UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE CIÊNCIA POLÍTICA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIA POLÍTICA

LÉA TOSOLD

**Autodeterminação em três movimentos:
a politização de diferenças sob a perspectiva da
(des)naturalização da violência**

(VERSÃO CORRIGIDA)

São Paulo
2018

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE CIÊNCIA POLÍTICA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIA POLÍTICA

LÉA TOSOLD

**Autodeterminação em três movimentos:
a politização de diferenças sob a perspectiva da
(des)naturalização da violência**

Versão corrigida

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciência Política do Departamento de Ciência Política da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo para a obtenção do título de Doutor em Ciência Política.

Orientador: Prof. Dr. Rúrion Soares Melo

São Paulo, 5 de novembro de 2018.

De acordo: _____

Autorizo a reprodução e divulgação total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte.

Catálogo na Publicação
Serviço de Biblioteca e Documentação
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo

T713a Tosold, Léa
Autodeterminação em três movimentos: a politização de diferenças sob a perspectiva da (des)naturalização da violência / Léa Tosold ; orientador Rúrion Soares Melo. - São Paulo, 2018.
310 f.

Tese (Doutorado)- Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. Departamento de Ciência Política. Área de concentração: Interdisciplinar.

1. Politização de diferenças. 2. Autodeterminação. 3. Violência estrutural. 4. Relação espaço-tempo. 5. (R)existência munduruku e ribeirinha. I. Melo, Rúrion Soares, orient. II. Título.

Universidade de São Paulo

ATA DE DEFESA

Aluno: 8131 - 3493945 - 2 / Página 1 de 1

Ata de defesa pública de Tese do(a) Senhor(a) Lea Tosold no Programa: Ciência Política, do(a) Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo.

Aos 31 dias do mês de julho de 2018, no(a) Sala dos Professores realizou-se a Defesa da Tese do(a) Senhor(a) Lea Tosold, apresentada para a obtenção do título de Doutora intitulada:

"Autodeterminação em três movimentos: a politização de diferenças sob a perspectiva da (des)naturalização da violência"

Após declarada aberta a sessão, o(a) Sr(a) Presidente passa a palavra ao candidato para exposição e a seguir aos examinadores para as devidas arguições que se desenvolvem nos termos regimentais. Em seguida, a Comissão Julgadora proclama o resultado:

Nome dos Participantes da Banca	Função	Sigla da CPG	Resultado
Rurion Soares Melo	Presidente	FFLCH - USP	Não Votante
Ingrid Cyfer	Titular	UNIFESP - Externo	Aprovado
Laura Moutinho da Silva	Titular	FFLCH - USP	Aprovado
Deivison Mendes Faustino	Titular	UNIFESP - Externo	Aprovado

Resultado Final: Aprovado

Parecer da Comissão Julgadora *

A banca ressalta a qualidade teórico-política do trabalho, o cuidado com a pesquisa realizada, que resultou em uma tese de excelência. A banca indica para premiação e sugere a publicação da tese em formato de livro.

Eu, Daiane Neres da Silva _____, lavrei a presente ata, que assino juntamente com os(as) Senhores(as) examinadores. São Paulo, aos 31 dias do mês de julho de 2018.

Ingrid Cyfer

Laura Moutinho da Silva

Deivison Mendes Faustino

Rurion Soares Melo
Presidente da Comissão Julgadora

* Obs: Se o candidato for reprovado por algum dos membros, o preenchimento do parecer é obrigatório.

A defesa foi homologada pela Comissão de Pós-Graduação em 31/07/2018 e, portanto, o(a) aluno(a) faz jus ao título de Doutora em Ciências obtido no Programa Ciência Política.

Presidente da Comissão de Pós-Graduação

Prof. Dr. Edécio Gonçalves de Souza
Presidente da CPG
FFLCH-USP

Em memória de

Maria Beatriz Nascimento;

Altina Chaves Durães,

[a quem, com este corp'a'screver, ousou chamar de avó];

Adenilson Kirixi,

[tentaram lhe enterrar, sem saber que seria semente a brotar, hoje, (r)existências];

Leopoldina e Max Langer,

[também avós].

AGRADECIMENTOS

O tecer deste *corp'a'screver* é cole(a)tivo, forjado na multiplicidade de relações que transpassam (des)encontros e (re)encontros; luto, lutas e (r)existências cotidianas compartilhadas; medo e cor-agem; espaços e tempos vários. Em con-junto, este *corp'a'screver* é mais um espaço aberto cole(a)tivamente, lugar de encontro(s) que – quem diria! – fizemos flor-e-s(c)er, apesar de tudo. Meu desejo profundo é que sigamos assim, tão presentes e tão vivxs, fazendo con-fluir, em co-autoria, os (im)possíveis aquíferos, rios e marés que apenas as entrelinhas, talvez, possam vir a abarcar.

Agradeço, imensamente, por esta trajetória con-junta, que faz tudo valer tanto a pena.

Pra mim, é muito significativo que este *corp'a'screver* tenha encontrado espaço para flor-e-s(c)er no Departamento de Ciência Política da Universidade de São Paulo. Agradeço, em especial: ao povo desta geografia que se convencionou chamar de Brasil que, por meio da Agência Capes, contribuiu inclusive financeiramente para a realização deste *corp'a'screver*; a Rúrion Soares Melo que, de modo tão generoso, assumiu formalmente a orientação deste *corp'a'screver* ao final do processo; a Eunice Ostrensky, com quem aprendi a cultivar a *philia* que permite sobrevivermos às intempéries; a Bruno Speck; a Vasne Santos, Maria Raimunda dos Santos, Marcia Staaks e Leonardo de Novaes, bem como Guilherme Casanova, pelo apoio incondicional ao longo desses anos; aos amigos Bruno Boti Bernardi e Christian Schallenmüller; a Gabriela Rosa, Raissa Wihby Ventura e Lilian Sendretti, pelo acolhimento amoroso e co-movente, sem o qual estas linhas não poderiam ter sido traçadas; às inspiradoras colegas do Gepô – Layla Carvalho, Hannah Maruci, Beatriz Rodrigues Sanchez, Veronica Deviá, Marina Merlo –; a Nathalia Carneiro, pelos com-partilhamentos; a José Rodrigo Rodriguez, pela leitura atenta, trocas e aprendizados; a Ingrid Cyfer, pela preci(o)sa interlocução; a Flávia Biroli e Luis Felipe Miguel, por todo apoio, incentivo e inspiração que devotaram ao longo desse processo.

