa e dos filhos. Se algo falha, a primeira responsabilização vem com aquilo que foge à responsabilidade das mães.

De acordo com Moura, Santos e Soares (2010, p. 190), essas mães, na medida em que fazem da dor pessoal uma ação coletiva, iniciam um movimento de rompimento com o espaço privado, desafiando “o próprio significado da maternidade e do ato de cuidar, contestando os estereótipos que definem as mulheres como apolíticas, passivas e pouco conscientes politicamente”. Re-existir para não morrer parece ser, então, um primeiro movimento. A partir daí, pulsam várias formas de existência: a) fazer o corpo-dor tornar-se corpo-político; b) fazer do corpo-luto luta por justiça; c) ao fazer tudo isso, se faz a luta pela memória (corpo-memória).

Re-existir é, portanto, o verbo que faz da carne nua, do corpo-dor um espaço de ressignificação capaz de conduzir a novas formas de vida. Isso não apaga o corpo-dor, mas o multiplica potencialmente em corpo-político, corpo-encontro, corpo-luta, corpo-memória. Esse é o primeiro movimento: re-existir para amenizar a dor do luto e fazer existências.

A coragem de expor a verdade

O que sobra depois da perda? A falta. A falta assume, nesses casos, uma amplitude maior. Não é somente a perda do ente querido que está em jogo; é a perda da dignidade pela exposição na mídia dos corpos e do choro das mães; é a acusação da comunidade/familiares de que essa mãe não deu a devida educação em casa e que, devido a isso, a trajetória do seu filho teria sido desvirtuada; é pela forma violenta e criminoso como as mortes ocorreram; é pela sensação de impunidade, visto que a maioria dos casos (98%) não obtiveram condenação dos responsáveis. Contudo, ainda há um fator que agrava tudo: buscar por justiça e memória coloca em risco quem se expõe. Muitas vezes, o atroz está na rua. Muitas vezes, é o vizinho quem denuncia. Isso impõe riscos reais

de morte, como o caso da senhora Edmeia Eusébio da Silva, uma das mães líderes do movimento de Mães de Acari, morta no centro do Rio, em 15 de janeiro de 1993.⁷

Em uma das entrevistas, o repórter pergunta para Luciene de onde vem a coragem para esses enfrentamentos, e ela responde:

“

Mas não se trata de coragem! Eu não preciso me esconder porque eu não sou a criminosa. São eles! Se eu não mostro o meu rosto, seria a mesma coisa que eu não tivesse denunciando nada. Não estou criticando quem tem medo, mas eu não consigo fazer isso. Não me sentiria à vontade se fosse pra me esconder. É lógico que eu também tenho medo, mas nessas ocasiões eu tive forças para falar abertamente (Me agarrei à militância para não adoecer, 2019).

A fala acima clarifica que a carne é nua. Parece-me que a coragem de mostrar o rosto — embora a entrevistada não nomeie assim — é, mais do que tudo, dizer que esses crimes têm identidade, têm história de vida. Quando se mostra o rosto é possível falar pelo coletivo, mas, sobretudo, é uma denúncia singular. Luciene explicita ainda uma outra verdade: se os criminosos não tapam o rosto, por que os inocentes deveriam se esconder? Isso desmascara uma outra violação. O sistema de justiça criminal não protege a testemunha, a denunciante, não garante a sua vida. O sistema de justiça criminal não “faz justiça”, como foi o caso de Edmeia Eusébio da Silva, uma das líderes do movimento de Mães de Acari, em que a justiça tardou e falhou. Da forma como Luciene expõe, o rosto, nesse caso, exorta a dimensão da barbárie, em que o algoz tem a “cara limpa” e a força ao seu lado. O Estado é o rosto (bio)necropolítico que representa a figura de violação continuada e cínica.

Isso mostra que esse tipo de re-existência não se opera sem a coragem de mostrar o rosto ao expor a verdade. Por sinal, não falo de um corpo qualquer, pois a carne nua que expõe a vida em defesa da verdade é o corpo-mãe-mulher. Na opinião de Mônica,

⁷ Para saber mais, ver: Assassinato da líder das “mães de Acari” completa 25 anos e continua impune. Globo News, 15 jan. 2018. Disponível em: <https://g1.globo.com/globonews/jornal-das-dez/video/assassinato-da-lider-das-maes-de-acari-completa-25-anos-e-continua-impune-6424061.ghtml>. Acesso em: 3 jul. 2024.

“ é colocar essa mulher, ela mesma, na frente da batalha. A mulher empoderada grita pelos seus direitos, pelos seus filhos, pelo seu marido. Quando o marido está preso, quem visita é a mulher. Quando o filho está preso, quem visita é a mulher. Quando seu filho morre, a primeira a chegar no cemitério é a mulher. Então essa mulher briga pelos seus direitos, pelo seu ser (Rede de mães contra a violência do Estado, 2016).

Trata-se de uma luta travada, na grande maioria, por mulheres. Mulheres que levam a luta paralelamente com outros papéis sociais: cuidadora do lar, educadora, cozinheira, mãe que trabalha fora, dentre muitas outras funções. Interessante notar a aliança que Mônica faz entre “direito” e “ser”. Sua fala é muito potente para pensarmos: quem é a mulher negra, pobre e periférica no Brasil, senão aquela que precisa lutar continuamente pelo seu Ser? Em contextos em que o direito à vida é relativizado, poder viver é uma luta. Direito e Ser se conectam! A luta das que ficam é também por aqueles(as) que não suportam o sufocamento do Estado e morrem. Re-existir é a coragem do corpo-prova de verdade. Débora confirma isso:

“ a impunidade já matou muitas Mães de Maio, né? Mas as poucas que ainda estão respirando, que o Estado ainda não conseguiu colocar o joelho de vez, no seu pescoço de vez. Mas a gente ainda consegue seguir agonizando. Agonizando e dizendo que os nossos mortos têm voz, que os nossos mortos têm mãe! E, enquanto não houver justiça, não haverá democracia [...] Unidas somos mais fortes para enfrentar essa chaga, esse câncer que é essa máquina que diz que é de segurança pública no país, mas que procura fazer mães chorar, mães sangrar. O sadismo de um homem de fazer mães sangrar o tempo inteiro, se alimentando das nossas lágrimas, se alimentando do nosso suor (Justiça Global apoia o movimento Mães de Maio..., 2021).

Conforme a denúncia de Débora, o corpo-dor é uma chaga alimentada pelo Estado racista. É preciso denunciar que os impactos da violência continuam após o homicídio. Produzem outras formas de violência institucional e estatal: ameaças de morte, não responsabilização dos autores da violência, continuidade dos atos violentos nas comunidades, dentre outros.

A violência sobre a violência é o rosto racista do Estado dizendo cinicamente que o direito é igual para todos, ao mesmo tempo em que exerce práticas que afirmam: “quanto mais as espécies inferiores tenderem a desaparecer, quanto mais os indivíduos anormais forem eliminados, menos degenerados haverá em relação à espécie” (Foucault, 1999, p. 306). Nesse sentido, a função primordial do Estado racista é criar uma classificação entre quem pode morrer e quem deve viver. De forma complementar, essa violência continuada (esse racismo de Estado) tem por objetivo produzir uma relação positiva com a morte do outro, ou seja, se se mata, se mata para garantir a nossa vida. No contexto das periferias, os “bandidos” são mortos para garantir a vida dos “cidadãos de bem”. Dessa forma, a dor das mães é de valor inferior, visto que é uma agonia que agoniza por um direito menor, ou seja, a vida do delinquente, do criminoso, do bandido, do traficante. Logo, expor o corpo-prova é buscar expor essa verdade ao máximo, sob o risco de se justificar sobre esse corpo outras possibilidades de violação. É por isso que uma frase forte do movimento de mães é: “Nossos mortos têm voz!”. É uma denúncia e uma afirmação ao mesmo tempo, que anuncia (coletiva e singularmente) que, enquanto existir as mães em movimento, essas mortes não serão apagadas pela poeira da história.

Desdobrar a dor: do individual ao coletivo

De forma potente e singular, os movimentos de mães têm demonstrado que a violação de um direito — o direito à vida — é uma violação que extrapola o direito individual e refere-se ao coletivo. Portanto, não é possível falar em chacina sem, no mínimo, uma delimitação clara de que as violações de direitos pelas mãos do Estado acontecem: a) em territórios permeados pela pobreza e b) sobre corpos específicos em que a raça está em jogo. Esses dois pontos agregam biopolítica e necropolítica, noções centrais para entender o foco que deve ser dado aos enfrentamentos. O discurso central dos movimentos são, certamente, o direito à memória e o direito à justiça. Mas como esses corpos re-existem? Coletivamente.

São inúmeros os movimentos nacionais e internacionais nessa luta. Já mencionei alguns, mas vale a pena repetir e destacar outros,⁸ como: Mães de Maio, de São

⁸ A esta altura, é impossível não destacar o movimento precursor das Madres de Mayo, na Argentina, a partir de 30 de abril de 1977, em defesa dos filhos mortos ou desaparecidos pela intervenção da ditadura militar no país.

Paulo; Mães de Acari, Amigos de Familiares de Vítimas de Violência, Reage Baixada, Movimento Parem de nos Matar, Rede de Mães Vítimas da Violência de Estado na Baixada Fluminense, todos do Rio de Janeiro; e Movimento Mães da Periferia, do Ceará. Resumo aqui, mas a lista é grande. Esses movimentos têm conseguido fazer os problemas locais ganharem corpo no cenário nacional e internacional. Prova disso é a constituição de redes de apoio que unem diversos movimentos. Essas redes têm realizado seminários para debater o tema, em parceria com universidades e organizações de defesa dos direitos humanos. Mônica denuncia:

“

O Estado tira nossos filhos, o Estado tira nosso dinheiro, o Estado nos oprime, mas ele não tira nosso conhecimento. Ele só tira quando nos mata. E o saber que nós temos quando se une com o saber universitário se torna muito mais forte, mesmo quando as mães e os familiares não têm o saber universitário. O saber das mães é muito forte, porque ela carrega no seu corpo, na sua alma, na sua pele, a dor de ser violentada. Então o que essa mulher tem para falar e tem para mostrar é muito rico, porque é ela que faz a diferença (Rede de mães contra a violência do Estado, 2016).

Há um saber-dor que constitui a experiência dessas mulheres, ao qual tem sido agregado outros saberes (da universidade, das instituições públicas e da sociedade civil), em encontros nacionais e internacionais que reúnem mães que perderam os filhos pela violência de Estado — como o Encontro Nacional de Mães e Familiares de Vítimas do Terrorismo do Estado (Brasília); III Encontro Internacional de Mães e Familiares de Vítimas de violência do Estado (Bahia); o II Encontro da Rede Nacional de Mães e Familiares de Vítimas do Terrorismo do Estado (Rio de Janeiro). Emerge aí algumas estratégias: a) um problema individual se transforma em causa coletiva e b) a produção de espaços de proteção e acolhimento, visto que estar em um movimento de luta é estar, ao mesmo tempo, em um movimento que fornece amparo para a dor e para os riscos de extermínio. Segundo Mônica, “às vezes, precisamos acolher alguém de imediato que está sofrendo alguma violação, alguma perseguição, que está sendo ameaçado. Então, a gente acolhe aqui por um, dois dias” (Rede de mães contra a violência do Estado, 2016). Ademais, há c) a formação de parcerias e a constituição de redes que ampliam a problemática para outros territórios e potencializam a pressão sobre os órgãos de controle e de justiça criminal.

Desses processos, emergiram outros mecanismos importantes: d) a produção de conhecimento por elas mesmas, exemplificado pelo livro *Do luto à luta: as Mães de Maio*, que foi escrito pelas mãos das mães e editado com financiamento do Fundo Brasil de Direitos Humanos, além da criação de relatórios e materiais informativos. Também houve e) a produção de mídias,⁹ com a produção de diversos filmes¹⁰ (realizados com apoio de parcerias), a criação de sites e redes sociais para amenizar o impacto do uso da imagem dessas mulheres pela mídia sangrenta e para qualificar a informação a ser disponibilizada para o público em geral.

Em função da inoperância do sistema de justiça, algumas mães partem para ações mais arriscadas ainda, se colocando como uma espécie de f) detetives da própria situação. Em alguns casos, essas ações geraram perseguições e mortes; em outros, o resultado foi a coleta de provas e a condenação dos autores dos crimes (Lara, 2018).

Destaco que esses movimentos recebem o apoio de instituições da sociedade civil, como a Anistia Internacional, o Pacto Global, o Fórum Brasileiro de Segurança Pública, dentre outros. Essas parcerias funcionam como mecanismos de produção de dados e de controle social. É o caso da Anistia Internacional, na campanha “O Ministério é tem que ser público”,¹¹ que busca criar um conjunto de ações de pressão para que o Ministério Público brasileiro exerça sua atribuição fundamental de controle e denúncia da atividade policial.

Dessa forma, a saída da questão do âmbito privado para o âmbito coletivo é um fator de proteção, de ampliação do engajamento, de fortalecimento dos vínculos e de potencialização dos mecanismos de acesso à justiça.

9 Uma dessas criações de mães e dos movimentos comunitários em defesa das comunidades é o RioOnWatch, disponível em: https://rioonwatch.org.br/?page_id=2, e o blog Mães de Maio, disponível em: <http://maesdemaio.blogspot.com>. Acesso em: 3 jul. 2022.

10 Por exemplo: *Eu luto como mãe* (direção de Luís Carlos Nascimento), *À queima roupa* (direção de Theresa Jessouroun) e *Nossos mortos tem vos* (direção de Fernando Souza e Gabriel Barbosa).

11 Para mais informações, ver: <https://www.anistia.org.br/campanha/o-ministerio-tem-que-ser-publico/#:~:text=Pressione%20e%20exija%20que%20os,e%20participativo%20da%20atividade%20policial>. Acesso em 11 set. 2024.

Considerações finais

Gostaria de pensar nessas re-existências como tecnologias políticas que precisam se reinventar a cada dia. O Estado repete as violações ano após ano, reforçando que o governo pela morte (a necropolítica) é uma política de Estado. A cada dia, temáticas da (bio)necropolítica emergem no cenário nacional, como o excludente de licitude, os autos de resistência, o Estado de exceção, a redução da maioria penal, dentre outros. Isso demonstra que essas tecnologias de re-existência precisam ser incessantemente atualizadas e reinventadas.

Defendi, no percurso deste texto, que a favela é uma invenção biopolítica que não para de se reinventar por meio de estratégias específicas. Penso que as noções de biopolítica e necropolítica são complementares e nos ajudam a potencializar as discussões sobre o Estado que mata, bem como sobre as formas de re-existência. Porém, avalio que é necessário avançar cada vez mais numa delimitação conceitual que atenda as particularidades do cenário brasileiro.

Conforme defendi em algum momento do texto, penso que estamos tratando de um tema macropolítico chamado “racismo de Estado”. Essa operação racista permite separar as pessoas (o cidadão de bem e o criminoso) e justificar as mortes de uns para garantir a vida de outros. Acredito que esse seja um dos pontos centrais no qual as lutas contra o poder devam centrar suas forças, visto que essa lógica opera como uma rede sistêmica do fazer morrer e do deixar viver, da qual fazem parte os órgãos de defesa, o sistema de justiça, as milícias e a opinião pública, que reforçam no senso comum ou no amparo jurídico moral que “bandido bom é bandido morto”. Nesse sentido, cabe a nós perguntar quem é o bandido e por que o desejo de assassinio tornou-se discurso tão corrente em nossa cultura.

No que se refere à luta das mães, verificamos nessa carne nua o gigantesco corpo-dor. Porém, uma dor falante, que torna-se corpo-encontro, corpo-político, corpo-luta, corpo-memória, corpo-justiça. E, se pudermos extrair uma espécie de catalizador de outras lutas, conforme assinalado neste livro, no texto de Favacho e Motta, “Resistência: o fim de um mundo”, essas lutas indicam, em última instância, que “ou se enfrenta a morte ou não se vive”. Sugiro que no modo de existência dessas mulheres, podemos pensar que, nessas vidas,



cada um(a), a cada captura, a cada tentativa de enquadramento no mundo pronto que nos obriga, poderia criar formas de existir humano. Re-existir. Podemos pensar a resistência hoje como insistência em criação. Insistir em existir continuamente: re-existir (Aspis, 2010, p. 70).

Um re-existir que não anula a dor, os enfrentamentos cotidianos, as violações continuadas, etc., mas realiza, a partir dela, com ela e sobre ela, novas possibilidades de vida.

Referências

ASPIS, Renata Lima. Documentar a Si Mesmo: resistência nas sociedades de controle. *Informática na Educação: te-oria & prática*, Porto Alegre, v. 13, n. 1, p. 67-74, jan./jun. Disponível em: <https://seer.ufrgs.br/index.php/InfEducTeoriaPratica/article/view/11153/12037>. Acesso em: 3 jul. 2024.

ASPIS, Renata Lima. *Fazer filosofia com o corpo na rua*. Belo Horizonte: Mazza, 2021.

BRASIL. Ministério da Saúde. Secretaria de Vigilância em Saúde. Impacto da violência na saúde dos brasileiros. 2005. Disponível em: https://www.gov.br/saude/pt-br/centrais-de-conteudo/publicacoes/publicacoes-svs/acidentes-e-violencia/impacto_violencia.pdf/view. Acesso em: 26 jun. 2024.

DO LUTO à Luta: as Mães de Maio. [s.l.]: [s.n.], 2021. Disponível em: <https://www.fundobrasil.org.br/wp-content/uploads/2016/07/livro-maes-de-maio.pdf>. Acesso em: 3 jul. 2024.

FÓRUM BRASILEIRO DE SEGURANÇA PÚBLICA. *Anuário Brasileiro de Segurança Pública*: 2022. São Paulo: Fórum Brasileiro de Segurança Pública, 2022 Disponível em: <https://forumseguranca.org.br/wp-content/uploads/2022/06/anuario-2022.pdf?v=5>. Acesso em: 3 jul. 2024.

FOUCAULT, Michel. *Em defesa da sociedade*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

FOUCAULT, Michel. *Segurança, território e população*. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

JUSTIÇA Global apoia o movimento Mães de Maio na luta por justiça e reparação há 15 anos. [Entrevista a Débora Maria da Silva]. Justiça Global, 24 maio 2021. Disponível em: <http://www.global.org.br/blog/debora-maria-conta-sobre/>. Acesso em: 3 jul. 2024.

KRUG EG et al. (ed.). *World report on violence and health*. Geneva: World Health Organization, 2002.

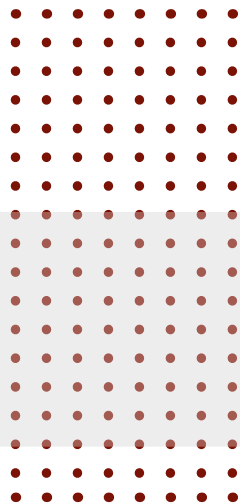
LARA, Bruna de. Auto de resistência coletivo: as mães que tiveram seus filhos assassinados pelo Estado decidiram fazer o trabalho da polícia: investigar. Intercept Brasil, 13 maio 2018. Disponível em: <https://www.intercept.com.br/2018/05/13/maes-com-filhos-assassinados-pelo-estado/>. Acesso em: 3 jul. 2024.

MBEMBE, Achille. Necropolítica. *Arte & Ensaios*, n. 32, 2016. Disponível em: <https://revistas.ufrj.br/index.php/ae/article/view/8993>. Acesso em: 3 jul. 2024.

“ME AGARREI à militância para não adoecer” [Entrevista de Luciene Silva cedida a Fabio Leon]. Fórum Grita Baixada, 14 jan. 2019. Disponível em: <https://forumgritabaixada.org.br/entrevista-do-mes-luciene-silva>. Acesso em: 3 jul. 2024.

MOURA, Tatiana; SANTOS, Rita; SOARES, Bárbara. Auto de resistência: a ação coletiva de mulheres familiares de vítimas de violência armada policial no Rio de Janeiro. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, n. 88, p. 185–205, 2010. Disponível em: <http://journals.openedition.org/rccs/1736>; DOI: 10.4000/rccs.1736. Acesso em: 3 jul. 2024.

REDE de Mães Contra a Violência do Estado: uma entrevista com Mônica Cunha. RioOnWatch, 9 mar. 2016. Disponível em: <https://rioonwatch.org.br/?p=18634>. Acesso em: 3 jul. 2024.



Desensinar tudo a todes!

a explosão social da educação
e da pedagogia nas ruas colombianas
no levante social do ano 2021

Luis F. Vásquez Zora

Como citar este capítulo

ZORA, Luis F. Vásquez. Desensinar tudo a todes! A explosão social da educação e da pedagogia nas ruas colombianas no levante social do ano 2021. In: André Favacho (org.). *Como resistimos hoje?* Belo Horizonte: Editora Selo FaE, 2024. p. 129-149.

7

Perguntar-se pela resistência é perguntar-se pela vida mesma enquanto ela implica lutas políticas, sociais e econômicas, as transformações nas relações com cada uma destas forças não só mudam a sociedade, senão, fundamentalmente nos convidam a participar e constituir-nos nela.

Foucault (1996, p. 131, tradução nossa)

Resistência: Colômbia¹

O tema central deste livro é saber como resistimos na atualidade, como as resistências se dão, “como é resistir hoje”. Então, na tentativa de oferecer algumas

1 O presente capítulo é fruto do processo de pesquisa itinerante, resultante da caminhada realizada por mim durante o levante social ocorrido na Colômbia no ano de 2021. As referências à educação, à pedagogia, assim como à escola, obedecem rigorosamente aos eventos espaço-temporais expressos pelos manifestantes nos protestos. A escrita não ignora o desenvolvimento epistemológico, quer seja da pedagogia, da educação ou da escola, tampouco as práticas libertadoras realizadas por professores, por mestres e docentes nas escolas, bairros e comunidades da Colômbia, mas deixa claro que, mais do que isso, o que interessa neste capítulo são as resistências como criação de uma escola da rua.

notas sobre o debate, o presente capítulo dialoga com as heterotopias, o cuidado de si, as experiências e escritas de si, as narrativas, os modos de subjetivação, os modos de vida ética e política de sujeitos na Colômbia, e as relações que eles construíram a partir dos levantes sociais de 2021, e como, nessa movimentação, produz-se um giro da educação como modalidade social de resistência. A proposta é compreender, a partir dos levantes sociais acontecidos na Colômbia, como essas resistências se apresentam em tempos tão singulares como estes em que estamos vivendo, na esperança de que elas sejam mesmo esse conjunto de práticas e acontecimentos criadores de formas e modalidades de existência, diferentes e múltiplas, assim como Foucault nos ensinou.

Os protestos começaram na Colômbia em 28 de abril de 2021 e foram motivados por algumas condições, como: a reforma na carga tributária pretendida pelo governo sobre as camadas mais empobrecidas da população; o aumento da precariedade das condições de miséria e da vulnerabilidade deixadas pela pandemia de Covid-19; o longo processo de implementação das reformas neoliberais, que fizeram emergir as resistências mais variadas nas subjetividades coletivas.

Nos três meses seguintes, ocorreram levantes sociais de maior intensidade. Embora tenham se estendido por todo o país, os maiores focos de resistência aconteceram nas cidades de Cali (Puerto Resistência e Cerro da Dignidade); Pereira (Viaduto Lucas Villa); Medellín (Parque da Resistência); e Bogotá (pela primeira vez, não apenas no centro da cidade, mas também em diferentes bairros). A indignação de grande parte da população levou cada cidadão a encontrar um motivo para protestar, marchar, gritar e resistir, mesmo em meio ao calor, ao frio, à chuva, aos incêndios, aspirando gases lacrimogêneos, esquivando-se das balas disparadas pela polícia ou por indivíduos civis. Os levantes também levaram as mãos a buscarem por seus filhos desaparecidos, sendo que algumas, com lágrimas nos olhos, receberam a notícia de seus assassinatos.

Esse período de protestos na Colômbia começou nas periferias, provocando na população, além da indignação, derramamento de sangue. Segundo o Ministério da Defesa, até 25 de maio de 2021, foram mais de 2.149 feridos, correspondendo a 1.062 civis e 1.083 policiais. Contudo, pelos registros da ONG Temblores (Fitzgerald, 2021),

nesse mesmo período, os casos de violência policial foram da ordem de 5.808, dos quais 80 corresponderam a homicídios de jovens cometidos pela força pública. Tivemos 21 casos de violência sexual contra mulheres cometidos pela polícia e 103 pessoas foram vítimas de lesões oculares com perda total ou parcial da visão. De acordo com a ONG Temblores, as mortes e os ferimentos foram causados pelo Esquadrão Anti-Motim Móvel da Polícia Nacional (Esmad), por tanques policiais e suas novas armas, ou seja, por armas de fogo pertencentes ao Estado, mas também por armas acionadas por civis, sob a cumplicidade da polícia.

Em menos de três meses, mais de 80 jovens foram assassinados, sendo seus corpos, segundo a ONGs nacionais e internacionais, abandonados nas ruas e rios do país (ONG Temblores, 2021). Nos corpos de 40 desses jovens, haviam evidências de terem sido mortos por forças militares do Estado. Segundo a Coordenação Colômbia-Europa-Estados Unidos, foram mais de 800 desaparecidos durante os protestos, dos quais 300 ainda não foram devidamente registrados, por falta de ação das autoridades judiciárias, e 23 foram encontrados mortos, três meses após os protestos. Para os demais casos, reina a impunidade, já que as autoridades não moveram nenhum processo contra os culpados por esses crimes atrozes.

As imagens compartilhadas nas redes sociais e na mídia mostraram jovens sendo torturados, mulheres abusadas e violentadas pela força pública, assim como jovens que perderam a visão e que hoje estão com suas vidas interrompidas e ameaçadas pela força pública colombiana. Segundo a Liga Contra o Silêncio (2021, tradução nossa), “as pessoas estão aterrorizadas, sendo perseguidas e ameaçadas. Elas não têm garantias: então como eles vão apresentar as denúncias?” Durante e após o levante social, os jovens foram processados pela Procuradoria Geral da República somente por participarem das mobilizações (La liga contra el silencio, 2021). Em relação ao jornalismo alternativo — aquele que não é a favor nem do governo nem dos grandes meios de comunicação do grande capital nacional —, segundo a Fundação para a Liberdade de Imprensa (FLIP, 2021), 149 jornalistas foram feridos pela Polícia Nacional por tentarem denunciar os excessos de violência da polícia e do exército nacional.

Os protestos são resistências?

Este capítulo apresenta a descrição inicial de uma pesquisa itinerante sobre a educação e a pedagogia na Colômbia e avalia, neste caso, o levante social da população durante os protestos de 2021. Queremos saber o que nos ensinam os “vândalos”, as juventudes, os transgêneros, os afro-colombianos, os indígenas, os ninguém; todas aquelas multidões que protestam e que expressam as demandas nacionais diante das pretensões dos modelos privados de educação e gestão da educação pública como um mercado educacional de subjetividades. As formas matizadas de rejeições, resistências, contradiscursos e contracondutas estão presentes na afirmação dos gritos nas ruas: “chega de sobrevivência! Agora ou nunca, condições de vida dignas!” (Galeano, 2021, tradução nossa). Os gritos exigem não somente condições básicas de vida, mas também a integração das demandas por uma educação e uma pedagogia vinculadas à experiência, cada vez mais próximas da vida vivida por jovens, mulheres, transgêneros, indígenas, camponeses e pelas massas populares que protestam, exigindo “um espaço pedagógico que não corresponda apenas às salas de aula, mas também às ruas, ao bairro, à cultura e à arte e às necessidades dos jovens” (Arcila; Galeano, 2021, tradução nossa).

Os gritos por justiça, respeito e dignidade foram acompanhados, simultaneamente, pela inclusão de exigências das massas, dos movimentos e dos sujeitos, que não somente lutam e resistem por condições materiais de existência, mas expressam e exigem a presença concreta dos lugares fora da escola: o bairro, a rua, a arte, a cultura. Assim, os protestos exibem a dobra ou o dobramento educativo no e do social, sugerem que as experiências e as práticas de vida partam das ruas, do bairro, do contíguo e do local, daquilo que tem sido, por longos períodos históricos, esquecido, invisibilizado, silenciado e fechado pelas disciplinas e pelas normas das instâncias de confinamento social, como a prisão, o reformatório e a escola. Dessa forma, o levante social cobra emergência, exercício e expressão. Os manifestantes demandam que o fora da escola faça parte da educação formal, que o cerne das experiências da vida juvenil, dos negros, dos indígenas, dos camponeses, dos transgêneros, da cultura e das artes populares componham uma educação e uma pedagogia que considerem as condições das existências subjetivas, múltiplas e singulares. Se assim for, o levante

social seria a criação de resistências a partir de práticas sociais, uma vez que, nos protestos, se reivindicava uma educação, uma pedagogia e uma escola pensadas para além das condições socioeconômicas ou de um direito social. Também se reivindicava a emergência de experiências entre o ver e o dizer das populações, isto é, que tal educação e tal pedagogia levassem em conta e visibilizassem a vida popular e seu conjunto de saberes insurrectos, insubmissos. As pessoas se manifestavam para que a escola fosse digna delas, para que, de maneira urgente, ela tornasse visíveis as diferenças, as multiplicidades e as singularidades existentes nas ruas, nos bairros, na cultura popular, nas artes e na efervescência das subjetividades.

As resistências à educação, à pedagogia e à escola são, portanto, expressões situadas de experiências e práticas próprias, silenciadas, caladas; daquelas sobre as quais poucos querem dizer algo e que, hoje, são reivindicadas pelas populações atingidas. Resistências pelas quais os raros e os diferentes pagaram um preço muito alto, inclusive, com sangue:

“

Essas multidões se caracterizam por sua cor e diversidade: jovens sem futuro, mulheres, crianças, artistas, poetas, idosos, sindicalistas, trabalhadores, informais, desempregados, maconheiros, torcedores de futebol, indígenas, negros, travestis, camponeses, loucos, estudantes, enfim, o povo, levantado, revoltado, desobediente, em resistência, reivindicando o que é deles: justiça, dignidade, liberdade, direitos... voz!, muitas vozes!, uma polifonia que tropeja no meio da indiferença, da exclusão e da repressão (Rodas, 2021a, tradução nossa).

O levante social generalizado na Colômbia durante o ano de 2021 expressou a resistência, os contradiscursos e as contracondutas, a dobra da educação e da pedagogia, formada e constituída, também, pelas subjetividades das ruas, para as quais a instituição escolar é agora insuficiente. O levante reivindicava a presença, na escola, do mundo popular, das práticas e das experiências daqueles que, historicamente, foram reprimidos pelo confinamento institucional, disciplinar, normativo e social.

Aproximar-se da educação no mundo contemporâneo, a partir dos protestos expressos no conjunto das resistências da greve geral do ano 2021, na Colômbia, força, necessariamente, a criação de novas analíticas, de novas reflexões sobre os giros educacionais reclamados, experimentados e praticados pelas minorias, pelos grupos, pelos coletivos, pelas mobilizações e pelas subjetividades expressas por jovens, mulheres, transgêneros, excluídos, entre outros, pelos raros e pelos diferentes. Enfim, representa estar atento à forma como se manifestam as mais variadas subjetividades, como as que

“

renomeiam os espaços de resistência, como aposta política importante de mobilização social. Primeiro, apropriando-se do espaço público de uma outra maneira e, segundo, dando conta de uma resistência, de uma proposta, de uma militância que permite configurar outras experiências, outros pontos de encontro e de referência (Ángel, 2021, tradução nossa).

Significa, portanto, aproximar-se de uma análise que focalize nas relações da vida concreta dos sujeitos com a experiência de sua própria educação, em direção ao que chamamos, na Colômbia, de *pliegue de la dignidade* ('dobra da dignidade'). Isso não seria mais do que o conjunto de práticas sociais subjetivas que, por um lado, ultrapassa os limites físicos, sociais, econômicos e culturais definidos para a escola, mas que, por outro lado, expressa a experiência vivida dos sujeitos. Os protestos exigiram que a educação respondesse às deficiências, às limitações, às invenções, assim como ao devir das existências vividas, concretas e diferenciadas das populações. Exigiram uma educação não apenas para os fins econômicos, da vida social e do mercado, mas para a vida vivida, para o saber de seus fazeres, das suas experiências e das suas práticas. Uma educação que, mais do que um modelo de política econômica e social, fosse um percurso próximo à existência das subjetividades nas ruas, nos bairros, nas culturas e nas artes populares. Portanto, exigiram uma pedagogia e uma educação que respondessem para além do limite do seu saber, de suas disciplinas e de suas normas, forjando uma outra prática a partir do limite material, coletivo e grupal da maioria das existências singulares, ou seja, próxima do fora da escola, do que é vivido pela grande maioria da população do país.

Com os protestos, emergiram experiências e práticas subjetivas, grupais, individuais e coletivas, que, ao se afirmarem nas relações das vidas concretas, afastaram-se da formalização da escola — como instância social ideológica e de reprodução da cultura de uma geração para outra. Se a escola é interrogada ou questionada pelas práticas e pelas experiências do fora, é porque é uma instância social relacionada com a utilidade do Estado, dos governos, dos partidos políticos, da empresa, das organizações privadas ou do terceiro setor — os quais, hoje, mantêm a pretensão de apropriar-se do dizer social sobre a educação e a pedagogia. Essas resistências borram (ou embaralham) as disputas entre ideais de direita e de esquerda — nem a educação como forma de organização e luta, nem como instância social dos conhecimentos como bens e serviços. As entoações que marcaram a explosão social se expressavam por meio da emergência das singularidades juvenis, negras, camponesas, transgêneras, entre outras diferenças sociais, que, no espaço dos seus territórios, demandam uma educação diferenciada, pertinente, situada, local e concreta, vinculada às dobras das existências desses sujeitos.

Analisaremos aqui as dinâmicas entre os saberes formalizados e os contradiscursos, entre as regras escolares e as contracondutas; como essa dinâmica se dispersa entre a população; como se desvia dos limites do ambiente escolar; como, nas ruas, os protestos e as manifestações foram a explosão das experiências e das práticas; como elas exibem, por gritos, *la desenseñanza de la educación* ['o desensinar da educação'] (La Cola de la Rata, 2021). Nesse sentido, pode-se assimilar, compreender e propor que os contradiscursos e as contracondutas da população em geral expressam as resistências às formas impostas da educação, isto é, resistência a uma educação dos sujeitos para a obediência, para a produção do cidadão dócil e da convivência social, ou seja, a recusa a essa educação pública de má qualidade, que limita-se apenas à sobrevivência, à vida precária e à exclusão.

O que as ruas manifestaram, em termos educativos, é que a escola corresponde à vida vivida, uma vida constituída pelos conhecimentos não necessariamente da sala de aula, mas daqueles advindos das experiências exteriores a ela. Em outras palavras, as ruas manifestaram a necessidade de *desensinar a educação*, *desensinar a pedagogia*. Essa premissa suscita as seguintes inquietações: o levante social da educação na

Colômbia, durante o ano de 2021, apresentou as demandas por uma aprendizagem do vivido e do sentido, isto é, do que está localizado nos territórios e nos espaços da rua, do bairro, da comunidade, da localidade, da diferença e da singularidade de cada um dos sujeitos? Seriam os protestos a expressão da emergência das mais variadas resistências subjetivas, essas que criticam a escola devido à sua falta de pertinência, de utilidade, exigindo assim uma formação próxima ao limite da existência? Será que o que se expressou nos protestos da população colombiana não foi senão mais uma das mil experiências singulares dos sujeitos, que rejeitam uma educação que privilegia certos saberes, excluindo outros? Esses protestos não estariam denunciando que é pela disciplina, pela regulação e pelo controle que se forma a conduta dos sujeitos sociais, excluindo e desaparecendo com os raros, com os outros e com os diferentes? Não é, então, o mesmo que perguntar se as resistências não seriam as dobras, o fora da escola e a emergência de experiências na forma de saberes insurretos (contradiscursos)? Não teriam esses sujeitos nada mais que o levante, a rua, o protesto e a resistência como experiência?