Por conta do caráter interdisciplinar da trajetória na qual se inscreve o presente *corp'a'screver*, outros espaços da FFLCH-USP e além – em especial a Antropologia, a Geografia e a História – foram fundamentais nesse percurso de constituição de relações

significativas que vieram a flor-e-s(c)er em escrita. Agradeço, em especial: a Laura Moutinho que, além de ter aberto um horizonte analítico que veio a trans-formar este *corp'a'screver* com o curso “Antropologia da Guerra”, ensinou a generosidade e a cor-agem de persistir, com confiança, na abertura de um caminho tão próprio; a Alessandra Tavares, Milena Mateuzi, Caio Mader, Pedro Lopes, Valéria Alves, Thais Tiriba, Lais Miwa Riga, Denise Pimenta, Helena Ciampolini, Bruna Galichio, Luana Oliveira, Mariana Boujikian, Marcio Zamboni, Phillip Leite, por todo apoio e o que veio a se tornar, com o incentivo de vocês, o prelúdio e a forma deste *corp'a'screver*; a Valeria De Marcos e Ariovaldo Umbelino de Oliveira, que tão generosamente me acolheram e abriram ao instigante universo da Geografia Humana; a Horacio Gutierrez e Mariana Castilho, que possibilitaram um aprofundamento das dimensões históricas que compõem este *corp'a'screver*. Agradeço, ainda, a Deivison Mendes Faustino que, com seu curso sobre Fanon na Casa de Cultura Tainã, plantou as sementes do vir-a-ser deste *corp'a'screver*. E, também, a Edson Luís de Almeida Teles, pela inspiradora interlocução.

Os múltiplos espaços (im)possíveis abertos pela Rede de Pesquisa Nexos: Teoria Crítica e Pesquisa Interdisciplinar/Sudeste da UFABC, tão fundamentais para que este *corp'a'screver* pudesse vir a a-con-tecer, merecem, aqui, especial menção. Agradeço a todxs vocês e, em especial: a Marília Pisani, parceira inestimável; a Bruna Martins Coelho, pela amizade e com-partilhamento mútuo; a Silvio Carneiro, Anastasia Itokazu e Aléxia Bretas, pelas trocas sempre tão instigantes.

Os espaços que vieram a con-figurar a trajetória de ativismo que in-forma e trans-forma este *corp'a'screver* são inúmeras. Agradeço, em especial: axs grandes compas do Comtapajós – Naya, Mari, Cauê, Pedrovski, Pietra –; axs amigxs e pessoas incríveis que me acolheram na região do Tapajós – Jairo Saw, Juarez Saw, Rozeninho Saw e todo o povo munduruku e ribeirinho, que inspiram, com sua (r)existência cotidiana, este *corp'a'screver*; Giu Henriques, Felipe Garcia, Fernanda Moreira, Raoni Valle, Anderson Barbosa, Mauricio Torres, Cassio Freire, Rosamaria Loures; Sérgio Martins; Lalá Uchoa, Miguel Castro –; às comunidades zapatistas, em Chiapas – em especial, à família Nacho –, pela (r)existência co-movente e pela generosidade; às comunidades ribeirinhas, assentadas, de pescadorxs e indígenas impactadas pelas obras de transposição do rio São Francisco, no sertão pernambucano, bem como axs apoiadorxs de sua luta – em especial, dona Coca, Neguinho

Truká, Claudinha Truká, Lucélia e Jorge Pankará, bem como aos povos pipipan, truká e pankará como um todo, seu Rosalvo, padre Sebastião, Marcelo e Pedro –, que ensinam da vida que brota em meio à aridez.

Há um con-junto tão significativo de pessoas que teceram con-juntamente este *corp'a'screver*, em tantos sentidos. Agradeço, em especial: a Lennita Oliveira Ruggi, pela amizade que se espraia em cotidiano amoroso e *escrevivências* implicadas; a Daniel Gomes da Fonseca, pela presença tão viva; a Mariana Castro, pelas pérolas im-previsíveis em galopantes mergulhos; a Cleisa Rosa, com quem tenho o privilégio de com-partilhar vida, pão, sonhos que estruturam teses e o universo mágico das palavras; a Renata Bessi, pelas barricadas abertas em borboletas; a Márcia Hirata, pelo sentido profundo da amizade; a dr. Rubens Bergel, pelo leme; a Raquel Kritsch e Andreas Hofbauer, pelas trocas, pelo apoio incondicional e, principalmente, pela tão cara amizade; a Davi Brischi, pelo espaço con-juntamente forjado, onde o *corp'a'screver* pôde vir a brotar; a Higor Rafael Carvalho, pelos (re)nascimentos; a Maiká Schwade, pela samaúma; a dr. Mário Sposati, pela beleza de ser o que a gente é; a Rose Barboza, que sabe das flores que brotam no asfalto; a Alice Pinheiro-Walla, pela amizade que tanto co-move; a Felipe Ricardo Borges Lopes, pelo carinho, generoso e cotidiano, do tecer, tão con-junto, das (entre)linhas. Gostaria, ainda, de agradecer axs queridxs Laura Melo; Flavia Ferrari; Vera Cotrim; Ana Cotrim; Iracema Oliveira; Ana Bê; Paco; Luana Soncini; Leonardo Rodrigues dos Santos; Janaína Melo; Walter Tabaknics; Cristiano Gomes da Rocha; Julia, Carlão, Elza e Maíra Ruggi; Daniela Kuhn; Sueli Duarte; e José Lucena Jr.

Terminando pelo começo, a gratidão que tenho por vocês – minha mãe, Vera; meu pai, Max; minha irmã, Ceres; meu irmão, Paulo; e meu sobrinho, Benjamin – transborda todo e qualquer oceano. Com vocês, somos tudo: a ancestralidade, a cor-agem, a vida.