Para a resistência, a indignação não é suficiente

Afetar é exercer o poder, afetar-se é a capacidade de resistência [...] Onde há poder, há resistência.

Foucault (1976, p. 223, tradução nossa)

Em que pesem 1) as múltiplas definições que confirmam a educação e a pedagogia como disciplinas sociais cuja função é a transmissão do conhecimento de uma geração para outra; 2) as formulações que as definem como o meio de transformação da sociedade; 3) as considerações que defendem essas disciplinas, na fronteira das reivindicações e dos direitos sociais; 4) as formulações da política educacional que as delimitam a uma ação técnica, mensurável e quantificável por meio de resultados de avaliações e dos padrões nacionais e internacionais; 5) a demanda e oferta de aprendizagens; 6) o privilégio de um modelo social que compreende a educação como um bem ou um valor para o mercado, fortalecendo uma educação baseada na *soft-intelligence*, no *coaching* ou na formação do sujeito para o alcance do empreendedorismo e da excelência, como liderança e autogestão, talvez só saibamos sobre educação e pedagogia o que elas não são.

A despeito das propostas e alternativas que insistem em uma educação e em uma pedagogia sem escola e sem professor, natural e crítica; ainda que persista uma das repercussões da pandemia, que foi catalisar ou acelerar a educação e a pedagogia em direção ao capitalismo digital, algumas multidões juvenis, nos seus protestos mais recentes, gritam nas ruas: “Desensinar tudo a todes!” (Ortiz, 13 out. 2021). Tais multidões parecem deixar atrás de cada protesto o sussurro de uma batalha que anuncia a continuação da eclosão da escola, da educação e da pedagogia. Assim, deixam a reivindicação de uma relação entre formação e realidade vivida, entre o que é ensinado na escola e aquilo que é aprendido pela própria experiência dos sujeitos, entre a educação e a vida concreta. Nessas manifestações, gritou-se por respeito, justiça e dignidade; elas não se limitaram a reivindicações por direitos, por uma educação temporária gratuita ou pelo desenvolvimento de propostas alternativas ou de cenários educacionais híbridos, mediados por dispositivos eletrônicos.

O levante social para a educação responde à pedagogia com a disjunção de suas próprias práticas locais, como a criação da escola na rua do Projeto Studio 22, no bairro Villa Santana, na cidade de Pereira, que promovia a criação e o fortalecimento dos talentos artísticos do seu território: “um espaço educativo itinerante para cantores, músicos, modelos, jovens artistas que querem mudar o estigma da violência que tem a sua comuna” (Osório; Rojas, 2021, tradução nossa). A partir desse projeto, formaram-se grupos que colocaram os “motores para dar continuidade aos processos educativos e culturais, além das marchas, construíram hortas comunitárias e realizaram processos de formação com jovens e adultos em ciências, matemática aplicada e artes” (Arcila; Galeano, 2021, tradução nossa). Os grupos afirmavam, em seus encontros de rua, que eles tinham que estar além da greve e que a pedagogia deve ser “um projeto de vida com a comunidade, com os processos de educação popular, que devem estar integrados na cultura. O que leva a um processo pedagógico do bairro comunitário que foi abandonado pela escola” (Rodríguez, V., 2021, tradução nossa). Afirmavam, além disso, que



o bairro é a raiz da sociedade e é daí que deve surgir a pedagogia, no vínculo com as pessoas que não conseguiram se conectar com o que está acontecendo no país,

porque acreditam que isso não vai mudar, que esta vida é a que os tocou, e que as periferias são os pontos de resistência (Osorio; Rojas, 2021b, tradução nossa).

Da mesma forma, sustentava-se que, no bairro,

“

os protestos não apenas reuniram jovens e comunidades em torno de lutas por garantias sociais, mas colocaram na mesa os problemas educacionais e de gênero. Abriam-se as portas para os debates sobre os papéis de homens e mulheres, nas ruas, como testemunham as marchas feministas, a violência de gênero e LGBTQIA+ (Osorio; Rojas, 2021b, tradução nossa).

A resistência pedagógica e educacional desses jovens expressa as práticas e as experiências que fazem a disjunção da educação formal, ao afirmarem que, para aprender é preciso ficar na escola da rua, fora da escola, no bairro como centro e limite das existências e das aprendizagens vividas. Afirmavam que é “nos bairros onde deveriam ser criadas as escolas populares, que dão às pessoas as ferramentas para serem autônomas. A escola formal, como instituição, não tem funcionalidade nas comunidades” (Canal 2 Co, 2021, tradução nossa). Além disso, acrescentavam que “o espaço pedagógico não é mais a sala de aula, é a rua, o bairro, com ações culturais e artísticas. A pedagogia não se refere à explicação de conceitos e métodos, que é um meio alimentado pelo ensino de práticas e experiências comuns” (Arcila; Galeano, 2021, tradução nossa).

A pedagogia e a educação do levante social, dos protestos, das ruas, dos bairros e das comunidades, a que tocou esses jovens, no meio do mundo que lhes foi dado, é aquela cujo objetivo é ressignificar, transformando-se em outra educação, que leve em conta suas práticas, suas existências, suas experiências subjetivas e singulares, uma educação construída com aquilo mesmo que a sociedade fez deles. Assim, mesmo estando fora das verdades formais (conhecimento), das instituições e de seus circuitos de valores de troca (normas), eles vão criando, inventando e constituindo para si uma pedagogia das diferenças, das existências baseadas em suas práticas. Se o mundo surge incerto para jovens, indígenas, camponeses, negros, transgêneros, entre outros excluídos, fica a revolta nas e das ruas, ficam os protestos. A rua é o espaço onde se constrói um mundo para si e para os outros.

Pelo exposto até aqui, podemos compreender que, no levante social colombiano, a resistência à pedagogia e à educação renuncia a se esconder atrás da hipótese do conflito, optando por ignorar uma sociedade que faz da educação e da formação uma disputa entre os mais diversos atores e agentes sociais (privados, públicos e populares), locais, regionais e nacionais.

Uma pedagogia das ruas, itinerante, nômade. *Desensinar a escola* vai além de entendê-la como meio social para a transmissão da tradição de uma geração para outra, de conhecer as concepções técnicas de ensino destinadas a garantir o sucesso ou o fracasso social, com base em provas padronizadas, determinantes para a ascensão social ou não dos sujeitos, e de reconhecer o conjunto das demandas da educação como direito social, juvenil e popular. Parece que esses acontecimentos trouxeram à tona o que foi encoberto pelos longos e gritantes silêncios históricos e sociais, que têm sido escondidos pelos privilegiados e pelas políticas educativas e que delimitam a educação e a pedagogia a uma relação circular na exterioridade produzida pelas disciplinas, entre a escola e os sujeitos que nela interagem: os sujeitos não são mais apenas uma das peças institucionais do dispositivo para a formação de um modelo de sujeito social ideal. E é contra isso que as insurreições se levantaram, é precisamente a isso que resistem, foi isso que emergiu nos bairros, nas ruas da Colômbia, durante o levante social de 2021.

Se o que foi descrito anteriormente está claro, podemos depreender, então, que a educação e a pedagogia poderiam também se dar pelo fora, porque somente o que está fora tem a ver com as práticas e vivências que diferem do planejado, do normalizado, do regulado e do curricularizado. O fora é constituído pelo conjunto de estranhezas expressas no cotidiano das salas de aula e fora delas, em que a transmissão e a formação dos sujeitos sociais, ao invés de se dispersarem em forma de conhecimento transmitido, separam e diluem o que se entende por educação e pedagogia. As práticas vindas das ruas educam as pessoas na diferença, na singularidade e na multiplicidade, resistem diante de uma sociedade que nega a existência e a vida de indisciplinados, homossexuais, putas, gays, lésbicas, transgêneros, moradores de rua, drogados, poetas e artistas; uma sociedade que quer os diferentes exilados, desaparecidos ou mortos, presos em instituições de

ressocialização, condenados à liminaridade dos rincões sociais. Colocá-los ali, dentro das instituições, sob os olhos da sociedade racista, classista, conservadora e discriminadora, só se justifica por uma razão: para que cada um escolha entre ser um cidadão educado e dócil, segundo o modelo social, ou se esconda, se imobilize, seja medicado, se tranque ou desapareça, sob pena de ter sua existência eliminada.

A educação e a pedagogia são, para o levante social na Colômbia, uma experiência de criação múltipla, uma resistência que se situa nos limites do exterior, em práticas situadas, além da monotonia da sala de aula. É o tipo de experiência que, ao resistir, cria (por isso estão de fora), em contraponto às formulações de instâncias sociais que buscam dominar o cotidiano escolar e extracurricular a partir de um saber que é oferecido, mas que se dispersa e se dilui. Nessa experiência, cada sujeito chega com aprendizagens prévias e com urgências diferentes: socioeconômicas, afetivas, violentas ou mercadológicas, que não são propriamente escolares. Cada sujeito faz dessa ação da pedagogia e da educação uma linha de forças, um diagrama de subjetividades e de singularidades, às vezes em busca da realização de si, em outras ocasiões, para afastar-se, para expressar uma reivindicação, uma resistência ou uma construção de focos de fuga de subjetividades, segundo as condições diferenciadoras do lugar, de si mesmo, das situações ou dos contextos sociais e das singularidades.

A resistência à educação e à pedagogia expressas no levante social na Colômbia é, portanto, a formação e a constituição de práticas escolares de subjetividade e de singularização. Está além da transmissão de saberes, bem como das formas de saber educativo e pedagógico e das normalizações sociais estabelecidas entre as instâncias e os sujeitos. É uma resistência que se molda pelas condições singulares dos sujeitos, das situações das comunidades, dos bairros e das ruas, de suas práticas, atuando de modo a criar experiências de educação viva, pedagogia vivida, do viver escolar. Pelo menos até os dias de hoje, as práticas pedagógicas de uma educação itinerante assentam seus questionamentos na seguinte questão: não seriam essas práticas um questionamento à epistemologia, à pedagogia, à educação, às normas e às instâncias sociais, em busca de uma construção educativa de natureza subjetiva e singular?

Se as experiências e as práticas conformam a criação realizada pelos sujeitos diante de suas situações, seus contextos, suas singularidades e seus territórios, é porque suas relações problematizam o dito e o definido como verdades escolares, que consideram pedagogia e educação como saberes definidos por instâncias, sujeitos e normas externas. Ademais, questionam a disciplina, os comportamentos e as condutas que a educação e a pedagogia estabelecem nas instâncias, como as formas dos saberes e as normas de formação de sociedade.

O levante popular revela que estamos diante de dobras do social, da educação e da pedagogia, com a possibilidade de emergência de uma máquina itinerante de criação de saberes, de pedagogias concretas do vivido, de práticas sociais que ultrapassam os conhecimentos, as instâncias escolares e os sujeitos. Um levante que não se pautou só pela crise da educação, tampouco pela educação digital catalisada pela pandemia, muito menos pelo cumprimento dos direitos educacionais básicos, nem somente pelo arsenal mercadológico da educação como oferecido pelas mais diversas instituições sociais, nacionais e internacionais, privadas e públicas, que não cessam de realizar formulações, diretrizes e respostas, que insistem em oferecer a educação como capital financeiro, como bem ou valor do mercado. Nessa perspectiva, o levante pode ter tido outras razões. Diante disso, questiona-se: será que as populações, aquelas singulares, múltiplas e diferentes, já não estariam há muito tempo para além das epistemologias que privilegiam as formas de transmissão do conhecimento? Será que elas já assimilaram e talvez superaram o jogo de estratégias e táticas, se recusando a serem conduzidas, reguladas e normalizadas para serem formadas ou eliminadas da possibilidade de serem sujeitos sociais?

Nesse sentido, essas populações vivenciam a constituição, a ruptura, a modificação e a formação de subjetividades e singularidades, ou seja, são criadoras de resistências, constroem outra visão de educação a partir das suas experiências e das suas práticas — como foi o caso das greves e dos levantes —, tornando as resistências ferramentas prioritárias e devires imprescindíveis para sua própria existência. “Muitos jovens que participaram das manifestações e que abandonaram a escola, foram motivados e se formaram, em suas próprias maneiras de resistência, como estudantes no ensino médio” (Valdivieso, 2022, tradução nossa).

Se a educação e a pedagogia como prática e como experiência é muito mais do que o conjunto formalizado de estratégias de transmissão do conhecimento social; se é muito mais do que governar e conduzir os outros, portanto, mais do que disciplinamento, normalização e controle visando a formação de um modelo de sujeito social; se é muito mais do que a atividade social que seleciona e transmite um conjunto de saberes privilegiados — exercício curricular —; se é muito mais do que a racionalidade governamental dos procedimentos, dos métodos e das ações, com a implementação dos modelos de conduta para a formação, modificação e produção de determinado sujeito — modalidades de sujeição —, segundo os modelos morais, econômicos, políticos, tecnológicos e culturais propostos por uma sociedade, em um momento histórico estabelecido, é porque a educação e a pedagogia, como prática e como experiência, obedecem a um conjunto de práticas sociais dos sujeitos. Desse modo, privilegiam as manifestações das suas formas de subjetividades, a expressão, a criação de diferenciações e de singularidades das práticas vindas de fora, vistas pela pedagogia e pela educação formal como uma raridade silenciada, normalizada, embora praticadas pelo professor e pelos alunos nas atividades comunitárias, familiares, de vizinhança, itinerantes e de rua.

No levante social do ano 2021, dizia-se que a pedagogia, nas primeiras linhas do protesto, é um poema... Uma história... Um romance... Uma marcha... Uma revolução cultural..., é teatro, dança, música, ciências e arte, ela desafia paradigmas rotulados em homogeneidade e tradicionalismos (Rodas, 2021b). Práticas e experiências diferentes da pedagogia e da educação formal, do plano curricular e da instância tradicional escolar, seu fora pedagógico é o que se vive, é o fora do que é estabelecido e prescrito pelas formalizações curriculares e pelas políticas educacionais, é o

conjunto dos saberes tácitos, não ditos, é a correspondência com as diferenciações, com as multiplicidades, com as subjetividades e com as singularidades.²

Se essa problematização fosse aceita pela pedagogia e pela educação formal, seria necessário modificar os eixos epistemológicos e conceituais, incluindo linhas de força constituídas pelos saberes insurretos das experiências e das práticas, pelos objetos de saberes situados, pelos lugares, pelas subjetividades, pelas situações, pelas comunidades, pelas ruas e pelos bairros. Nesse caso, se desenhariam outros contextos para o exercício das atividades educativas e pedagógicas, como unidades de análise das subjetividades escolares, do caráter das práticas situadas, locais, regionais, grupais, coletivas e singulares. Desse modo, a análise da pedagogia e da educação teria que ser feita sob a égide do cenário emergente dos levantes na Colômbia, a partir da produção e da criação situada de práticas e experiências, o que significaria exercê-la como foco social de produção de subjetividades, singularidades e raridades.

Nosso desafio é repensar a educação e a pedagogia a partir de uma epistemologia das práticas e das experiências locais, das subjetividades, isto é, da criação. Essa epistemologia teria que perguntar principalmente sobre as práticas do lugar, situadas em contextos locais e globais, assim como sobre o devir das experiências ali praticadas e inventadas. Em segundo lugar, este estudo teria que partir do conjunto de experiências de desensinar tudo a todes! O levante social da educação e da pedagogia nas ruas colombianas foi um conjunto de práticas situadas no limite do cotidiano escolar, das urgências dos sujeitos, das comunidades, da vida nos bairros e nas ruas, dos saberes insurretos e praticados, das periferias, do disjuntivo e do diluído daqueles que estão em jogo com as experiências singulares.

É urgente elaborar uma episteme das problematizações sobre as experiências pedagógicas e educativas, não a partir do excesso de respostas que a sociedade oferece e formula, mas sim das experiências sobre o vivido acerca das relações

² Um exemplo de uma educação e de uma pedagogia como resistência, como singularidade, como conjunto de práticas e experiências criativas foi a produção musical realizada durante o levante social por artistas que, voltados para os bairros, criavam peças musicais itinerantes com as comunidades, os grupos e os coletivos.

situadas e concretas dos sujeitos. Daí talvez seja preciso afirmar que, para saber de pedagogia e de educação, será preciso indagar sobre o que elas não são, pelo não dito no jogo das estratégias sociais dos conhecimentos, das instâncias e dos sujeitos sujeitados, indo em busca do que não está definido nem formulado. Isso porque, na verdade, pedagogia e educação estão no fora, nas experiências, ou seja, seria preciso pesquisar a delimitação de seu fora epistemológico a partir das práticas situadas para além das apropriações que fizeram dessas disciplinas, tomadas como meios para a transmissão de certos conhecimentos e como modalidades de governo e conduta dos sujeitos. Será preciso considerar, como objeto de estudo, as práticas situadas e singulares, como diferenças que compõem as subjetividades, as situações das comunidades, dos bairros, das ruas, que, nos contextos escolares, tornam-se explosões criativas em seu próprio exercício. Portanto, seria uma pedagogia, uma educação itinerante, em constante devir criativo em relação ao exercício contínuo de experiências subjetivas e singulares.

Talvez ainda saibamos pouco sobre educação e pedagogia vistas como prática de raridades, de subjetivações e de singularidades; talvez saibamos pouco também sobre o conjunto de situações que emergem cotidianamente na escola, na sala de aula e no seu fora; talvez o legado do levante social tenha sido o de expor a essas disciplinas a multiplicidade das práticas vividas, das disjunções manifestas e também de demonstrar que aquilo que os jovens buscam e praticam é o devir das singularidades.