Por debaixo de tuas garras floridas, virei bailar.

Maria Gabriela Llansol, *O livro das comunidades*, da trilogia “Geografias de Rebeldes”

RESUMO

AUTODETERMINAÇÃO EM TRÊS MOVIMENTOS: A POLITIZAÇÃO DE DIFERENÇAS SOB A PERSPECTIVA DA (DES)NATURALIZAÇÃO DA VIOLÊNCIA

Neste *corp'a'screver*, meu argumento é o de que levar a sério o problema da naturalização da violência estrutural confere uma (re)nova(da) perspectiva sobre processos de politização de diferenças. Ao inquirir acerca das precondições para a geração de enquadramentos não hegemônicos em contextos marcados por violências estruturais, proponho a reconceitualização dos projetos de politização de diferenças enquanto defesa de processos de autodeterminação cole(a)tiva. Essa tese é defendida em três movimentos interdependentes: (3) por meio de reflexões filosófico-epistemológico-poéticas sobre a relevância da espacialização cole(a)tiva para a experiência da temporalidade; (2) por meio de considerações teórico-políticas sobre a relação entre o problema do essencialismo e a possibilidade de agência cole(a)tiva subversiva; bem como (1) por meio do vislumbre da con-figur-ação do processo de (r)existência dos povos munduruku e ribeirinho à construção de barragens no Médio Tapajós. Conforme sugiro, a politização de diferenças, sob o proposto viés, apresenta-se como condição *sine qua non* para viabilizar a apreensão do *modus operandi* de violências estruturais, uma vez que apenas movimentos (pro)positivos cole(a)tivos permitem a emergência de imagens capazes de colocar a norma hegemônica fundamentalmente em xeque, de modo a transcender os limites inerentes a posturas exclusivamente reativas, co-movendo no sentido da “reestruturação do mundo”.

Palavras-chave: Politização de diferenças. Autodeterminação. Epistemologias feministas e antirracistas. Violência estrutural. Relação espaço-tempo. Crítica do progresso/desenvolvimento. (R)existência munduruku e ribeirinha. Médio Tapajós. Frantz Fanon. Maria Beatriz Nascimento. Walter Benjamin. Judith Butler.

ABSTRACT

SELF-DETERMINATION IN THREE MOVEMENTS: THE POLITICIZATION OF DIFFERENCES UNDER THE PERSPECTIVE OF THE (DE)NATURALIZATION OF VIOLENCE

In this *writing'body*, I exam in depth the problem of naturalization of structural violence in order to argue for a (re)new(ed) perspective on the politicization of differences. I suggest a reconceptualization of the politicization of differences as a defense of colle(a)ctive self-determination processes through an investigation about the preconditions for the generation of non-hegemonic frames in contexts ruled by structural violence. This thesis is undertaken in three interdependent movements: (3) a philosophical-epistemological-poetical reflexion on the relevance of colle(a)ctive spatialization processes for the experience of temporality; (2) a political-theoretical consideration on the relationship between the problem of essentialism and the possibility of subversive colle(a)ctive agency; and (1) a perspective on the con-figur-a(c)tion of the Munduruku and the riverside peoples' (r)existence process to the construction of dams in Middle Tapajós region. I argue that the politicization of differences is *conditio sine qua non* in order to enable the denaturalization of structural violence, as only (pro)positional colle(a)ctive movements transcend the limits of merely reactive positions, enabling the emergency of images that can call the hegemonic rule into question and, therefore, initiate processes of structural trans-formation.

Keywords: Politicization of differences. Self-determination. Feminist and anti-racist epistemologies. Structural violence. Space-time relation. Critic of progress/development. Munduruku and riverside peoples' (r)existence. Middle Tapajós. Frantz Fanon. Maria Beatriz Nascimento. Walter Benjamin. Judith Butler.

SUMÁRIO

PRELÚDIO, 15

CONTEÚDO É FORMA, FORMA É CONTEÚDO, 16

IMAGEM 1: A ÁRVORE, 22

TERCEIRO MOVIMENTO – ESPAÇO, CORPO, TEMPO E IMAGENS: SITUANDO O *CORP’A’S CREVER*

ABERTURA, 23

DESESPACIALIZAÇÃO E SUSPENSÃO DA TEMPORALIDADE, 27

O TERRITÓRIO ENQUANTO CAMPO RELACIONAL, 31

IMAGEM 2: SER A TERRA, 33

RETOMANDO O CONTEXTO NA CENA DO RECONHECIMENTO, 36

A DESESPACIALIZAÇÃO COMO ESTRATÉGIA DE IMPEDIMENTO DA DIALÉTICA
DO RECONHECIMENTO, 40

A reiterada destruição dos sistemas próprios de referência, 40

Imposição de mediação e controle do movimento, 42

A epidermização do racismo, 44

A desejabilidade da violência, 46

DESCOLONIZAÇÃO: UM PROCESSO EM ABERTO, 50

A ESPACIALIZAÇÃO, APESAR DE TUDO, 53

IMAGEM 3: A ROSA, 56

SOBREVIVÊNCIA ENQUANTO FLORESCIMENTO: ABRINDO ESPAÇOS EM QUE
(R)EXISTÊNCIAS IMAGÉTICAS DESABROCHAM, APESAR DE TUDO, 57

A identificação de um movimento cole(a)tivo (não meramente passivo ou reativo), 59

**O rompimento com a ideia de origem fomenta (em vez de abdicar de) uma forte conexão
ao passado**, 62

IMAGEM 4: O CAJUEIRO, 62

IMAGEM 5: RAÍZES MÓVEIS, 67

O corpo, uma vez historicizado, emerge não em oposição, mas a partir do cole(a)tivo, 67

A possibilidade de ligação ao contexto mais amplo advém da afirmação (em vez da negação) do particular, 79

IMAGINANDO, 86

IMAGEM 6: O RIO, 87

IMAGEM 7: KUKAIO, 91

SEGUNDO MOVIMENTO – A POLITIZAÇÃO DE DIFERENÇAS SOB A PERSPECTIVA DA (DES)NATURALIZAÇÃO DA VIOLÊNCIA

ABERTURA, 93

SITUANDO O DEBATE SOBRE POLITIZAÇÃO DE DIFERENÇAS EM TEORIA POLÍTICA, 94

POLÍTICAS DE DIFERENÇA POSICIONAL E POLÍTICAS DE DIFERENÇA CULTURAL, 97

Políticas de diferença cultural, 99

Políticas de diferença posicional, 106

Despolitização das diferenças: algumas reflexões, 113

RETOMANDO O PROBLEMA DO ESSENCIALISMO, 115

AGÊNCIA SUBVERSIVA SEM POLITIZAÇÃO DE DIFERENÇAS? JUDITH BUTLER E A PROPOSTA ÉTICO-POLÍTICA DA NÃO VIOLÊNCIA, 125

IMAGEM 8: NA FLORESTA, POR ENTRE AS ÁRVORES, 125

Crítica da empatia, reconhecimento e não violência, 126

Do “eu” para o “nós”: situando a vulnerabilidade em Butler, 129

Sobre (não) violência e agência subversiva: reflexões acerca de “Critique, coercion and the sacred life in Benjamin’s critique of violence”, 133

IMAGEM 9: CRISTAIS, 134

IMAGEM 10: ESCAVANDO E RECORDANDO, 144

Sobre (não) violência e agência subversiva: reflexões acerca de “Violence, nonviolence: Sartre on Fanon”, 146

IMAGEM 11: SEIVA, 159

IMAGEM 12: PÉROLAS, 160

Enquadramento: do ontológico ao epistemológico?, 178

A importância da situação para a teorização das condições infraestruturais, 181
IMAGINANDO, 184

**PRIMEIRO MOVIMENTO – CORPO E TERRITÓRIO: O PAPEL DA
AUTODETERMINAÇÃO NA DESNATURALIZAÇÃO DA VIOLÊNCIA**

ABERTURA, 189

RUMOR: O PRENÚNCIO DAS HIDRELÉTRICAS COMO PRESENÇA, 192

NÃO PERFORMATIVIDADE E (R)EXISTÊNCIA, 201

IMAGEM 13: O JABUTI, 205

A Ocupação Belo Monte, 208

O Protocolo de Consulta Munduruku, 221

Autodemarkação de Daje Kapap Eypi, 223

IMAGINANDO, 236

PÓS-DIFÍCIL: A (E)VOCAÇÃO DO *CORP'A'SCREVER*, 237

IMAGEM 14: O MERGULHO, 238

IMAGEM 15: A MAR-É, 239

REFERÊNCIAS, 241

ANEXO I, 269

ANEXO II, 275

ANEXO III, 279

ANEXO IV, 293

ANEXO V, 295

ANEXO VI, 304

ANEXO VII, 308

Corp'a'screver: imagem que aparece na introdução de *O livro das comunidades* de Maria Gabriela Llansol (LLANSOL, 1999, p. 10), a qual tomo emprestada com o intuito de designar o tecer da escrita desta tese, que é feita de corpo inteiro, num grande esforço ao mesmo tempo físico, afetivo e intelectual, e que envolve o processo de (re)conhecimento da(s) cole(a)tividade(s) que a compõem. Llansol, na referida introdução, indica o *corp'a'screver* como uma das “coisas que metem medo”, ao lado da “mutação” e da “Tradição” (1999, p. 9). Sem ser definida, a imagem é apresentada como algo que vislumbra. Esta tese, como *corp'a'screver*, visa, assim, ao vislumbre do que é inominável e, ao mesmo tempo, é força (i)memorial. Pode também ser compreendida como um movimento de espacialização por meio da escrita, inspirado em Frantz Fanon, ou, ainda, como um processo de escavação que, ao “[r]evolver a terra em busca de algo perdido”, “traz o passado para o agora, revisando-o e remontando-o” (DUSSE, 2016, p. 175; BENJAMIN, 1987, p. 239-240). Tal qual a noção de *escrevivência* de Maria Conceição Evaristo de Brito (EVARISTO, 2008), entendo este *corp'a'screver*, portanto, como algo que brota da experiência situada e historicizada, que é informada por arcabouços de memória cole(a)tivos e intergeracionais. Um lugar de (re)encontro (RUKEYSER, 1994 [1949]).

PRELÚDIO

Precisamos reflorestar nossas ideias.

Jailson Borari

Isto é um *corp'a'screver*. *Corp'a'screver* que brota de múltiplas vozes e (r)existências, (des)conhecidas e (re)conhecidas. *Corp'a'screver* que se territorializa em escrita. Que procura abrir – palavra a palavra, (entre)linha a (entre)linha – espaço(s) de (re)encontro(s). Que vislumbra outras relações (im)possíveis.

Forjado “nas víceras e nos tecidos vivos”, este *corp'a'screver* ousa despir-se de seus “anteparos” (ANZALDÚA, 2000 [1981], p. 235), desejante do risco do (des)encontro. Ousa, contra a extirpação disciplinar de pressuposições de coerência, trazer à tona excessos cotidianos – o que pode vir a abrir margem, então, para saberes que se constituem “de outra forma”¹ (SHARPE, 2016, p. 12-13)².

Este *corp'a'screver* é, portanto, um convite a quem lê: uma aposta na criação de outra(s) forma(s) de *sentipensar* engajado e cole(a)tivo. Escrita e leitura mutuamente implicadas, imbricando sobrevivências con-juntas. É espaço para o mútuo, que se nutre de *escrevivências* (EVARISTO, 2008) cartografadas em pele, corpo, sangue e memória. *Escrevivências* que, uma vez com-partilhadas, permitem o constante e tão imprescindível exercício de “reconhecer e incorporar as reais condições em campo” (WITONSKY, 2008, p. 363), a partir do qual podemos, então, encontrar meios de flor-e-s(c)er e deixar florescer. (Re)flor-estar.