O levante social mostra que a pedagogia e a educação, na sua contemporaneidade, são margeadas pelo fora de suas práticas de diferenciação, as quais não correspondem aos estudos sobre as narrativas de experiências educativas significativas, nem às descrições das memórias magisteriais, nem aos relatos das experiências dos professores, nem ao privilégio de um eu fundador, nem à primazia de um sujeito que narra suas práticas e, menos ainda, às diretrizes dos currículos nacionais. Ao contrário, tal pedagogia é a aposta no cenário do vivido, nas máquinas criativas que atualizam metodologias, saberes, conceitos, instâncias, normas, sujeitos e subjetividades, em outras relações com o real, bem como na produção de diferenciação, de multiplicidade e de singularidade. Isso supõe uma analítica criativa das experiências e práticas educativas e pedagógicas como ferramenta metodológica para indagar sobre as relações sociais, os lugares

e o devir das subjetividades, ou seja, uma educação e pedagogia que indagassem a rede de situações em que elas se encontram, sua relação com a comunidade escolar, com a rua e com o bairro, que perguntasse pelos contextos locais e regionais que condicionam seus fazeres.

Para concluir, considera-se que o sistema social de transmissão do conhecimento pedagógico e educacional na Colômbia obedece a formas de conhecimento e condutas violentas, tanto dentro como fora da escola, tanto intra quanto extracurricular. Se for para o interior, é imposta a relação entre escola e sociedade; se for para o exterior, a relação imposta é aquela entre escola e sujeito; para ambos, disciplina, padronização, regulação e gestão, ou seja, não se permite viver e muito menos se vive. Ambas as relações, ao se integrarem, limitam e separam os conhecimentos, bem como limitam e separam os sujeitos, que deverão ser incorporados ou excluídos da educação ou da sociedade. Visto a partir de sua exterioridade, o sistema educacional na Colômbia deixa tudo ainda mais difícil, pois, como vimos no início deste texto, o número de jovens mortos e desaparecidos, de condenados a uma morte lenta, vulnerável e miserável, bem como de condenados a uma morte rápida, é desastrosamente assustador.

Temos, então, que a educação e a pedagogia na Colômbia, à luz do levante social, nascem de um duplo horror: o primeiro é do regime ordenado dos saberes escolares como meio de transmissão dos conhecimentos que uma sociedade privilegia ou exclui (currículo), e o segundo é, pelo menos, da exclusão das experiências e das raridades dos sujeitos da escola, da eliminação, do assassinato e do desaparecimento físico de tudo aquilo que parece raro, singular ou diferente do que a sociedade define como a média do sujeito normal.

Digamos, simplesmente, que ansiamos por uma educação múltipla, singular, que inclua um verbo pronominal, que promova a autoeducação, a prática e a experiência de resistência como formas e modalidades de criação. Uma educação baseada naquilo que o levante social já mostrou no seu exercício, vivenciada nas ruas e nos bairros. Primeiramente, que seja natural, um caminho sem volta, que rompa consigo mesmo e que liberte, que faça nascer uma educação para o abandono do eu, que é fruto da ortodoxia de saberes e de regras, de normas, de hábitos, de fascismos, de assassinatos

e de desaparecimentos. Depois, que seja um meio de libertação, de autonomia e de soberania individual, do exercício da subjetividade, que permita tirar, extrair os possíveis, mais que conceder uma forma de ordem e de verdade ou uma modalidade de obediência, docilidade e morte.

Talvez, pelo que foi analisado e descrito neste capítulo, ainda haja muito a ser feito, talvez muito mais possa ser escrito sobre o horror, mas também sobre a pedagogia e a educação a partir dos saberes insurretos e insurgentes. Seriam estudos sobre as experiências do múltiplo, do singular e do diferencial, das práticas histórico-sociais situadas nos contextos e com as subjetividades. A pedagogia e a educação tornar-se-iam, assim, práticas de criação, tal como são reclamadas e exercidas pelos levantes sociais na Colômbia. Talvez algum dia a escola seja digna dos raros, dos diferentes, dos ninguém, dos que não sabem para onde vão, dos que não procuram algum caminho e vão para qualquer lugar, daqueles que não vêm de lugar nenhum nem vão a lugar algum, mas que conhecem muito bem o nomadismo em que se encontram, tal como se gritava nos protestos:

“

Que os rios de gente nas ruas, como navios de papel, naveguem desde a utopia rumo a mundos melhores, em meio a tempestades sombrias e redemoinhos ameaçadores, que não poderão afundá-los, pois seus capitães e marinheiros carregam consigo, nas suas adegas, o melhor da humanidade, tesouros imortais como seu patrimônio mais precioso: cultura, amor, solidariedade, justiça, paz, equidade... fraternidade. Para quem sabe viver, alguma vez, um tempo único ou singular na terra (Rodas, 2021b, tradução nossa).

Referências

ÁNGEL, S. Natalia. Ante la injusticia actual, “vengo a ofrecer mi corazón. In: La Cola de la Rata, 16 jun. 2021. Disponível em: <https://www.lacoladerata.co/cultura/relatos/ante-la-injusticia-actual-vengo-a-ofrecer-mi-corazon>. Acesso em: 3 jul. 2024.

ARCILA, J.; Galeano, C. A y el resonar de las periferias. In: La cola de la Rata, 22 dez. 2021. Disponível em: <https://www.lacoladerata.co/conlupa/28a-y-el-resonar-de-las-periferias>. Acesso em: 3 jul. 2024.

FOUCAULT, M. Hacer vivir y dejar morir. Clase del 17 de marzo de 1976. In: FOUCAULT, M. *Defender la sociedad*. Ciudad de México: FCE, 2001. p. 217-237.

FOUCAULT, M. *Microfísica del poder*. Madrid: La Piqueta. 1996.

FLIP – Fundación para la Libertad de Prensa. Colombia – Ataque frontal a la libertad de prensa en protestas sociales del año 2021. In: Fundación para la Libertad de Prensa, 4 maio 2021Disponível em: <https://flip.org.co/pronunciamientos/colombia-ataque-frontal-a-la-libertad-de-prensa-en-protestas-sociales>. Acesso em: 3 jul. 2022

GALEANO, B. Christian. Riesgos y promesas del paro. In: La Cola de la Rata, 28 jun. 2021. Disponível em: <https://www.lacoladerata.co/cultura/analisis/riesgos-y-promesas-del-paro>. Acesso em: 3 jul. 2024.

ORTIZ, G. Alma. Toda esta furia te quema. In: La Cola de la Rata, 13 out. 2021. Disponível em: <https://www.lacoladerata.co/cultura/relatos>. Acesso em: 3 jul. 2024.

OSORIO, F.; ROJAS M. Mapa de la resistencia cultural en Pereira. In: La Cola de la Rata, 17 jun. 2021. Disponível em: <https://www.lacoladerata.co/multimedia/mapa-de-la-resistencia-cultural-en-pereira>. Acesso em: 3 jul. 2024.

RODAS, Martín. Anacrónicas / La primera línea. In: La Cola de la Rata, 15, ago. 2021a. Disponível em: <https://www.lacoladerata.co/opinion/anacronicas-la-primera-linea/>. Acesso em: 3 jul. 2024.

RODAS. Martín. Anacrónicas / huellas de resistencia cultural. In: La Cola de la Rata, 6 jun. 2021b. Disponível em: <https://www.lacoladerata.co/cultura/analisis/anacronicas-huellas-de-resistencia-cultural/>. Acesso em: 3 jul. 2024.

RODRÍGUEZ, R. Joe. A un mes del trino que inició esta guerra. In: La Cola de la Rata, 6 jun. 2021. Disponível em: <https://www.lacoladerata.co/cultura/analisis/a-un-mes-del-trino-que-inicio-esta-guerra>. Acesso em: 3 jul. 2024.

RODRÍGUEZ, V. Damián. (2021). Risaralda continúa con las movilizaciones. In: La Cola de la Rata, 23 jun. 2021. Disponível em: <https://www.lacoladerata.co/cultura/informativo/risaralda-continua-con-las-movilizaciones/>. Acesso em: 3 jul. 2024.

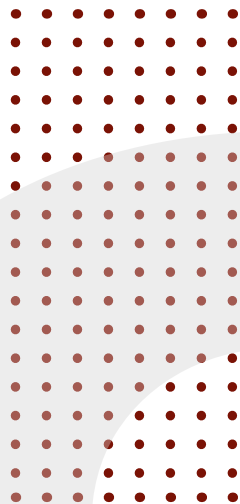
FITZGERALD, María Fernanda. Aún faltan: los desaparecidos del paro nacional. In: Cero setenta, 2 nov. 2021. Disponível em: <https://cerosetenta.uniandes.edu.co/aun-faltan-los-desaparecidos-del-paro-nacional/>. Acesso em: 6 set. 2024.

ONG TEMBLORES. *Bolillo, Dios y Patria*. Bogotá: Temblores, 2021. Disponível em: <https://tembloresong.gumroad.com/1/bolillo-dios-y-patria?layout=profile>. Acesso em: 6 set. 2024.

ONG TEMBLORES; OPEN SOCIETY FOUNDATIONS Y FRIEDERICH EBERT STIFTUNG. *Pa' fuera, pa' la calle. Silencio oficial. Un aturrido grito de justicia por los 20 años del ESMAD*. Bogotá. 2019.

VALDIVIESO, Jeanneth. A un año del paro nacional, Siloé busca justicia para sus muertos. In: La Cola de la Rata, 5 maio 2022. Disponível em: <https://www.lacoladerata.co/conlupa/a-un-ano-del-paro-nacional-siloe-busca-justicia-para-sus-muertos/>. Acesso em: 3 jul. 2024.

CANAL 2 Co (Colômbia). Jóvenes de la Resistencia y de la Comuna 20 de Siloé lograron graduarse de Bachilleres. 27 nov. 2021. Facebook: canal2cali. Disponível em: https://www.facebook.com/watch/live/?ref=watch_permalink&v=1765685550284096. Acesso em: 3 jul. 2024.



Amamentação pública como resistência ao biopoder

Fernanda Batista Moreira de Andrade

Marco Antônio Torres

Como citar este capítulo

ANDRADE, Fernanda Batista Moreira de; TORRES, Marco Antônio. Amamentação pública como resistência ao biopoder. In: André Favacho (org.). *Como resistimos hoje?* Belo Horizonte: Editora Selo FaE, 2024. p. 150-165.

8

Este capítulo resulta dos estudos do grupo Panóptico, que, em 2022, se dedicou a investigar a noção de resistência a partir dos estudos de Michel Foucault. Importa mencionar que o filósofo não se ocupou em responder o que é resistência, mas sim como a resistência é praticada. Nesse sentido, procuramos compreender a extensão da resistência e perscrutar as suas diferentes manifestações e estratégias.

Assim, este capítulo volta-se para a análise da cena de amamentação na tribuna da Câmara dos Deputados protagonizada pela deputada federal Talíria Petrone. Entende-se que se trata de uma resistência ao biopoder que se configura como contrapoder e se manifesta por meio da parresía cínica.

A cena aconteceu em 21 de junho de 2021. Neste dia, Talíria Petrone, deputada federal pelo Rio de Janeiro, discursou na tribuna da Câmara dos Deputados acerca da Medida Provisória 1031, que versa sobre a desestatização da empresa Eletrobrás. Enquanto discursava, carregava no colo a filha Moana Mayalú, com aproximadamente um

ano de idade. A criança, que estava junto ao seu corpo, em uma mochila canguru, frequentemente buscava a mama da mãe, que facilitava seu acesso. A deputada vestia uma blusa sem mangas e com o decote cavado, o que facilitava a amamentação e, em alguns momentos, podia-se ver a mama nua da deputada.

A cena gerou grande repercussão e foi noticiada por diferentes veículos, jornais e portais digitais. Em matéria veiculada pelo portal UOL (2021), a jornalista Nathália Geraldo define esse evento como “emblemático”, afirmando que não era a primeira vez que uma parlamentar amamentava o(a) filho(a) pequeno(a) enquanto trabalhava. De acordo com a jornalista, Joana Darc Protetora (deputada estadual pelo Amazonas), Manuela D’Ávila (deputada federal pelo Rio Grande do Sul), Victoria Donda (deputada federal da Argentina) e Larissa Waters (senadora australiana) amamentaram seus (suas) filhos(as) enquanto atuavam no parlamento.

Merece destaque esse último caso, o da senadora australiana Larissa Waters, que aconteceu em 2016, sendo apresentado em matéria veiculada pela BBC News Brasil (2017). Antes de Larissa Waters amamentar na Câmara dos Deputados, uma deputada e ministra do governo, Kelly O’Dwyer, foi vista amamentando em 2002 e, por isso, foi orientada a ordenhar leite materno para não perder seus compromissos parlamentares. No ano seguinte, em 2003, a Câmara dos Deputados e o Senado australianos aprovaram uma lei que autoriza as mulheres a amamentarem em qualquer lugar.

A amamentação nesses espaços parece causar grande incomodo, haja vista o debate que suscita e até mesmo a criação de leis e normas que regulam o ato da amamentação materna em público. A mesma matéria veiculada pela BBC News Brasil (2017) também apresenta o caso da parlamentar espanhola Carolina Bescansa que, em 2016, amamentou seu bebê no plenário durante uma sessão, sendo repreendida pelos colegas, que classificaram a cena como “lamentável” e “desnecessária”. Atitudes como as dessas mulheres tiveram o mesmo efeito também no Reino Unido: em 2016, o regimento passou a permitir a amamentação na Câmara dos Comuns, a câmara baixa do Parlamento Britânico. No entanto, um parlamentar britânico declarou que as deputadas que decidissem amamentar no plenário se exporiam ao “ridículo”. Por que a cena é

vista como emblemática e por que há um risco de se expor ao ridículo?

O que está em jogo?

O jogo de contrapoder que envolve a amamentação pública: a cena protagonizada por Talíria Petrone

Trataremos do caso de Talíria Petrone para propor a análise. A deputada, como legisladora, tem as questões que envolvem o maternar como suas principais pautas e demandas. É de sua autoria o Projeto de Lei 1.007/2022 (Brasil, 2022), que “determina ações para assegurar a igualdade de gênero prevista no inciso II do art. 5º [da Constituição Federal], garantindo condições de presença de bebês e crianças em prédios públicos”. A deputada defende, nesse projeto, que todos os prédios públicos devem possuir fraldários e espaço para amamentação disponíveis para servidoras e visitantes. O projeto apresenta os seguintes objetivos:

“

- I – incentivar e possibilitar o aleitamento materno no ambiente de trabalho;
- II – promover a integração da mãe com o bebê, estimulando o seu desenvolvimento cognitivo e afetivo;
- III – oferecer oportunidade e estímulo para o pleno e natural desenvolvimento socioafetivo e psicomotor do bebê; e
- IV – acompanhar e orientar a mãe nutriz (Brasil, 2022).

O projeto procura assegurar maior contato entre mães e bebês ou crianças pequenas, com foco no incentivo à amamentação. Portanto, foca no bem-estar dos(as) filhos(as) lactentes, propondo, ainda, a estruturação de espaços para o cuidado e o desenvolvimento das crianças. Nesse sentido, também preconiza:

“

- § 1º [...] os prédios públicos deverão ter berçário e espaço criança com capacidade de atendimento para atender a todas as crianças listadas como dependentes de seus servidores e funcionários, inclusive terceirizados.
- § 2º Os espaços devem oferecer ambiente seguro de socialização complementar ao da família, obedecerão a critérios de capacidade físico-estrutural, segurança, cuidados de higiene e alimentação em clima afetivo e estimulante ao crescimento do bebê em todos os aspectos.

§ 3º No Berçário, haverá ambiente restrito à mãe nutriz para amamentar o bebê durante o horário de trabalho (Brasil, 2022).

Portanto, são dois os objetivos: 1) propiciar maior contato entre mães e bebês ou crianças pequenas no ambiente de trabalho, incentivando, dessa forma, a amamentação, e 2) possibilitar a maior presença de mulheres nesses espaços públicos, que são espaços de disputas e deliberação. De acordo com a deputada, poder-se-ia, assim, assegurar a igualdade de gênero prevista no inciso II do art. 5º da Constituição Federal, uma vez que os cuidados com as crianças pequenas são, majoritariamente, praticados por mulheres, em especial as mães. Nesse sentido, segue a sustentação de Talíria Petrone em defesa de seu projeto de lei:

“

A igualdade de gênero prevista no inciso II do art. 5º da Constituição Federal não é um conceito em abstrato, ela necessita de concretude, que pode ser assegurada por diversos meios e, no caso presente, por permitir a presença de crianças de forma adequada nos prédios públicos, assegurando que o desenvolvimento de uma família com filhos não se torne impedimento ou prejuízo para o exercício profissional (Brasil, 2022).

O que parece estar em jogo é o que Foucault (2017) chama de *biopoder*, uma prática de poder que tem como um de seus efeitos “centrar-se no corpo máquina: no seu adestramento, na ampliação de suas aptidões, na extorsão de suas forças, no crescimento paralelo de sua utilidade e docilidade, na integração em sistemas de controle eficazes e econômicos” (Foucault, 2017. p. 150). Um poder que se apropriou politicamente do corpo, extraiu dele o máximo de força e tempo, e que, portanto, foi indispensável para o desenvolvimento do capitalismo. Quando se procura garantir maior contato entre os(as) bebês e as mães que estão trabalhando, incentivando, dessa forma, a amamentação, isso parece ocupar o corpo e o tempo de quem deveria estar trabalhando.