Este *corp'a'screver* é, assim, coração pulsante nos veios das palavras, co-movido pelos múltiplos afetos que compõem esta(s) travessia(s): é cor-agem transbordada em oceano. Juntxs podemos, pouco a pouco, desfazer os mapas do que não somos, a fim de encarnar, em mergulho cole(a)tivo, as “cartografia(s) afetiva(s)” (DUSSE, 2016) do que sempre fomos.

¹ Todas as traduções de excertos ao longo deste *corp'a'screver* são de minha autoria.

² Nas palavras de Christina Sharpe: “We are expected to discard, discount, disregard, jettison, abandon, and measure those ways of knowing and to enact epistemic violence that we know to be violence against others and ourselves (...) to produce legible work in the academy often means adhering to research methods that are ‘drafted into the service of a larger destructive force’ (SAUNDERS, 2008, 67), thereby doing violence to our own capacities to read, think, and imagine otherwise. Despite knowing otherwise, we are often disciplined into thinking through and along lines that reinscribe our own annihilation, reinforcing and reproducing what Sylvia Wynter (1994, 70) has called our ‘narratively condemned status.’ We must become undisciplined. The work we do requires new modes and methods of research and teaching” (2016, p. 12-13).

CONTEÚDO É FORMA, FORMA É CONTEÚDO

Este *corp'a'screver* inscreve-se, por meio de uma abordagem interdisciplinar e engajada, no âmbito da teoria política: trata-se, primordialmente, da (re)conceitualização da politização de diferenças enquanto defesa de processos de autodeterminação cole(a)tiva nos próprios termos das pessoas neles envolvidas.

Essa tese aflora de uma investigação acerca do fenômeno da (des)naturalização da violência estrutural³. Se o desencadeamento de processos de “reestruturação do mundo” (FANON, 2008 [1952], p. 82) advém da percepção com-partilhada de que determinados mecanismos estruturais que condicionam as relações sociais são violentos – e, enquanto tais, inaceitáveis –, o fio condutor que co-move este *corp'a'screver* procura, justamente, compreender quais são as precondições, em contextos nos quais a violência é amplamente naturalizada e estruturante das relações sociais⁴, para a sua desnaturalização, de

³ Dado que a questão central que co-move o presente *corp'a'screver* remete, precisamente, à (des)naturalização da violência, não busco, portanto, definir *o que é* violência, mas sim inquirir acerca das precondições que propiciam a percepção cole(a)tiva de algo como fundamentalmente violento. Com isso, faz-se relevante, para os propósitos delineados neste *corp'a'screver*, não restringir violência tão-somente ao que corresponderia à “cessação” arbitrária “das funções corporais” (BUTLER, 2015b [2006], p. 190), de modo a ampliar o escopo do fenômeno ao que pode ser designado como a instituição da “morte-em-vida”. Ao mesmo tempo, o presente *corp'a'screver* aborda a violência enquanto fenômeno sistêmico (cf. STONE-MEDIATORE, 2010), que atinge ampla capilaridade na teia de relações sociais. Pretendo, assim, contrapor uma compreensão restritiva de violência como mero erro individual de cunho moral, evitando reduzi-la a um fenômeno exclusivamente “passional” (FANON, 1969 [1956], p. 45) – o que, com efeito, imporia limites à própria teorização acerca da complexidade implicada no *modus operandi* da violência, contribuindo para a sua naturalização. Ademais, é ainda importante notar que, embora a tese deste *corp'a'screver* procure averiguar como se dá a *desnaturalização* da violência em contextos caracterizados por sua vigência estrutural – uma vez que se trata de um estudo que vislumbra a possibilidade de “reestruturação do mundo” (FANON, 2008 [1952], p. 82) –, entendo que a *naturalização* da violência pode também ser um recurso que permite a sobrevivência – individual e cole(a)tiva – em condições adversas. Como afirmam Shannon Sullivan e Nancy Tuana: “ignorance is not only a tool of oppression wielded by the powerful. It also can be a strategy for the survival of the victimized and oppressed” (2007, p. 2) (agradeço a Edson Luís de Almeida Teles por atentar para esse ponto). Conforme procuro também sugerir neste *corp'a'screver*, processos de autodeterminação cole(a)tiva abrem espaços de suporte para os enfrentamentos cotidianos relativos à violência estrutural que pervade todo o tecido social. Em suma, Audre Lorde expressa a pungência de tais questões em seu poema “Need: a choral of black women’s voice”: “And how many other deaths / do we live through daily / pretending / we are alive? (...) I am wary of need / that tastes like destruction (...) How much of this truth can I bear to see / and still live / unblinded? / How much of this pain / can I use? // *We cannot live without our lives / We cannot live without our lives*” (2000 [1979], p. 349-354, grifos no original).

⁴ O con-junto de reflexões deste *corp'a'screver* remete exclusivamente à auto-organiz-ação cole(a)tiva de grupos sociais *não hegemônicos* em contextos nos quais regem modos de violência estrutural que são, eles mesmos, amplamente naturalizados.

maneira que formas de agência subversiva cole(a)tiva possam vir, então, a tomar corpo⁵. Meu argumento indica que apenas o cultivo de movimentos cole(a)tivos (pro)positivos – os quais nomeio, (im)precisamente, ao longo deste *corp'a'screver*, como autodeterminação, espacialização, politização de diferenças, auto-organização, política de situabilidade, política de localização – permite o florescimento de imagens capazes de colocar a norma hegemônica fundamentalmente em xeque, explicitando a violência sobre a qual se estrutura. Isso porque tais movimentos (pro)positivos cole(a)tivos lançam mão de referentes próprios, de modo a evitar posturas meramente reativas que, enquanto tais, mantêm como referente a própria norma hegemônica que se pretende contrapor, reinscrevendo-a.

Este *corp'a'screver* é forjado em três movimentos interdependentes, tal qual variações de uma mesma tese. A fim de suscitar a abertura de sentidos para a apreensão da tese proposta e suas implicações, vi-me compelida a estruturar o *corp'a'screver* começando pelo fim e terminando pelo começo.

O Terceiro Movimento oferece, por meio de reflexões filosófico-epistemológico-poéticas, um mapa conceitual que visa a orientar e a fornecer instrumentos que propiciem a compreensão dos múltiplos aspectos analíticos que co-movem a defesa da tese aqui delineada: é, a meu ver, o próprio coração deste *corp'a'screver*. Num primeiro ato, procuro inquirir, com base nas aguçadas reflexões do intelectual, médico psiquiatra e ativista Frantz Fanon, como se

⁵ No âmbito da teoria política feminista, há reconhecidos e relevantes trabalhos que questionam os impactos da naturalização da violência sobre a form-ação de interesses e preferências cole(a)tivos em sociedades estruturadas sobre a hierarquização de gênero – muitos dos quais compõem a bibliografia deste *corp'a'screver* (cf. ARENDT, 1981 [1959]; BARTKY, 1990; BEAUVOIR, 2008 [1949]; BIROLI, 2012; 2013; BUTLER, 1990; 1997a; 1997b; 2004; 2005; 2009; CYFER, 2015; GILLIGAN, 1982; HARDING, 2006; NUSSBAUM, 2008 [2000]; MACKENZIE; STOLJAR, 2000; OKIN, 1987; PATEMAN, 1989; PHILLIPS, 1993; 1995; 1999; 2006; 2007; 2010; YOUNG, 1980; 1987; 1994; 1995; 1996a; 1996b; 1997; 2001; 2002 [1990]; 2009 [2005]). Tais trabalhos con-figuram um arcabouço teórico que contribui para a emergência dos questionamentos aqui apresentados. No entanto, grande parte desses estudos prioriza um viés de análise com base no indivíduo (salientando a questão da responsabilidade individual, bem como as consequências do reconhecimento da interdependência mútua para a formação da identidade), de modo que procuro abordar mais diretamente aqueles que, a meu ver, oferecem maior insumo para os propósitos deste *corp'a'screver* – que, diferentemente, visa a apreender o impacto da violência estrutural na con-formação de interesses e preferências cole(a)tivos, bem como inquirir sobre as condições para a emergência de enquadramentos não hegemônicos. Nessa perspectiva, alguns dos mais expressivos aportes acerca do problema da naturalização da violência encontram-se entre os trabalhos fenomenológicos feministas e antirracistas (cf. AHMED, 2014 [2004]; BEAUVOIR, 2008 [1949]; BUTLER, 2004; 2009; FANON, 2008 [1952]; YOUNG, 1980; 2002 [1990]), os quais focam, especialmente, em revelar como a violência sistêmica pervade todo o tecido social, condicionando os horizontes de vida de mulheres e negrxs. Já trabalhos interessados em analisar as possibilidades de se gerar conhecimento e ação política trans-forma-dores de violências estruturais encontram-se principalmente no âmbito das epistemologias feministas e antirracistas (cf. CUSICANQUI, 2010a; 2010b, 2010c; COLLINS, 2000; GONZALEZ, 1988; HARAWAY, 1988; HARDING, 2004; HARTSOCK, 1998; HEMMINGS, 2012; LORDE, 2001 [1984]; MARCOS, 2011; MOHANTY, 2000; SMITH, 2005; STONE-MEDIATORE, 2010), bem como na discussão sobre violência generificada e racializada nos campos da antropologia e da sociologia (cf. CHO, 2008; DAS, 2007; MOUTINHO, 2015; SEGATO, 2013; VERGARA-FIGUEROA, 2014). Os argumentos deste *corp'a'screver* desdobram-se em diálogo com essas vertentes analíticas.

dá a naturalização da violência que permeia todo o tecido social⁶. As considerações traçadas apontam a relevância da dimensão espacial no que se refere à (des)naturalização da violência. A partir dos argumentos de Fanon, sugiro que a naturalização da violência encontra-se intimamente ligada a mecanismos de desespacialização, que visam a impedir a experiência da relacionalidade – e, conseqüentemente, tal qual aponto, da própria temporalidade, instaurando o que pode ser caracterizado como “morte-em-vida”. Com isso, engajo-me, como segundo ato do Primeiro Movimento deste *corp’a’screver*, no sentido de refletir acerca do potencial analítico da consideração da dimensão espacial no que concerne à própria possibilidade de cultivo de modos de agência cole(a)tiva subversiva. Para tanto, parto da noção de quilombo proposta pela historiadora, ativista e poeta Maria Beatriz Nascimento a fim de chamar a atenção para uma série de aspectos suscitados pelo caráter imagético da dimensão espacial, os quais permitem vislumbrar a relevância de processos de autodeterminação cole(a)tiva para a constituição de modos de agência subversivos.

No Segundo Movimento, enveredo-me numa discussão teórico-política acerca da relação entre o problema do essencialismo e a possibilidade de agência cole(a)tiva subversiva. Nesse movimento do *corp’a’screver*, procuro realizar o que pode ser designado como um empenho – tão necessário quanto (im)possível (SPIVAK, 2005 [2000], p. 42) – de tradução dos termos propostos em tese: ato tão íntimo (SPIVAK, 2005 [2000], p. 56) e tão trans-formador, que remete à própria trajetória na qual fui trans-formada. Inicialmente, resgato os motivos pelos quais surgiram projetos de politização de diferenças em teoria política, bem como as diferentes vertentes que se con-formaram. Indico que ocorre uma paulatina despolitização de tais projetos teórico-políticos devido às tentativas de se responder ao problema do essencialismo na con-figur-ação de sujeitos políticos cole(a)tivos – cuja crítica, conforme argumento, é de ordem fundamentalmente ontológica. Como meu intento é o de sugerir que a politização de diferenças vem a ser condição *sine qua non* para a possibilidade de constituição de agência subversiva, procuro mostrar que ela é impedida de emergir quando se abdica da