Ainda, quando Talíria Petrone afirma que é preciso “permitir a presença de crianças de forma adequada nos prédios públicos, assegurando que o desenvolvimento de uma família com filhos não se torne impedimento ou prejuízo para o exercício profissional” (Brasil, 2022), seu projeto parece reforçar o biopoder. No entanto, quando ela também

sustenta seu projeto de lei na necessidade de assegurar a igualdade de gênero prevista no inciso II do art. 5º da Constituição Federal, ela quer garantir que a criação dos(as) filhos(as) (mais especificamente, a amamentação) não se torne impedimento ou prejuízo para o exercício profissional da mulher-mãe, ou seja, que a maternidade não seja incompatível com a vida pública (Petrone, 2022). Em especial, que não se torne impedimento ou prejuízo para as mulheres que ocupam cargos públicos, que ocupam-se da política. A deputada entende que “o melhor lugar para uma bebê se desenvolver é ao lado da sua mãe. Se é fato que o Congresso é um lugar em que mulheres e crianças não são bem-vindas, isso [...] precisa mudar” (Petrone, 2022, p. 51). Para Talíria Petrone (2022), este é o exercício de outra maternidade, que não doméstica: uma maternidade política.

A condição da mulher como aquela que ocupa o espaço doméstico, que se ocupa das questões da casa e também com a vida das crianças é outro efeito do biopoder. Essa condição da mulher é analisada por Foucault quando ele descreve o dispositivo da sexualidade, um dispositivo operado pelo biopoder, que entra em cena no ato de amamentação pública protagonizado por Talíria Petrone. Para o filósofo, o dispositivo da sexualidade procurou “reduzir todo o sexo à sua função reprodutiva, à sua forma heterossexual e adulta e à sua legitimidade matrimonial” (Foucault, 2017, p. 112-113). Essa redução tem por objetivo controlar as populações e obter como efeito a sujeição dos corpos para fins econômicos, por meio de disciplinas diversas, como a pedagogia, a demografia, a psicologia e a psiquiatria. Assim, Foucault (2017) entende que, a partir do século XVIII, quatro conjuntos estratégicos desenvolvem dispositivos¹ de controle sobre o sexo: 1) a patologização do sexo da criança — ao definir as crianças como seres sexuais “liminares”, que estão “ao mesmo tempo aquém e já no sexo”, incumbindo os pais, as famílias, os educadores, os psicólogos e os médicos da educação desse “germe sexual perigoso e arriscado” (Foucault, 2017, p. 114); 2) a socialização das condutas de procriação, com o consequente controle da natalidade; 3) a psiquiatrização do prazer perverso, que considera o instinto sexual como instinto biológico passível de toda forma de anomalia; 4) a histerização do corpo da mulher, uma estratégia por meio da qual “o

¹ São citados por Foucault (2017) o dispositivo da aliança, o dispositivo familiar e o dispositivo da sexualidade.

corpo da mulher foi analisado — qualificado e desqualificado como corpo integralmente saturado de sexualidade” (Foucault, 2017, p. 113).

Sobre esse último conjunto estratégico, Foucault (2017) ressalta que o corpo da mulher foi integrado ao campo das práticas médicas, sendo portador de uma patologia que lhe é intrínseca. A fecundidade feminina foi regulada e assegurada e a mulher tornou-se elemento substancial e funcional do corpo familiar, passando a se ocupar com o cuidado e a educação das crianças: “A Mãe com sua imagem em negativo que é a ‘mulher nervosa’, constitui a forma mais visível da histerização” (Foucault, 2017, p. 113).

Foucault (2015) explica que o biopoder emerge quando os aparelhos de poder se apropriam politicamente do corpo biológico, fazendo mais do que apenas observar o crescimento demográfico; efetivamente, começam a intervir — “fazem viver”. Nesse sentido, a sexualidade é compreendida como um dispositivo² utilizado pelo biopoder para intervir e controlar os corpos e a vida, buscando efeitos demográficos, mas tentando também inseri-los no aparato produtivo. Quando consideramos a apropriação política do corpo pelo biopoder, que procura extrair o máximo de forças e tempo utilizáveis para o trabalho, a questão que orienta a resistência é saber se é possível recuperar o próprio corpo para outra coisa que não seja o trabalho (Grosrichard, 2015).

Portanto, perguntamo-nos: o que está em jogo no ato de amamentação em público da deputada Talíria Petrone é uma resistência ao biopoder, na medida em que ela se

2 “A ideia de sexo desempenhou três funções no dispositivo de sexualidade: permitiu agrupar em uma unidade elementos anatómicos, funções biológicas, condutas, sensações, prazeres; essa unidade fictícia funcionou como princípio causal, sentido presente por todas as partes, segredo que há que descobrir. Em segundo lugar, a ideia de sexo serviu para marcar a superfície de contato entre o saber da sexualidade e as ciências biológicas; desse modo, o saber da sexualidade recebeu, por vizinhança, a garantia de um saber biológico e fisiológico como princípio para estabelecer a sexualidade normal. Em terceiro lugar, a ideia de sexo permitiu inverter a representação das relações do poder com a sexualidade. Com efeito, pensou-se essa relação em termos de repressão, de lei, de proibição; deste modo, sua dinâmica produtiva ficou mascarada. Acrescenta, finalmente, uma quarta função desempenhada pela ideia do sexo; o sexo foi o ponto imaginário e fixo pelo qual há que se passar para alcançar a própria inteligibilidade” (Castro, 2009).

ocupa com uma estratégia de luta? Sua atitude procura reapropriar-se do corpo para outra coisa que não o trabalho, ou seja, não se ocupar com o trabalho extraindo dele o máximo de forças e tempo? Ela busca garantir o exercício da maternidade política, ocupando os espaços públicos de poder como mulher-mãe, uma ocupação que exige, vez ou outra, uma postura de “mulher nervosa”?

Parece também que, por meio desse ato de amamentar na tribuna, Talíria Petrone exerce um modo específico de resistência, qual seja: o contrapoder, definido por Foucault como uma posição diante do poder, que tem como tarefa “analisar, tornar visível, e, portanto, intensificar as lutas que se desenrolam em torno do poder” (Foucault, 2010, p. 43). A reação à amamentação da deputada — e também das outras parlamentares — torna visível que “há uma cultura que não reconhece a amamentação como um direito da mãe a da cria” (Petrone, 2022, p. 63) e, por isso, tenta constranger as mulheres quando amamentam em público. Trata-se da tentativa de controle do corpo da mulher, por meio de comentários como “lamentável”, “ridículo” e “desnecessário”. Torna visível, também, a apropriação política do corpo, que extrai dele o máximo de força e tempo para a produção. Isso explica o fato de a ministra australiana Kelly O'Dwyer, depois de ter sido vista amamentando, ser orientada a ordenhar leite materno para não perder seus compromissos parlamentares. No entanto, isso não impede essas mulheres-mães de resistirem.

Mamadeira para o desmame: uma estratégia de controle do biopoder

Uma das intervenções do biopoder para controle dos corpos diz respeito ao aleitamento materno e é apresentada por Grosrichard (2015). A partir da época clássica, o aleitamento materno ganhou atenção, com a recomendação de que a mulher não praticasse sexo durante a amamentação, sob a alegação de que isso estragaria o leite. De acordo com o autor, essa era uma estratégia de contracepção, uma vez que os casais não praticariam sexo enquanto as mulheres estivessem amamentando. Tal estratégia servia, portanto, para efeitos de controle de natalidade.

Por conta da suposta incompatibilidade entre amamentação e sexo, mulheres pobres eram contratadas como amas de leite. Contudo, “não havia nenhum meio de verificar como a criança estava sendo criada, nem mesmo se ela estava viva ou morta. De tal

forma que as amas de leite, e sobretudo os intermediários entre as amas e os pais, continuavam a receber pensão de um bebê que já tinha morrido” (Foucault, 2015, p. 405). Para garantir a vida, para “fazer viver” essas crianças, houve um incentivo ao aleitamento materno, que deixou de ser incompatível com o sexo.

De acordo com Badinter (1985), naquele momento, a amamentação passa, então, a ser considerada uma prática de boa saúde da mãe e do bebê, do ponto de vista fisiológico e psicológico. Ademais, em resposta às queixas das mães lactantes, que diziam que amamentar as cansava e lhes estragava as mamas, dando-lhes mau aspecto, elogiava-se sua beleza. E “quando as mulheres não eram sensíveis nem ao argumento da saúde nem aos da beleza e da felicidade, acrescentava-se o da glória” (Badinter, 1958, p. 194), destacando a dignidade e o respeito adquirido pela mãe que se ocupa dos filhos. A esses argumentos eram acrescentados os econômicos, com reforço das desvantagens de entregar o(a) filho(a) às amas de leite. Argumentava-se que, quando as crianças voltavam vivas à casa dos pais, estavam com saúde frágil, pouco desenvolvidas, com sintomas de febres ou convulsões, o que geraria despesas sem lucros, como os gastos com os inúmeros tratamentos de saúde. “Em contrapartida, que vantagens para os pais que cumprirem seu dever!” (Badinter, 1958, p. 194). E, por fim, “se todas essas vantagens prometidas não fossem suficientes para convencer as mulheres, restava a arma das ameaças fisiológicas e morais” (Badinter, 1958, p. 198), como o comprometimento da saúde das mães que se negassem a amamentar. Nesses casos, a natureza se vingaria punindo na carne, comprometendo a saúde das mulheres-mães que secassem artificialmente seu leite. Os médicos afirmavam que essas mulheres corriam até o risco de morrer; se o leite ficasse retido, provocaria todo tipo de doenças. O abandono do aleitamento era considerado, sobretudo, um pecado contra Deus. “Todos esses argumentos tiveram por resultado colocar a mulher diante de suas responsabilidades que [...] são imensas” (Badinter, 1958, p. 198). A mulher se torna, assim, inteiramente responsável pela sobrevivência e saúde dos(as) seus(as) filhos(as).

Encorajava-se as mães a amamentarem seus filhos e, dessa forma, “imediatamente acabou a incompatibilidade entre relação sexual e o aleitamento” (Foucault, 2015, p. 405). Assim, como o aleitamento materno deixou de ser incompatível com o sexo,

outros métodos de contracepção foram introduzidos pelos aparelhos de poder para o controle das populações: “praticava-se a concepção não para que as crianças não nascessem, mas para que as crianças pudessem viver, uma vez nascida” (Foucault, 2015, p. 405). Era preciso interromper “uma espécie de circuito que fazia com que as crianças nascessem uma após a outra” (Foucault, 2015, p. 405), e o efeito disso era um alto índice de mortalidade infantil. Tratava-se, portanto, de uma política de natalidade, uma biopolítica.

É importante destacar, ainda, que o bico artificial surge como uma técnica de desmame naquele mesmo contexto, nos primeiros anos do desenvolvimento do capitalismo. Isso porque se entendia que o aleitamento materno não apresentava apenas benefícios fisiológicos como também psicológicos. Assim, havia a preocupação em criar técnicas de desmame que substituísse práticas menos gentis como embeber o bico da mama em mostarda. Assim explica Grosrichard (2015, p. 406): esse bico trata-se de “uma rodela provida de pontas que a mãe ou a ama deveriam colocar no bico do seio. A criança mamando, sente prazer misturado com dor e, se você aumentar o calibre das pontas, ele se cansa e se desliga do seio que o aleita”.

A mamadeira moderna foi inventada, então, como estratégia de desmame, por isso arriscamos dizer que, não por acaso, as embalagens das mamadeiras atuais ou de outras tecnologias semelhantes que possuem bicos artificiais veem acompanhadas da seguinte advertência do Ministério da Saúde: “O uso de mamadeira ou chupeta prejudica o aleitamento materno”.³

3 A Lei nº 11.265 de 2006 regulamenta a comercialização de alimentos para lactentes e crianças de primeira infância e também a de produtos de puericultura correlatos. Ela estabelece que os rótulos desses produtos deverão exibir a mensagem: “O Ministério da Saúde adverte: A criança que mama no peito não necessita de mamadeira, bico ou chupeta. O uso de mamadeira, bico ou chupeta prejudica o aleitamento materno” (Brasil, 2006).

Perguntamo-nos: há uma continuidade no efeito do uso da mamadeira, isto é, ela ainda é utilizada pelo biopoder como estratégia de desmame?⁴ Parece haver, no entanto, outro objetivo no que se refere ao controle dos corpos. O desmame por bicos artificiais não se trata mais de substituir o desmame menos gentil. O desmame, agora, procura controlar o corpo da mulher, liberar o corpo da mãe para o trabalho produtivo e, assim, “assegurar a inserção controlada dos corpos no aparato produtivo e [...] ajustar os fenômenos da população aos processos econômicos” (Castro, 2009, p. 58). Por isso — e mais uma vez — a deputada e ministra do governo australiano, Kelly O'Dwyer, após ser vista amamentando enquanto trabalhava, foi instruída a ordenhar leite materno para, assim, não perder compromissos parlamentares.

Nesse sentido, reafirmamos que amamentar enquanto trabalha é uma resistência da mulher-mãe ao biopoder, porque o corpo que amamenta e está à disposição do cuidado e também da construção de vínculos com um(a) filho(a) pequeno(a), parece, do ponto de vista da lógica capitalista, produzir menos. Em outras palavras, é uma resistência que recupera o próprio corpo para outra coisa que não seja o trabalho.

A amamentação pública também é uma resistência ao biopoder porque, como dito, possibilita que mulheres-mães ocupem espaços públicos, ocupem posições de disputas e deliberação. Portanto, como mencionado, ainda que o projeto da deputada Talíria Petrone — que propõe estruturar prédios públicos para possibilitar que o cuidado com os filhos não seja impedimento ao exercício parlamentar — pareça reforçar o biopoder, seu efeito será a maior presença de mulheres-mães no parlamento.

Assim, exigir que a ministra do governo australiano, Kelly O'Dwyer, escolha entre amamentar ou cumprir compromissos parlamentares é controlar o corpo da mulher que amamenta, restringindo-o, ainda, ao espaço doméstico. O ato de amamentar na tribuna constitui uma cena que difere do mundo do trabalho comum, pois o parlamento diz da produção/operação de discursos democráticos participativos, de disputas e deliberações.

4 A Sociedade Brasileira de Pediatria (2017) alerta para o risco de desmame precoce por uso de bicos artificiais como a chupeta ou a mamadeira: “Evidências consistentes apontam que o uso da chupeta [ou bicos artificiais] por crianças de 1 a 24 meses pode ser um dos vilões contra a prática da amamentação e é o fator mais associado ao desmame precoce”.

Destacamos, ainda, um segundo projeto de lei, o PL 2.757/2021 (Brasil, 2021), também de autoria da deputada Talíria Petrone, que propõe alteração da Lei nº 8.213 de 1991. De acordo com a jornalista Fernanda Mena (2021), em matéria publicada no jornal *Folha de São Paulo*, nesse projeto, a deputada brasileira, inspirada na proposta argentina Programa Integral por Reconhecimento de Tempo de Serviço por Tarefas Assistenciais, defende incluir o trabalho destinado ao cuidado materno como tempo para aposentadoria. O PL propõe que “farão jus ao recebimento de um salário-mínimo como aposentadoria por cuidados maternos, as mulheres maiores de 60 anos que tenham filhos e não possuam os anos de contribuição necessários para as demais formas de aposentadoria” (Brasil, 2021).

Para sustentar a sua defesa de alterar a Lei nº 8.213 de 1991, a deputada utiliza a Constituição Federal, conforme trecho abaixo:



No Brasil o sistema de seguridade social aprovado pela constituição de 1988 — Art. 194 da CF — universaliza o direito à saúde, aposentadoria e assistência à toda a população [...] [Mas] alguns sujeitos ficam ainda [...] expostos à insegurança, como é o caso das mulheres, notadamente as mulheres negras. Estas são hoje as que sofrem os piores níveis de desemprego, precariedade e informalidade do trabalho, e que este é um dos principais elementos explicativos da feminização da pobreza, que impede as mulheres de acumular capital social para enfrentar contingências nas idades avançadas, situação que se agrava sobremaneira no contexto da pandemia (Brasil, 2021).

Mais uma vez, as ações de Talíria Petrone tornam visíveis e intensificam as lutas que se desenrolam em torno do poder e são focos de resistência ao biopoder. Assim, neste exercício de contrapoder, se evidencia o cuidado materno como trabalho e, ainda, que este é um trabalho que “faz a roda girar” (Petrone, 2022, p. 69).

Por meio dos projetos de lei de sua autoria (PL 1.007/2022 e PL 2.757/2021), a deputada questiona diretamente o controle dos corpos para a produção capitalista: no primeiro, propõe que a mãe possa amamentar ou estar ligada ao corpo do(a) filho(a) pequeno(a) enquanto trabalha e, no segundo, propõe equiparar o tempo do cuidado com os filhos — isso seria também emblemático — ao trabalho remunerado para contagem de tempo para aposentadoria.

As propostas defendem, portanto, que é preciso destruir o dispositivo da sexualidade. Trata-se de possibilitar que a mulher-mãe — que é quem, majoritariamente, desempenha a função de cuidado com os(as) filhos(as) — 1) ocupe espaços públicos, ocupe posições de disputas e deliberação, tal como cargos políticos, e 2) recupere o corpo para outra coisa que não seja o trabalho, como a maternidade. É possível localizar um terceiro foco de resistência, que abre possibilidades para outro estilo de maternidade, uma maternidade não doméstica que, ao se fazer pública, se faz política.

A amamentação pública como estratégia de resistência e ato de verdade

Entendemos que o que está em jogo na amamentação pública de Talíria Petrone é como ela faz desse ato uma estratégia do seu jogo político, uma resistência ou um contrapoder. Em outras palavras, esse ato torna visível e, portanto, intensifica as lutas que se desenrolam em torno do poder.

Destacamos, ainda, que seu exercício político se dá por meio de “um militanismo [político] como testemunha pela vida, sob a forma de um estilo de existência” (Vieira, 2015, p. 94). A essa forma específica de militância, que tem como ponto de apoio um modo de vida contrário às convenções — a amamentação pública ou, antes, uma maternidade política —, Foucault (2018) chama de parresía: a fala franca. A fala franca da parresía implica não só dizer a verdade, mas é uma certa maneira de dizer a verdade. Por meio da parresía, “quem diz a verdade lança a verdade na cara” do interlocutor, uma verdade “dita de maneira tão cortante e tão definitiva, que o outro em frente não pode fazer mais do que calar-se, ou sufocar de furor, ou ainda passar a um registro totalmente diferente” (Foucault, 2018, p. 54). Ora, para noticiarem esse jogo conduzido pela deputada, os jornais e portais digitais citados — Portal UOL (2021), BBC News Brasil (2017) e Folha de São Paulo (2021), que são veículos de grande circulação — não colocam em pauta a posição da parlamentar acerca da desestatização da empresa Eletrobrás. Talíria Petrone fez seus interlocutores — todos nós — passarem a um registro totalmente diferente diante da sua mama nua amamentando Moana Mayalú na tribuna. Na parresía, quem diz a verdade se impõe ao risco, que nesse caso é o do constrangimento, “de se expor ao ridículo”.

A parresía é um exercício filosófico e a deputada, nesse ato de amamentar, enuncia sua verdade. Essa é uma parresía particular, que é a estilística da existência praticada pelos cínicos. “O que está em questão na ética cínica é uma relação com a verdade, na qual é escancarada a verdadeira vida, uma vida não dissimulada. Então, é revelado um modo ousado de viver, disposto às transgressões, subversões e à afirmação de uma vida outra”⁵. Os cínicos não apenas dizem a verdade, mas vivem a verdade, e a enunciação da deputada afirma uma maternidade outra: uma maternidade política. A fala franca cínica se configura como um ato de verdade, uma verdade diretamente ligada ao modo de vida. “Essa atitude funciona como um tipo de contestação da existência e das opiniões, para fazer aparecer a verdade, muitas vezes pelo escândalo público” (Vieira, 2015, p. 72), nesse caso, pelo “lamentável”, pelo “ridículo” e pelo “desnecessário”. A deputada torna visível, assim, a tentativa de controle do corpo da mulher, intensificando as lutas que se desenrolam em torno do poder. A enunciação de Talíria Petrone é menos seu pronunciamento e mais sua estética.

Referências

BADINTER, Elisabeth. *Mito do amor materno*. 6. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1985.

BRASIL. Lei nº 11.265, de 3 de janeiro de 2006. Regulamenta a comercialização de alimentos para lactentes e crianças de primeira infância e também a de produtos de puericultura correlatos. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2004-2006/2006/lei/l11265.htm. Acesso em: 9 jul. 2022.

BRASIL. Projeto de Lei nº 2.757, de 10 de agosto de 2021. Altera a Lei nº 8213/1991, de 24 de julho de 1991 para dispor sobre a aposentadoria por cuidados maternos. Disponível em: https://www.camara.leg.br/proposicoesWeb/prop_mostrarintegra?jsessionid=node0165j7ngaipbr0vltkft2hhafb112352.node0?codteor=2054102&filename=PL+2757/2021. Acesso em: 10 jul. 2022.

⁵ Ver, neste livro, o capítulo “As crianças deficientes e suas resistências”, de Fabíola Fernanda do Patrocínio Alves.

BRASIL. Projeto de Lei nº 1.007, de 25 de abril de 2022. Determina ações para assegurar a igualdade de gênero prevista no inciso II do art. 5º, garantindo condições de presença de bebês e crianças em prédios públicos. Disponível em: <https://www.camara.leg.br/propostas-legislativas/2320343>. Acesso em: 9 jul. 2022.

CASTRO, Edgardo. *Vocabulário de Foucault: um percurso pelos seus temas, conceitos e autores*. Belo Horizonte: Autêntica, 2009.

FOUCAULT, Michel. *Ética, sexualidade, política*. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária. 2010. (Ditos e escritos, V).

FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. 3. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2015.

FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade: a vontade de saber*. Rio de Janeiro: Paz e Terra. 2017. v. 1.

FOUCAULT, Michel. *O governo de si e dos outros*. São Paulo: Martins Fontes, 2018.

GERALDO, Nathália. Como Talíria: políticas e mães, elas também amamentaram no plenário. In: Universa UOL. 23 jun. 2021. Disponível em: <https://www.uol.com.br/universa/noticias/redacao/2021/06/23/como-taliria-politicas-provam-que-amamentar-e-natural-em-qualquer-lugar.htm>. Acesso em: 9 jul. 2022.

GROSRICHARD, Alain. Sobre a história da sexualidade. In: FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. 3. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2015. p. 363-406.

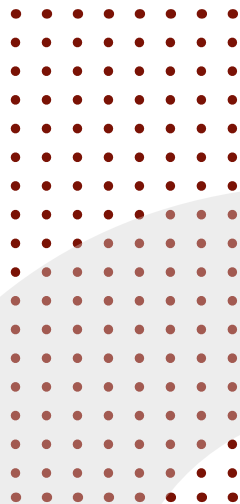
MENA, Fernanda. Deputada quer contabilizar cuidado materno para aposentadoria no Brasil. In: Folha de São Paulo.: Folha de São Paulo. 28 ago. 2021. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/mercado/2021/08/deputada-quer-contabilizar-cuidado-materno-para-aposentadoria-no-brasil.shtml>. Acesso em: 9 jul. 2022.

PETRONE, Talíria. *Diário afetivo de uma maternidade política e outros textos*. Rio de Janeiro: Rubra. 2022

SENADORA australiana amamenta durante sessão no Parlamento e gera debate sobre direito das mulheres. In: BBC News Brasil, 10 maio 2017. Disponível em: <https://www.bbc.com/portuguese/brasil-39868949> Acesso em: 9 jul. 2022.

USO da chupeta pode atrapalhar a amamentação, alerta a Sociedade Brasileira de Pediatria. In: Sociedade Brasileira de Pediatria 6 out. 2017. Disponível em: <https://www.sbp.com.br/imprensa/detalhe/nid/uso-da-chupeta-pode-atrapalhar-a-amamentacao-alerta-a-sociedade-brasileira-de-pediatria/>. Acesso em: 9 de jul. 2022.

VIEIRA, Priscilla Piazzentini. *A coragem da verdade e a ética do intelectual em Michel Foucault*. São Paulo: Intermeios; Fapesp, 2015.



Devolvo-lhe a parte maldita!

resistência e insistência na
experiência psicanalítica

Lucas Emmanoel C. de Oliveira
Marcelo Ricardo Pereira

Como citar este capítulo

OLIVEIRA, Lucas Emmanoel C. de; PEREIRA, Marcelo Ricardo. Devolvo-lhe a parte maldita! Resistência e insistência na experiência psicanalítica. In: André Favacho (org.). *Como resistimos hoje?* Belo Horizonte: Editora Selo FaE, 2024. p. 166-187.

9

De onde partimos

Iniciemos lançando o pressuposto de que: se há resistência é porque há um querer dizer que insiste e revela algo constitutivo do eu que foi excluído como condição para a produção do próprio eu. E dentro de uma particularidade histórica moderna, é justamente como ruptura à racionalidade vigente e crítica ao eu cartesiano possuidor de si que foi possível a fundação da psicanálise, a qual anunciará ao mundo, em um golpe narcísico: “o homem não é senhor de sua própria casa” (Freud, 1996h, p. 153). Isso faz referência ao sujeito do inconsciente como manifestação sintomática da desposseção do eu diante do excesso pulsional que lhe atravessa.

Enquanto o eu e a moralidade sexual se produzem na malograda tentativa de resistir ao inconsciente e ao que transgride a ordem social, a psicanálise se põe na contramão do silenciamento operado pela resistência ao testemunhar que os elementos excluídos pela consciência são fundamentais para a escuta e a análise dos sujeitos.

Nesse sentido, a psicanálise interroga em consonância às questões propostas na introdução deste livro: a que resistimos? O que os sintomas, mantidos pela resistência, dizem do eu e da sociedade? Mas, para além da resistência apreendida inicialmente como defesa do eu, Freud pode reconhecer uma insistência mais fundamental e maldita: a resistência à cura — que permitiu uma transgressão clínica e epistemológica por meio da sua metapsicologia. O que essa transgressão revela sobre a ética da psicanálise e como isso se manifesta na pólis contemporânea? É em torno dessas questões que este capítulo será desenvolvido.

A pesquisa bibliográfica nos ajudará a elaborarmos notas sobre o modo como a resistência se apresenta moebianamente¹ na teoria, na clínica e na política concernentes à psicanálise. Partiremos da indicação da resistência como obstáculo ao retorno do recaiado, passaremos pela constatação da resistência manifesta na transferência e, em seguida, adentraremos na resistência presente no isso — conceito freudiano que bem poderia ser traduzido pelo que J. Mombaça escreve como “abertura dos portões do impossível”, assim recuperado por Favacho e Motta neste livro. O isso, o impossível, contraria o trabalho de cura, revelando a potência de uma insistência de um querer dizer, para, então, refletirmos sobre o gesto ético e político da psicanálise na sociedade contemporânea.

Resistência à emergência do inconsciente

O reconhecimento da resistência nos processos psíquicos se situa como um dos fatores para a fundação da psicanálise, que se deu na passagem da cena histérica, sob o peso do olhar da autoridade médica, à escuta do sujeito do inconsciente por meio da associação livre.

Com o palco histérico de Jean-Martin Charcot em fins do século XIX, a própria histeria, anteriormente relegada à determinação uterina, passou a ser reconhecida como uma patologia a compor a nosologia médica e deixou de ser acusada de

¹ Diferente da geometria euclidiana na qual interno e externo são excludentes e separados, a faixa de moebius, na sua torção, apresenta uma continuidade estrutural, em que, ao deslizar o dedo em um lado se é conduzido necessariamente ao outro lado. É com esta visualização de dimensões não excludentes entre si que concebemos a teoria-clínica-política na psicanálise.

dissimulação. E ainda que houvesse a pretensão de se localizar uma região cerebral para a causalidade histérica, para conferir a esta o estatuto de doença, Charcot defendeu a hipnose como um procedimento de sugestão para o desfazimento dos sintomas históricos. Freud acrescentou aos ensinamentos de Charcot, que tanto lhe impressionaram, o procedimento catártico de Breuer que propunha a cura por meio da fala.

Para além da cena das históricas e representacional em vigília, havia o inconsciente como a outra cena (Breuer; Freud, 1996), que exigiu a especificidade da sugestão hipnótica como uma tentativa de persuadir o sujeito a ab-reagir materiais provenientes do inconsciente. Contudo, além do fato de que nem todos os sujeitos eram hipnotizáveis, Freud não se manteve adepto a tal procedimento e, mais fundamentalmente, se deixou ensinar pela reivindicação da Sra. Emmy Von (Breuer; Freud, 1996) para ser escutada, sem interrupções. Assim, a aposta era que à medida que as representações patogênicas inconscientes emergissem e se tornassem conscientes, os sintomas estariam desfeitos.

Todavia, a despeito dessa continuidade entre tornar o inconsciente consciente e a dissolução dos sintomas, Freud se deparou com o fato de que não bastaria a conscientização, e mais, havia um elemento clínico que mantinha o sintoma: a resistência, que passou a ter a importância devida com o reconhecimento de que “o ‘não saber’ do paciente histérico seria, de fato, um ‘não querer saber’” (Breuer; Freud, 1996, p. 284), como efeito de uma “força de repulsão” por parte do eu, cuja a finalidade era se defender de uma “representação incompatível” ao consciente. Tanto é que, posteriormente, sobre o tema do inconsciente, Freud (1996b) vai indicar que quando o psicanalista revela as representações recalçadas ao sujeito, ainda que este tenha contato com os rastros da memória inconsciente, o estado psíquico não se alterava substancialmente, ao contrário, os sintomas retornavam ou se deslocavam.

Freud também destacou que a força da resistência do eu em não querer saber tinha a mesma intensidade da força que atuava no recalçamento das representações patogênicas que originaram o sintoma, de modo que a resistência seria uma reativação do recalque a obstacularizar a associação livre para a emergência do inconsciente. E que essa organização patogênica mantida pela resistência, longe de ser um corpo estranho ao eu, se colocava como um “infiltrado”, e a resistência como aquilo que

se “infiltra” (Breuer; Freud, 1996, p. 303). Desde então, Freud já reconhecia que a psicanálise não objetivava extinguir as resistências — tarefa impossível, visto se tratar do que era constitutivo do sintoma —, mas superá-las por meio da dissolução das resistências.

No “Projeto para uma psicologia científica”, Freud (1996a) já havia indicado que a resistência era um elemento fundador do aparelho psíquico, o qual resulta da memória psíquica em que se constituiu uma barreira de contato frente à excitação que parte do interior do corpo — que será posteriormente chamado de pulsão — e invade o sistema psíquico que se apresenta exposto e sem proteção. Com a não possibilidade de assunção do representante psíquico da pulsão pela consciência, o recalque se põe como uma defesa contra este representante que é tornado inconsciente, o qual, por sua vez, retorna como derivados psíquicos do recalcado sob a forma de sintoma. A resistência teria justamente a função de manter o recalque, conservar os conteúdos insuportáveis à distância. Se o recalque, esse movimento de manter o insuportável à distância, “é a pedra angular sobre a qual repousa toda a estrutura da psicanálise” (Freud, 1996a, p. 26), a resistência, como reafirmação do recalque, uma força frente ao retorno do recalcado e condição para a formação do sintoma, a escuta e o seu manejo seriam condições para o tratamento psicanalítico.

Tanto é que Lacan (1998, p. 601) vai proferir que “não há outra resistência à análise senão a do próprio analista”, que, certamente, não contradiz o que Freud já havia indicado, mas o reafirma, ao recolocar que o sujeito não renuncia facilmente a sua resistência estrutural que é dada desde o início da sua fundação psíquica. Assim, Lacan provoca o analista e o seu desejo para que ocorra análise, na medida em que este é convocado a ocupar um lugar de vazio a causar o desejo de saber onde havia o não querer saber nada disso no sintoma, e que o analista se afaste do lugar do sujeito afetado pela resistência do analisando insubmisso à pretensão de cura.

Freud, após indicar que a resistência se apresentava como defesa frente às representações pulsionais incompatíveis à consciência, obstaculizando a associação livre, reconheceu que a resistência era uma via de acesso ao desejo e, portanto,

revelava caminhos para o tratamento psicanalítico por meio da sua interpretação na relação transferencial.

“No começo da psicanálise, está a transferência”, diz Lacan (2003a, p. 248), como condição mesmo do tratamento psicanalítico que se movimentará por meio do manejo da transferência. Etimologicamente aprendida como uma ideia de deslocamento, de transporte, a transferência está referida ao investimento libidinal inconsciente do analisando ao analista, o qual ocupa um lugar de “sujeito suposto saber” para o analisando (Lacan, 2003b, p. 23), como manifestação da relação recalçada com os objetos primordiais amados. É nesse sentido que Freud, em carta enviada a Jung em 1906, proferiu que na psicanálise “a cura é essencialmente efetuada pelo amor” e que a transferência manifestava de modo contundente que “as neuroses são determinadas pela história de amor do indivíduo” (Mcguire, 1976, p. 53).

Contudo, se por um lado a transferência é via para a cura, por outro, urge como uma poderosa resistência ao tratamento. A resistência comparece na transferência como um testemunho da “paixão pela ignorância” do sujeito de não querer saber sobre o seu desejo, por meio do modo que o analisando põe o analista na sua série de protótipos de objetos amados que compõem os seus “clichês estereotípicos” (Freud, 1996d, p. 112).

Até então, Freud estava empenhado no trabalho de superação das resistências do eu e em oferecer meios para que este pudesse recordar um passado traumático, uma verdade que se esqueceu, de modo a promover a ab-reação e, assim, preencher as lacunas da memória resultantes do rompimento do escudo protetor pelo excesso do trauma. Contudo, desde o clássico caso clínico de Dora, no qual a paciente abandona o tratamento três meses depois de o ter iniciado, repetindo com Freud a mesma experiência que tinha vivido com o Sr. K (amigo de seu pai, o qual supostamente a assediou), o inventor da psicanálise vai reconhecer algo novo: a repetição.

Melhor desenvolvido mais adiante no escrito “Recordar, repetir e elaborar” (Freud, 1996g), a resistência, aqui, terá uma nova apreensão: o analisando não recorda o que foi recalçado, mas o revela por meio da atuação, sem saber que o está repetindo. E quanto maior a resistência, maior a insubmissão à associação livre, como defesa à recordação, e maior a atuação. Como reafirmação dessa resistência, Freud indica que o eu chega a explorar a situação do estado sintomático para seus próprios fins

e a “abusar da licença de estar doente” (Freud, 1996f, p. 168), caracterizando o que ele denominou de “ganho proveniente da doença” (Freud, 1996d, p. 148). Em outras palavras: visto que o sintoma se põe como uma produção subjetiva ante a angústia, esse ganho é efeito da paradoxal satisfação na conciliação entre o sintoma e o recalque, o que intensifica mais ainda as resistências. Freud reporta a uma experiência na qual o analista chegou a revelar a resistência ao sujeito e nenhuma mudança aconteceu com este, não obstante, “a resistência tornou-se ainda mais forte e toda situação ficou mais obscura do que nunca” (Freud, 1996g, p. 170). Essa assombrosa obscuridade é indicada por Freud quando ele constata que o sujeito “não pode fugir a esta compulsão à repetição” (Freud, 1996g, p. 166).

No processo analítico, a transferência se põe como um fragmento da repetição, que é uma “transferência do passado esquecido” (Freud, 1996g, p. 166). Se o sujeito repete na transferência é porque há uma resistência, por isso mesmo, Freud chega a concluir que se por um lado a transferência, condição para a análise, “é utilizada como arma pela resistência”, por outro, ela se transforma no “mais poderoso instrumento terapêutico e desempenha um papel que dificilmente se pode superestimar na dinâmica de processo de cura” (Freud, 1996m, p. 264). Nesse sentido, o intento de superação e elaboração da resistência se revela como “uma tarefa árdua para o sujeito da análise e uma prova de paciência para o analista” (Freud, 1996g, p. 171). Freud já escutava aí que há um imperativo na produção sintomática do sujeito que resiste à cura.