⁶ O aporte teórico de Frantz Fanon delinea a estrutura argumentativa da análise do problema da (des)naturalização da violência (1968 [1975]; 1969 [1956]; 2008 [1952]; 2013 [1961]). Conforme aponto, a perspectiva engajada de Fanon oferece, a um só tempo, (i) uma análise precisa do problema da naturalização da violência – a qual boa parte dxs autorxs que se debruça sobre o tema faz referência (cf. BHABHA, 1994; BUTLER, 2015; COULTHARD, 2014; GONZALEZ, 1988; HEMMINGS, 2012; STONE-MEDIATORE, 2010; TAYLOR, 1992) –, em que procura entender como a violência é naturalizada a tal ponto que não mais a percebemos enquanto tal, internalizando seu *modus operandi* em nossas vidas cotidianas; e (ii) uma análise acurada sobre as precondições que propiciam a desnaturalização da violência e a inscrição de práticas que logrem romper com a mera inversão da lógica de opressão.

promoção de movimentos (pro)positivos cole(a)tivos. Para tanto, engajo-me numa análise acerca dos fundamentos teóricos subjacentes à proposta ético-política da não violência da filósofa Judith Butler – constituída, em larga medida, em diálogo com as obras de Fanon e do filósofo Walter Benjamin. Tal proposta, a meu ver, é o mais bem-acabado intento de se forjar, em âmbito teórico, a possibilidade de agência subversiva abrindo mão, radicalmente, da politização de diferenças. A análise empreendida permite chamar a atenção, em particular, para a preponderância da dimensão epistemológica – em lugar de questões de ordem ontológica – em processos de auto-organização cole(a)tiva, principalmente em contextos amplamente permeados por violências estruturais.

O Primeiro Movimento, por fim, com-partilha considerações que advêm de minha trajetória na condição de ativista: vislumbra o papel fundamental desempenhado pela autodeterminação munduruku e ribeirinha a fim de con-figurar processos de (r)existência capazes de barrar, mesmo sob enorme disparidade em termos de correlação de forças, a construção de hidrelétricas de grande porte no Médio Tapajós⁷, as quais afetariam de forma irreversível não apenas suas vidas – bem como a vida da floresta, do rio e de seus seres vivos –, mas também – e mesmo que nunca o saibamos – as nossas próprias vidas. Para tanto, delinheio uma perspectiva analítica que procura traçar como se desdobra, no cotidiano do contexto em questão, a naturalização da violência por meio da lógica do progresso/desenvolvimento, assim como as formas com que a persistência munduruku e ribeirinha em seus próprios processos de autodeterminação cole(a)tiva (pro)positiva permitiu desvelar a violência inerente ao *modus operandi* da norma hegemônica antes de que as hidrelétricas se tornassem ‘fato consumado’ – de modo a possibilitar, assim, o flor-e-s(c)er de im-prováveis repertórios de (r)existência.

Este *corp’a’screver*, no entanto, não poderia efetivar-se em termos de conteúdo sem estar implicado, também, em sua forma. Procuro, nesse sentido, responder aos desafios postos

⁷ É importante ressaltar que, considerando o alto grau de complexidade dos aspectos históricos, sociopolíticos, econômicos e de múltiplas formas de (r)existências no Médio Tapajós, restrinjo-me, neste *corp’a’screver*, apenas a oferecer algumas considerações, tecidas ao longo de quatro anos de intenso envolvimento na condição de ativista – via Comitê Paulista de Solidariedade à Luta pelo Tapajós (Comtapajós) –, que remetem especificamente aos embates relativos à tentativa de construção de barragens na região. Dessa forma, embora este *corp’a’screver* seja, em larga medida, inspirado pela luta dos povos munduruku e ribeirinho, em particular, não realizo um estudo sobre esses povos – o que, inclusive, demandaria aprovação prévia, de acordo com os preceitos munduruku e ribeirinho, para vir a ter lugar. Este *corp’a’screver* segue sendo, primordialmente, um estudo de teoria política que realiza o esforço de se constituir de forma engajada, por meio da reflexão acerca da realidade em que se insere e do intento de oferecer algum insumo, dentro dos limites que lhe são inerentes, a processos de “reestruturação do mundo” (FANON, 2008 [1952], p. 82).

pelo con-junto de reflexões no campo das epistemologias feministas e antirracistas⁸ – tensionando, da maneira mais significativa possível, alguns dos modos vigentes de elaboração de pesquisa acadêmica. Mais precisamente, os desafios enfrentados na travessia deste *corp’a’screver* foram:

[contra a tendência universalizante,]

(i) a elaboração de conhecimento *situado* – que, em primeira pessoa, (re)conheça e explicita as marcas históricas e geográficas, bem como as múltiplas vozes que o constituem;

[contra a suposta ideia de neutralidade,]

(ii) a constituição de uma perspectiva *engajada* – que possui, como horizonte normativo, a trans-form-ação do contexto de violências estruturais em que vivemos;

[contra a abstração,]

(iii) a busca por um *corp’a’screver*, que inter-age e é referenciado à própria realidade na qual é inscrito;

[contra a mera (re)produção do cânone teórico,]

(iv) o (re)conhecimento de (co)autorias e modos de elaboração de conhecimento que foram ativa e sistematicamente apagados e deslegitimados na academia;

[contra o privilégio exclusivo do argumento lógico-racional,]

(v) a incorporação de outros modos de *sentipensar e escrever*.

Este *corp’a’screver* é meu primeiro intento sistemático de responder con-juntamente a tais desafios. Com esse propósito, vi-me reiteradamente compelida a buscar inspiração em textos que abordam os sentidos e as implic-ações da escrita poética⁹. Intuitivamente, passei a lançar mão, para a inscrição deste *corp’a’screver*, do que poderia designar como *epistemologia poética*.

De fato, talvez a poesia seja o modo de expressão que mais aproxime forma e

⁸ Talvez o maior esforço deste *corp’a’screver* tenha sido, particularmente, o de procurar fazer jus à crítica epistemológica feminista e antirracista sobre os modos de elaboração de conhecimento. Com base na consideração de que forma e conteúdo seriam mutuamente constitutivos, tal crítica sugere que, sem levar em conta a forma (como se fala), o potencial trans-forma-dor do conteúdo (de que se fala) fica comprometido: cf., entre outros, Collins (2000); Cusicanqui (2010a; 2010b, 2010c); Gonzalez (1988); Haraway (1988); Harding (2004); Hartsock (1998); Hemmings (2012); Lorde (2001 [1984]); Mohanty (2000); Smith (2005).