O sintoma na psicanálise, diferente dos sinais prescritos pela nosografia médica, é uma produção psíquica ante à angustiante experiência de fragmentação da consistência do eu. Nessa experiência, o representante psíquico da pulsão é recusado pelo consciente, o qual opera o recalque desse representante. Contudo, à revelia do eu e de suas resistências, o que foi recalcado nunca é destruído, pelo contrário, se potencializa a cada insistência de se fazer reconhecido pelo eu, revelando a natureza fracassada do recalque. Assim, entre a força constante da pulsão e o processo contínuo do recalque — reafirmado pela resistência —, o recalcado retorna por meio dos mecanismos inconscientes — condensação e deslocamento — e sob a forma de sintoma. Na sua sobredeterminação, os sintomas substituem o que foi recalcado, se põem como uma conciliação entre as defesas e o recalcado e atuam salvaguardando

as forças recalçadas (Freud, 1996e), de modo que o sintoma revela um “triunfo” da combinação entre a “proibição” e a “satisfação” (Freud, 1996o, p. 114).

O sintoma histérico testemunhado pelo corpo da mulher, para além do *pathos* que aí se apresenta, se põe como um elemento “particular que desmente o Universal de que faz parte” (Žižek, 1991, p. 139). Nesse sentido, o sintoma, como proibição e satisfação, servidão e transgressão, moralismo e anarquismo, pode ser apreendido como crítica da sociedade ao atualizar o mal-estar na civilização que é indicativo do fato de que “os neuróticos afastam-se da realidade por achá-la insuportável — seja no todo ou em parte” (Freud, 1996c, p. 237) —, na medida em que é impossível sustentar a moralidade e os ideais sociais sem que isso provoque sintoma. O corpo da mulher, assim como os corpos dos grupos sistematicamente excluídos na sociedade, estandardiza uma contestação a ser escutada pela psicanálise. Como Freud vai indicar:

“

[A sociedade] estabeleceu um elevado ideal de moralidade — sendo essa restrição das pulsões — e insiste em que todos os seus membros preencham esse ideal, sem preocupar-se com a possibilidade de que a obediência possa pesar onerosamente sobre o indivíduo. Ela sequer é suficientemente opulenta ou bem organizada para poder compensar o indivíduo pela quantidade de sua renúncia pulsional. Consequentemente, resta ao indivíduo decidir como pode obter, pelo sacrifício que fez, uma compensação, suficiente para capacitá-lo a preservar seu equilíbrio mental. Em geral, ele no entanto é obrigado a viver psicologicamente além de seus recursos, ao passo que as reivindicações insatisfeitas de suas pulsões o fazem sentir as exigências da civilização como uma pressão constante sobre ele. Assim, a sociedade sustenta uma condição de *hipocrisia cultural*, fadada a ser acompanhada de um sentimento de insegurança e de uma necessidade de preservar aquilo que é uma situação inegavelmente precária com proibir a crítica e a discussão (Freud, 1996m, p. 245).

Se o sacrifício de “uma libra de carne” de si (Lacan, 2008, p. 376) é condição para a constituição do sujeito e o enlaçamento social no mal-estar da civilização, por conseguinte, o sujeito na condição de vivente não abre mão do seu gozo, dessa parte maldita e gozosa que transgride os limites do prazer e do domínio do Outro,

caso contrário, o seu corpo estaria morto. Um “prazer que corta a humanidade transversalmente [...] Que não é apenas feminino ou masculino, mas também de outra ordem, de ordem desconhecida, indeterminada, torta, desviada”, diz Favacho e Motta nesta obra (p. 66). Dessa forma, a resistência que reafirma o recalque, consequentemente, o sintoma, para além de ser uma obstaculização à experiência psicanalítica, parece dizer sim, justamente, a esse gozo: uma resistência que se põe na insistência.

Cura? O Sujeito não quer se curar!



- Será então seu destino [do analisando] fazer uma descoberta para qual não estava preparado.
 - Qual seria?
 - Que o senhor se enganou com seu paciente; que não pode contar no mínimo com a colaboração e a condescendência dele; que ele está pronto a colocar toda dificuldade possível em seu trabalho comum — numa palavra, que ele não tem absolutamente qualquer desejo de ficar curado.
- Freud

Esse fragmento do texto “A questão da análise leiga” (Freud, 1996n, p. 213) parte de uma interlocução entre Freud e alguém denominado por ele de “pessoa imparcial” — provavelmente referida ao fisiologista Durig —, o qual, por sua vez, impugnou radicalmente Freud em relação a sua afirmação de que o analisando não deseja se curar:



Isso é a coisa mais louca que o senhor já me contou. E também não acredito nela. O paciente que está sofrendo tanto, que se queixa tão comovedoramente de seus males, que está fazendo um sacrifício tão grande para o tratamento — o senhor diz que ele não tem qualquer desejo de ficar curado! (Freud, 1996n, p. 213-214).

E Freud lhe responde: “Realmente confirmo o que digo. O que falei foi a verdade — não toda a verdade, sem dúvida, mas uma parte muito digna de nota dela. O paciente deseja ser curado — mas ele também deseja não ser [...] Se isto não fosse assim, ele não seria nenhum neurótico” (1996m, p. 213-214).

Apesar da pretensão inicial de progresso analítico por meio da superação das resistências, Freud passou a reconhecer que havia um segredo que se abrigava no resistir à cura e que fazia frente ao recalque: o gozo do para além da satisfação.

Freud raramente utilizou a palavra gozo, que está referida à morte como indicado em “Além do princípio do prazer” (1996k) e será transformado em conceito por Lacan (1998), que, por sua vez, fará uma diferenciação entre as experiências de prazer e gozo. Enquanto o prazer visa manter a quantidade de excitações em um nível estável, fora dos excessos, o gozo, pelo contrário, se mantém sempre na tentativa de transgredir os limites do prazer, visando justamente os excessos, como comparece nos testemunhos clínicos de Freud, como “fixação pulsional” (1996g), “compulsão à repetição” (1996g, 1996k), “reação terapêutica negativa” (1996m), “rocha subjacente ao psíquico” (2013), que foi evidenciado com a formulação do conceito de “pulsão de morte” (1996k), uma forma do isso se apresentar sem mediações simbólicas.

Desde então, a cura em Freud passou a ter outros contornos. Assim, podemos entender que se esboçaria duas formas de resistência na psicanálise: a) uma resistência egóica que trabalha para o recalque, em uma tentativa de manter a consistência do eu; e b) uma resistência do isso que se põe frente à operação do recalque e que atua na despossessão do eu por meio da experiência de indeterminação pulsional que se apresenta na compulsão à repetição.

Freud já havia anunciado que uma compulsão à repetição atravessava o sujeito de modo que ele não poderia fugir, uma repetição referida ao resto do gozo absoluto impossível de ser atingido. Em “O estranho” (1996j), esse atravessamento ficará mais explícito quando o autor vai indicar que: há “uma compulsão à repetição poderosa o bastante para prevalecer sobre o princípio de prazer” (Freud, 1996j, p. 256), que conduziu Freud a uma virada psicanalítica com o célebre texto “Além do princípio do prazer” (1996k). Nele são apresentados fenômenos que contrariavam aquela soberania do princípio do prazer no aparelho psíquico, como: a) a repetição nos sonhos nas neuroses traumáticas, em que os sonhos reconduziam o enfermo à situação traumática, fazendo-os despertar aterrorizados; b) a repetição na transferência, que se refere ao retorno de vivências desagradáveis do passado que “não continham

nenhuma possibilidade de prazer” (Freud, 1996k, p. 31); c) a repetição no brincar dos pequenos, em que as vivências desprazerosas são continuamente repetidas, como no caso do carretel que aparece e desaparece sob a expressão da criança: *Fort Da*. Tais fenômenos se apresentavam por meio de uma compulsão à repetição “mais originária, mais elementar e mais pulsional do que o princípio de prazer que ela domina” (Freud, 1996k, p. 33). Trata-se da pulsão de morte.

Esse texto de 1920 apresenta o dualismo pulsional: pulsão de vida e pulsão de morte. Enquanto a pulsão de vida está referida ao encadeamento de significantes na dimensão simbólica, o que permite ligar a energia psíquica à construção de totalidades, apresentando-se ruidosamente na sua meta de preservar a própria vida, a pulsão de morte é inconforme ao simbólico, às ligações, pois sua energia é livre e dispersa e se põe como desintegração, visando o retorno ao estado inanimado. E para além de um dualismo, Freud chega a postular um monismo pulsional quando afirma: “se realmente o esforço por restabelecer um estado anterior for um caráter universal das pulsões, não devemos nos surpreender de que haja na vida psíquica tantos processos ocorrendo à revelia do princípio de prazer” (1996k, p. 180). Esta afirmação põe os esforços do analista no limite, questiona as pretensões de cura e a própria cura possível na experiência analítica, na medida em que apreende o que resiste à revelia do princípio de prazer

Em “Análise terminável e interminável” (2013), Freud vai se defrontar com o incurável, com aquilo que não é passível pelo simbólico, constatando que o vislumbre psicanalítico de superar completamente as resistências era impossível, pois havia uma insistência na resistência que é inconforme à adaptação, à soberania do princípio do prazer e a regência fálica. É o que se demonstra na “reação terapêutica negativa” (Freud, 1996l, p. 62), na qual o restabelecimento converte-se em um perigo para o eu, a resistência presente aí fundamenta-se na pulsão de morte que quer levar o Eros, este promotor de ordem e perturbador da paz, ao repouso (Freud, 1996l, p. 71).

Freud vai explicitar que os mecanismos de defesa utilizados pelo eu para manter os perigos afastados acarretam um pesado ônus sobre a economia psíquica para mantê-los. Esses mecanismos são utilizados pelo eu não só a cada vez que situações

da objetividade da vida possam atualizar o perigo original, pois o eu é conduzido, inconscientemente, a buscar e a construir na realidade situações fantasísticas que possam substituir aquele perigo primevo, de modo a justificar as suas reações sintomáticas. Isso retoma uma apreensão estrutural da experiência psicanalítica, na qual o “aparelho psíquico não tolera o desprazer, tem que defender-se dele a todo custo, e se a percepção da realidade objetiva acarreta desprazer, ela — isto é, a percepção — deve ser sacrificada” (Freud, 2013, p. 239). Ou seja, entre realidade psíquica e realidade objetiva, entre fantasia e realidade, quem se sacrifica não é a fantasia, mas sim a realidade.

Na experiência psicanalítica, os mecanismos de defesa utilizados singularmente pelo sujeito parecem como “resistências contra o restabelecimento” (Freud, 2013, p. 254). Nesse mesmo texto, Freud vai apresentar três tipos de resistências: a) uma resistência que se manifesta por meio de uma adesividade da libido, que revela uma enigmática lealdade entre o eu e a catexia libidinal, de modo a obstacularizar o deslocamento de uma catexia libidinal de um objeto a outro, tornando o tratamento mais lento; b) outro tipo de resistência em que a libido parece particularmente móvel, contudo, nesta, os resultados da análise se mostram impermanentes; e c) em outro grupo, Freud atribui um “esgotamento da plasticidade, da capacidade de modificação e desenvolvimento ulterior” (Freud, 2013, p. 258), caracterizando esse quadro como “inércia psíquica”, que ele nomeou de “resistência oriunda do isso”.

É essa terceira forma de resistência, oriunda do isso, testemunho da Coisa como parte da satisfação para sempre perdida e que se atualiza como furo traumático no psiquismo, não passível de simbolização, que queremos destacar.

Freud reconheceu que a força da resistência proveniente do isso é mais potente e se abriga, em segredo, na resistência do eu; o que é fundamento para o gozo experimentado no sintoma e se apresenta na reação terapêutica negativa. Há nessa resistência uma força que é defendida “por todos os meios possíveis contra o restabelecimento e que está absolutamente decidida a apegar-se à doença e ao sofrimento” (Freud, 2013, p. 244). Uma parte dessa força está ligada ao sentimento de culpa inconsciente e a necessidade de punição presente no masoquismo, que

são decorrentes da relação de servidão do eu ao supereu, o qual, na sua moralidade, revela-se na crueldade e como representante do isso no eu (Freud, 1996l, p. 61), portanto, o supereu não está referido somente à Lei, mas, também, ao imperativo de gozo. As outras cotas da mesma força, para Freud, não se encontram especificadas, e estariam presas ou livres no psiquismo. Essa força da resistência do isso conduz Freud a indicar que não é mais possível “aderir à crença de que os eventos mentais são governados exclusivamente pelo desejo de prazer” (Freud, 2013, p. 244), constituindo “indicações inequívocas” do poder no psiquismo da pulsão de morte.

Essa complexa e enigmática relação do eu com o isso foi apresentada por Freud de modo metafórico, em que o eu é como um cavaleiro que “tem de manter controlada a força superior do cavalo, com a diferença de que o cavaleiro tenta fazê-lo com a sua própria força, enquanto o eu utiliza forças tomadas de empréstimo” (Freud, 1996l, p. 39). E mais: “com frequência um cavaleiro, se não deseja ver-se separado do cavalo, é obrigado a conduzi-lo onde este quer ir; da mesma maneira, o eu tem o hábito de transformar em ação a vontade do isso, como se fosse sua própria” (Freud, 1996l, p. 39). Este dito jocoso desfaz o ideário de autonomia do eu que à sua revelia é constituído pela estrangeiridade do isso, rompe com os binômios saúde-doença, normal-patológico, e faz crítica ao moralismo que pode estar subjacente à pretensão de cura, levando Freud a postular que:

“

[o analista] às vezes, pode tomar o partido da doença que está combatendo.

Não é sua função limitar-se, em todas as situações da vida, a ser um fanático defensor da saúde. Ele sabe que não há apenas miséria neurótica no mundo, mas também sofrimento real, irremovível, que a necessidade pode mesmo exigir que uma pessoa sacrifique sua saúde (Freud, 1996i, p. 383).

Identificamos, assim, que no sujeito do inconsciente que se revela na resistência do isso há uma dimensão que não se conduz ao seu próprio bem, que não é quantificada pela utilidade e não se adequa à conformidade social, o que se manifesta na tensão entre busca pelo gozo e os ideais da civilização, caracterizando o sujeito, inexoravelmente, como “inimigo da civilização” (1996p, p. 16), de modo que estar aí não poderia ser de uma outra forma senão como mal-estar. Assim, cura, pra quê?

Refletimos que, à medida que a psicanálise testemunha e devolve essa parte maldita ao eu e à sociedade que a fundou ao excluí-la, ela — a psicanálise — faz operar a sua transgressão crítica a essa mesma sociedade.

Devolvo-lhe a parte maldita: gesto ético e político da psicanálise

Essa insistência da resistência se revelou inelutavelmente na clínica psicanalítica e foi reconhecida por Freud, de modo que não haveria nada mais a fazer senão deixar que a análise obtivesse seus efeitos, para além da pretensão de cura. Apreendemos essa insistência do isso como aquilo que marca a singularidade do sujeito, como efeito do que não é passível de ser simbolizado na experiência psicanalítica, como também aquilo que não é conformado pelo domínio social, pondo-se como um resto incurável que permanecerá como maldito no psiquismo e na política. Em torno do incurável maldito, o sujeito é convidado a reinventar sua vida.

Freud já havia indicado esse resto em 1895, no “Projeto para uma psicologia científica” (1996a), ao verificar que a experiência primordial de satisfação que acontece no encontro entre o recém-nascido e o Outro se dá por meio de um complexo que se divide em duas partes: enquanto uma parte viabiliza um tanto de satisfação, podendo ser reconduzida por meio da “atividade da memória”, como as representações do sujeito; a outra parte, denominada por Freud de “a Coisa” — *das Ding* (Freud, 1996a, p. 384) —, alude para o objeto para o qual a pulsão de morte se encaminha, restando como inominável, irrepresentável, não sentido, excedendo ao contorno simbólico e operando na intimidade do sujeito, ao mesmo tempo excluído e inalcançável. É nesse sentido que Lacan (2008, p. 173) denominará a Coisa como uma “exterioridade íntima”, como uma “extimidade”.

Postulamos que a resistência do isso testemunha a Coisa como parte incurável, aquela “rocha subjacente” (Freud, 2013, p. 253) ao psíquico encontrada no fim de análise, que se revela como falta no neurótico e forclusão do Nome-do-Pai no psicótico.

Se essa parte maldita não é passível pelo simbólico é porque ela se revela como excesso que transborda os limites significantes e que por isso foi expulsa como condição para a constituição do eu, e podemos dizer que esta dinâmica, como

homologia, se dá também na fundação da sociedade, em nome do que se concebeu como humano. Contudo, a despeito da pretensão de tudo “humanizar”, o inumano se manifesta e não deixa de se inscrever. É o que o escritor francês Georges Bataille vai revelar nos seus escritos-manifestos.

Na obra *A parte maldita*, escrita entre 1946 e 1949, Bataille vai apresentar uma nova teoria econômica, que ele nomeou de “economia geral”, que se opunha à “economia restrita” instituída pela economia dominante do capitalismo, para indicar o excesso que, na experiência de consumação, se põe como não quantificável e dispêndio sem finalidade, sem utilidade prática. Sobre isso, Bataille afirma:

“

A atividade humana não é inteiramente redutível a processos de reprodução e de conservação, e o consumo deve ser dividido em duas partes distintas. A primeira, redutível, é representada pelo uso do mínimo necessário para os indivíduos de uma dada sociedade, à conservação da vida e ao prosseguimento da atividade produtiva: trata-se, portanto, simplesmente da condição fundamental desta última. A segunda parte é representada pelos dispêndios ditos improdutivos: o luxo, os enterros, as guerras, os cultos, as construções de monumentos santuários, os jogos, os espetáculos, as artes, a atividade sexual perversa (isto é, desviada da finalidade genital) representam atividades que, pelo menos nas condições primitivas, têm em si mesmas seu fim (Bataille, 2016, p. 21).

Como a psicanálise vem revelando, tanto o sujeito quanto a sociedade não se manteriam sem o excesso que lhe são constitutivos, de modo que somos conduzidos a buscar e a cultivar experiências de excesso e dispêndio, que é apreendido pela racionalidade econômica e produtiva como inumanos. Esse incomensurável se revela de modo radical na vida sexual:

“

A sexualidade, qualificada de imunda, de bestial, é mesmo o que mais se opõe à redução do homem à coisa: o orgulho íntimo de um homem se liga à sua virilidade. Ela não responde de modo algum em nós àquilo que é o animal negado, mas ao que o animal tem de íntimo e de incomensurável. É mesmo nela que não podemos ser reduzidos como bois à força de trabalho, ao instrumento, à coisa (Bataille, 2020, p. 183).

Reafirmamos que “animalidade” referida por Bataille não corresponde ao selvagem, mas à “exuberância sexual” que nos faria, a todos, querer viver em Urano, como diz Preciado e lembrado por Rafael Leopoldo neste livro. Tal exuberância resiste à instrumentalização que intenta reduzir os sujeitos às coisas e “guarda em nós o valor de uma existência do sujeito para si mesmo” (Bataille, 2020, p. 184). Isso é oposto à “humanidade” que na sua racionalidade produtiva e utilitária reduz os sujeitos a coisas. Por isso que há em Bataille um destaque para o inumano, como uma potência crítica à coisificação presente na própria humanidade. Um inumano que, para Bataille, se apresenta eminentemente na sexualidade. Será que esse apontamento é um dos fundamentos para a evidência clínica freudiana de que o recalque se dirige, justamente, para a sexualidade? Podemos refletir que, para além dos discursos sociais e da performatividade que constituem a sexualidade, há no seu núcleo um incomensurável maldito não passível de ser identitarizado.

Após Bataille publicar *O erotismo*, em 1957, Lacan, no período entre 1959 e 1960, vai desenvolver o seminário “A ética da psicanálise”, onde encontramos a ressonância de Bataille em Lacan, o qual valoriza aquele que, por meio de sua obra, permitiu o acesso ao “desregramento” (Lacan, 2008, p. 241), que será fundamento para a conceituação lacaniana de gozo e para a reflexão sobre a ética da psicanálise.

A ética na psicanálise não corresponde à normatividade fundada na racionalidade jurídica, não evoca a virtude aristotélica, a temperança elogiada pela tradição judaico-cristã e não está a serviço dos bens. Sobre isso, Lacan (2008, p. 355) questiona: “será sustentável reduzir o sucesso da análise a uma posição de conforto individual vinculada a essa função [...] que podemos chamar de serviço dos bens? — bens privados, bens de família, bens da casa, outros bens que igualmente nos solicitam, bens do ofício, da profissão, da Cidade”. Em seguida, ele responde: “não há razão alguma para que nos constituamos como garantia do devaneio burguês”.

O gozo, inútil à instrumentalização capital, vai marcar uma profunda crítica de Lacan aos horizontes éticos da modernidade. Se por um lado o prazer com a sua regulação homeostática de evitação do desprazer se aproximaria do bem, o gozo é um ultrapassamento do prazer que seria concebido como mal, por isso se põe como a parte maldita, *mal dito*, como resto incurável que põe limite à significação.

Como testemunha da ética da psicanálise, Lacan vai evocar Antígona, a tragédia de Sófocles na qual esta mulher foi condenada à morte por ter realizado o direito do seu irmão, Polinice, transgredindo as leis de Creonte que, na sua tirania, outorgou que os mortos que se opuseram contra o seu governo não seriam enterrados. Antígona, fora dos muros da cidade de Tebas, transgrediu a lei para sustentar a verdade do seu desejo. Lacan nos ensina que o desejo terá sustentação no gozo, como um ultrapassamento dos limites. Nesse sentido, o gozo é essa alteridade radical instaurada na perda primordial do objeto — a Coisa —, desde sempre perdido, mas buscado por meio do trilhamento de gozo que vitaliza o corpo do sujeito. Desse modo, a ética da psicanálise se encontra na dimensão da “experiência trágica da vida” (Lacan, 2008, p. 366), que conduz o eu à sua despersonalização, que pode angustiar, entretanto, e é condição para a singularização.

É para essa singularização que se dá a experiência trágica e que se põe na insistência da resistência que a psicanálise vai se encaminhar. Portanto, frente à exclusão do sujeito do inconsciente na contemporaneidade e sob o perigo de ser devorado pelo imperativo neoliberal que o aprisiona ao mesmo tempo em que promete uma falsa liberdade ao sujeito, de modo que ele nem tenha a que resistir, a psicanálise devolve a parte maldita, como um gesto ético, como sustentação da errância e invenção de outros mundos; e político, como defesa da multiplicidade na pólis, único lugar onde o sujeito possa continuar resistindo e insistindo com aquilo que lhe faz gozar e lhe singulariza.

Psicanálise como crítica da sociedade

No texto “As resistências à psicanálise” (1996m), Freud destaca a tendência de se resistir a tudo que é novo, simplesmente porque é novo, como fonte de desprazer em decorrência do dispêndio de energia psíquica frente a incerteza e as expectativas que a novidade pode despertar. Eis uma resposta que, para o autor, não teria lugar na ciência “em sua perpétua falta de compleição e insuficiência” (Freud, 1996m, p. 239), ainda que naquela particularidade histórica a ciência desenvolvida até então demonstrava o contrário. Ele reconhece que a novidade psicanalítica da existência do inconsciente, essa teoria acusada de ser “inamistosa à cultura” e um “perigo social”

(Freud, 1996m, p. 245), teve um efeito de golpe narcísico no amor-próprio humano, representando um golpe comparável ao golpe biológico feito pela teoria darwiniana, ao evidenciar a descendência animal do homem, e ao golpe cosmológico, com a descoberta de Copérnico de que, ao contrário do teocentrismo, era a terra que girava em torno do sol. Com isso, Freud critica a “hipocrisia cultural” da sociedade por estar “fadada a ser acompanhada de um sentimento de insegurança e de uma necessidade de preservar aquilo que é uma situação inegavelmente precária como proibir a crítica e a discussão” (1996m, p. 245). E depois de apresentar os vários motivos para as resistências à psicanálise, Freud revela que elas não eram provenientes apenas do intelecto, mas também das forças emocionais.

Refletir sobre as resistências implica em se aproximar mais ainda da dinâmica psíquica e política que lhes mantêm, o que possibilita, portanto, apreender os seus modos de constituição e, conseqüentemente, inventar outros mundos. A psicanálise, à medida que se debruça sobre a experiência subjetiva, sobre a escuta dos sintomas e dos gozos que unem os sujeitos e os separam no mal-estar estrutural da civilização, essa invenção freudiana, se põe como crítica da sociedade, justamente porque na sua transgressão política ela é convocada a suportar, se oferecer como suporte e portar a parte maldita excluída do sujeito e da civilização. Ela tornou-se um modo de sustentação da alteridade e da diferença inassimilável do inconsciente. Não foi justamente isso que Freud fez quando sustentou a sua condição de estrangeiro e a estrangeiridade que a psicanálise revela?

No seu dizer:

“

talvez sequer seja inteiramente um item do acaso que o primeiro advogado da psicanálise fosse um judeu. Professar crença nessa nova teoria exigia determinado grau de aptidão a aceitar uma situação de oposição solitária – situação com a qual ninguém está mais familiarizado do que um judeu (Freud, 1996m, p. 247).

E mais, como judeu: “encontrei-me livre de muitos preconceitos que restringiam outros no uso de seu intelecto, e como judeu estava preparado para aliar-me à oposição e passar sem consenso à maioria compacta” (Freud, 1996o, p. 266).

Se a parte maldita excluída é o que funda o eu, e também a sociedade, o gesto de devolvê-la aos mesmos, por um lado, parece que não produziria outro efeito senão resistência, visto que se põe em questão aí a própria fundação narcísica do eu e dos pactos da sociedade, por outro lado, devolver a parte maldita revela o gozo que está subjacente à hipocrisia manifesta, que reafirma aquele pressuposto introdutório de que há um querer dizer na resistência.

Assim, a psicanálise, bem como os e as psicanalistas, são convocados a continuarem resistindo, assim como essa parte incurável que resiste e insiste no sujeito como sobrevivência da singularidade, o que só será possível em uma pólis que sustente uma democracia na qual as multiplicidades das diferenças possam circular, até porque: “não é preciso dizer que uma civilização, que deixa um número tão grande de seus componentes insatisfeitos e os leva à revolta, não tem nem merece ter a perspectiva de uma existência duradoura” (Freud, 1996p, p. 15-16).

Referências

BATAILLE, Georges. *A parte maldita, precedida de “A noção de dispêndio”*. Tradução de Júlio Castanon Guimarães. Belo Horizonte: Autêntica, 2016.

BATAILLE, Georges. *O erotismo*. Tradução de Fernando Scheibe. Belo Horizonte: Autêntica, 2020.

BREUER, Josef; FREUD, Sigmund. Casos Clínicos. In: BREUER, Josef; FREUD, Sigmund. *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1996. v. II. p. 82-133.

FREUD, Sigmund. Projeto para uma psicologia científica. In: FREUD, Sigmund. *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1996a. v. I. p. 335-469.

FREUD, Sigmund. A interpretação dos sonhos (I). In: FREUD, Sigmund. *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1996b. v. IV. p. 303-646.

FREUD, Sigmund. (1911). Formulações sobre os dois princípios do funcionamento mental. In: FREUD, Sigmund. *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1996c. v. XII. p. 221-244.

FREUD, Sigmund. A dinâmica da transferência. In: FREUD, Sigmund. *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1996d. v. XVI. p. 109-122.

FREUD, Sigmund. Sobre a psicanálise. In: FREUD, Sigmund. *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1996e. v. XII. p. 223-232.

FREUD, Sigmund. Sobre o início do tratamento (Novas recomendações sobre a técnica da psicanálise I). In: FREUD, Sigmund. *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1996f. v. XII. p. 135-158.

FREUD, Sigmund. Recordar, repetir e elaborar. In: FREUD, Sigmund. *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1996g. v. XII. p. 159-171.

FREUD, Sigmund. Uma dificuldade no caminho da psicanálise. In: FREUD, Sigmund. *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1996h. v. XVII. p. 143-153.

FREUD, Sigmund. O Estado Neurótico Comum. In: FREUD, Sigmund. *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1996i. v. XVI. p. 379-392.

FREUD, Sigmund. O Estranho. In: FREUD, Sigmund. *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1996j. v. XVII. p. 233-276.

FREUD, Sigmund. Além do princípio do prazer. In: FREUD, Sigmund. *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1996k. v. XVIII. p. 11-76.

FREUD, Sigmund. Dois verbetes. In: FREUD, Sigmund. *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1996l. v. XVIII. p. 251-276.

FREUD, Sigmund. As resistências à psicanálise. In: FREUD, Sigmund. *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1996m. v. XIX. p. 235-247.

FREUD, Sigmund. A questão da análise leiga. Conversações com uma pessoa imparcial. In: FREUD, Sigmund. *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1996n. v. XX. p. 175-250.

FREUD, Sigmund. Inibições, sintomas e ansiedade. In: FREUD, Sigmund. *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1996o. v. XVIII. p. 81-174.

FREUD, Sigmund. O futuro de uma ilusão. In: FREUD, Sigmund. *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1996p. v. XXI. p. 13-66.

FREUD, Sigmund. O mal estar na civilização. In: FREUD, Sigmund. *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1996q. v. XXI. p. 67-150.

FREUD, Sigmund. Discurso perante a sociedade dos B'NAI B'RITH. In: FREUD, Sigmund. *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1996r. v. XX. p. 263-268.

FREUD, Sigmund. O problema econômico do masoquismo. In: *Escritos sobre a psicologia do inconsciente*. Tradução de Luiz Alberto Hanns. Rio de Janeiro: Imago, 2007. v. 3. p. 103-124.

FREUD, Sigmund. Análisis terminable e interminable. In: FREUD, Sigmund. *Obras Completas*. Buenos Aires, Amorrortu, 2013. v. XXIII. p. 211-254.

LACAN, Jacques. A direção do tratamento e os princípios de seu poder. In: LACAN, Jacques. *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998. p. 591-652.

LACAN, Jacques. Proposição de 9 de outubro de 1967 sobre o psicanalista da Escola. In: LACAN, Jacques. *Outros escritos*. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003a. p. 248-264.

LACAN, Jacques. O seminário, livro 9: A identificação. Tradução de Ivan Corrêa e Marcos Bagno. Recife: Centro de Estudos Freudianos do Recife, 2003b.

LACAN, Jacques. O seminário, livro 7: A ética da psicanálise. Tradução de Antônio Quinet. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.

MCGUIRE, William (org.). *Freud-Jung: correspondência completa*. Tradução de L. Fróes e E. Souza. Rio de Janeiro: Imago, 1976.

ŽIŽEK, S. *O mais sublime dos histéricos: Hegel com Lacan*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1991.

The background is a dark gray. In the top-left corner, there is a grid of small white dots. Overlaid on this are several large, overlapping circles in shades of gray and white, creating a layered, organic effect.

Sobre os autores

Ana Paula Andrade

Professora da Faculdade de Educação da Universidade do Estado de Minas Gerais. Doutora em Educação pela Universidade Federal do Rio de Janeiro. Mestre em Educação pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Vice coordenadora do Têssituras de Nós. Desenvolve pesquisas em currículo, formação de professores e gênero sob a perspectiva foucaultiana. Também é pesquisadora do grupo Panóptico/ UFMG
E-mail: anapandrade@yahoo.com.br

André M. P. Favacho

Doutor pela Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo. Professor do Programa de Pós-Graduação em Educação e da Faculdade de Educação da Universidade de Minas Gerais. Pesquisador e coordenador do Grupo Panóptico/UFMG.
E-mail: amfavacho@hotmail.com

Antonio Carlos da Costa Nunes

Mestre e doutorando em Educação pela Universidade Federal de Minas Gerais. Pesquisa violência e processos de subjetivação. Atualmente, é Assessor Executivo na Secretaria de Desenvolvimento Social, Trabalho e Segurança Alimentar do município de Contagem-MG. Pesquisador do Grupo Panóptico.
E-mail: accnpsi@yahoo.com.br

Darci Motta

Possui mestrado em Educação pelo Programa de Pós-Graduação em Educação pela Universidade Federal de Minas Gerais. Coordenadora Pedagógica no Município de Contagem/MG. Pesquisadora do Grupo Panóptico.
E-mail: darci.motta@edu.contagem.mg.gov.br

Fabíola Fernanda do Patrocínio Alves

Psicóloga. Mestre em Psicologia. Doutora em Educação pela Faculdade de Educação da Universidade Federal de Minas Gerais. Psicoterapeuta de crianças, adolescentes e adultos. Professora de Psicologia na Faculdade Faminas e no Centro Universitário UNA. Pesquisadora do Grupo Panóptico.

E-mail: fabiola.patrocinio@prof.una.br

Fernanda Batista Moreira de Andrade

Pedagoga, mestre e doutoranda em Educação pela Universidade Federal de Ouro Preto. Participante dos grupos de pesquisa Caleidoscópio/UFOP e Panóptico/UFGM.

E-mail: fernandamora@hotmail.com.br

Lucas Emmanoel C. de Oliveira

Psicanalista, mestre em psicanálise: clínica e cultura pela PUC-Rio, psicólogo educacional da Universidade Federal de Santa Catarina e membro do Lepsi-Minas.

E-mail: lucas.emmanoel@ufsc.br

Luis F. Vásquez Zora

Doutor em Educação pela Universidade Federal de Minas Gerais. Professor Pesquisador da Universidade Colégio Maior de Cundinamarca (Bogotá, Colômbia). E-mail: lfernandovasquez@unicolmayor.edu.com

Marcelo Ricardo Pereira

Psicólogo, psicanalista, doutor em Psicologia e Educação pela Universidade de São Paulo. Professor titular de Psicologia, Psicanálise

e Educação da Universidade Federal de Minas Gerais, bolsista CNPq e membro do Lepsi-Minas e das redes: Infeies, Ruepsy e Amarrações.
E-mail: marcelorip@hotmail.com

Marco Antônio Torres

Doutor em Psicologia e pós-doutor em Educação pela Universidade Federal de Minas Gerais. Professor da Universidade Federal de Ouro Preto. Participante do Grupo de Trabalho 23, Gênero, Sexualidade e Educação da ANPED, dos grupos de pesquisa Caleidoscópio/UFOP e Panóptico/UFGM. Pesquisa e publica sobre gênero e sexualidade nos contextos educacionais na perspectiva pós-estruturalista.
E-mail: torresgerais@gmail.com

Patrícia Karla Soares Santos Dorotéo

Doutora em Educação pela Universidade Federal de Minas Gerais. Professora do Departamento de Educação da Universidade do Estado de Minas Gerais. Pesquisadora do Grupo Panóptico/UFGM.
E-mail: patricia.santos@uemg.br

Priscila Piazzentini Vieira

Professora do Departamento e do Programa de Pós-Graduação de História da Universidade Federal do Paraná. Graduada, mestrada e doutora em História pela Universidade Estadual de Campinas. Dedica-se a estudar o pensamento e a prática política de Michel Foucault e Donna Haraway.
E-mail: priscilav@gmail.com

Rafael Leopoldo

Filósofo. Doutorando pela Universidade Federal de Ouro Preto.
Pesquisador do Grupo Panóptico.
E-mail: ralasfer@gmail.com

Rafaela Zimkovicz

Graduanda em História pela Universidade Federal do Paraná.
Bolsista de Iniciação Científica com pesquisa sobre movimentos feministas na América Latina, tem interesse pelas áreas de História Contemporânea e Estudos de Gênero.
Email: rzimk@hotmail.com

A Editora Selo FaE acolhe textos de professores,
estudantes, egressos e técnico-administrativos
da Faculdade de Educação, especialmente
aqueles produzidos no âmbito das
atividades acadêmicas.

Este livro foi publicado com o apoio da Fundação
de Amparo à Pesquisa do Estado de Minas Gerais
(FAPEMIG) – Processo APQ-04927-23.

A presente edição foi composta em caracteres
Impact, Lora e Inter.r

Coletâneas