⁹ Em particular, as considerações de Audre Lorde em seu ensaio “Poetry is not a luxury” (2007 [1984], p. 36-39); de Adrienne Rich em *What is found there: notebooks on poetry and politics* (1993a); e de Muriel Rukeyser em *The life of poetry* (1994 [1949]).

conteúdo. Quando não encarada como um meio de fuga da realidade¹⁰, ou despolitizada como mero exercício retórico de erudição (LORDE, 2007 [1984], p. 37), a poesia privilegia o estabelecimento de conexões significativas a partir da situabilidade, de relações implicadas¹¹, bem como a desestabilização da aparente dicotomia entre intelecto e sentir, entre razão e emoção. Ademais, a poesia suscita a expansão de sentidos daquilo que é expresso, ampliando os horizontes do (im)possível (LORDE, 2007 [1984], p. 36-9), ao mesmo tempo em que atua contra apagamentos e silenciamentos. Como aponta a poeta, ativista e ensaísta feminista Adrienne Rich, uma de suas funções primordiais é “manter vivos tanto a memória quanto o espírito de comunidade” (1993a, p. 141): “a poesia torna-se mais necessária que nunca: ela mantém os aquíferos subterrâneos fluindo, ela é a voz líquida que irrompe da pedra” (1993a, p. 122).

Minha aposta, portanto, foi a de um *corp’a’screver* permeável a tal epistemologia poética, de maneira a fazer jus, em forma e conteúdo, a um projeto de elaboração de conhecimento que corresponda a ‘uma forma de saber tão outra’: esta que suscita imagens que são afetos. Que abre espaços, territórios e cartografias outras do que sempre fomos, co-movendo relações significativas que cultivam o por-vir: “poesia / não é revolução / mas uma forma de saber / por que ela deve vir” (RICH, 2016 [1989], p. 643). Afinal, nossos mapas são de outra (des)ordem: cartografias móveis que emergem do sonho que é matéria e da matéria que é o sonho, orientando nosso flor-e-s(c)er.

¹⁰ Rich, de modo preci(o)so, aponta que: “The question for a (...) poet is how to bear witness to a reality from which the public – and maybe part of the poet – wants, or is persuaded it wants, to turn away” (1993a, p. 115).

¹¹ Como coloca Muriel Rukeyser: “A poem does invite, it does require. What does it invite? A poem invites you to feel. More than that: it invites you to respond. And better than that: a poem invites a total response. / This response is total, but it is reached through the emotions. A fine poem will seize your imagination intellectually – that is, when you reach it, you will reach it intellectually too – but the way is through emotion, though what we call feeling” (1994 [1949], p. 122).

IMAGEM 1: A ÁRVORE

“(...) São fiéis, as coisas
do teu escritório. A caneta velha. Recusas-te a trocá-la
pela que encerra o último segredo químico, a tinta imortal.
Certas manchas na mesa, que não sabes se o tempo,
se a madeira, se o pó trouxeram consigo.
Bem a conheces, tua mesa. Cartas, artigos, poemas
saíram dela, de ti. Da dura substância,
do calmo, da floresta partida elas vieram,
as palavras que achaste e juntaste, distribuindo-as.

A mão passa
na aspereza. O verniz que se foi. Não. É a árvore
que regressa (...)” (ANDRADE, 2000 [1945], p. 179-181)

Este *corp’a’screver* é impresso em folhas que, tão embranquecidas, chegam às nossas mãos pelo ocultamento da matéria viva de que são feitas: árvores e sangue. Oxalá as palavras que aqui se inscrevem – seiva tão bruta e tão elaborada – possam encontrar formas de fazer (con)fluir o oceano incontido das vertentes veias que forjam as folhas deste *corp’a’screver*: o desejo – apesar de toda a violência, apesar de todo o apagamento – de seguir semente, flores, frutos, raízes móveis que con-vida-m a fazer vicejar, cole(a)tivamente, com as árvores que regressam, a flor-esta do que somos.

TERCEIRO MOVIMENTO

ESPAÇO, CORPO, TEMPO E IMAGENS: SITUANDO O *CORP'A'SCREVER*

Não desejei nem desejo nada mais do que viver sem tempos mortos.

Simone de Beauvoir

ABERTURA

“Ni las mujeres, ni la tierra somos territorio de conquista”. Este famoso mote, sempre reiterado por mulheres, especialmente indígenas, em distintos contextos de exercício da (r)existência, contém, a um só tempo, múltiplas significações. De imediato, podemos notar que evidencia, de maneira intuitiva, uma analogia direta entre o corpo das mulheres e a terra, que se encontrariam em estreita relação. No entanto, a noção de que mulheres e terra são, por assim dizer, *um ambxs* (evidenciado pelo verbo “somos”, em primeira – e não em terceira – pessoa) não parece sobrepujar a manutenção dos termos da relação (mulheres, por um lado, e terra, por outro): a diferença e a similitude, em vez de emergirem enquanto mutuamente excludentes, parecem, na expressão, con-viver. O mesmo ocorre na preferência pelo uso do plural para designar “mulheres” no lugar do genérico ‘mulher’ enquanto acepção coletiva no singular, sugerindo, assim, uma pluralidade não unificadora, ou seja, um con-junto de mulheres em relação em vez de uma condição ontológica. É também marcante a diferenciação, na expressão, entre terra e território: a noção de território emerge vinculada à ideia de conquista, a qual converteria terra, bem como mulheres, em território passível de apropriação. Ademais, o termo “conquista”, ao fim da sentença, remonta não apenas à colonização, mas também à memória de (r)existência – das mulheres e da terra – à assim chamada “conquista”. A própria ordenação dos termos centrais não parece casual: “mulheres” e “terra”, bem como “território”, são enunciados antes do termo “conquista”, de maneira a indicar a precedência e a força da (r)existência (das mulheres e da terra) diante da conquista. Ao inferirmos que “conquista” remete ao processo de colonização, revela-se, de

maneira direta, seu intento: nada mais, nada menos do que um processo de expropriação continuada, de despossessão – seja da terra, seja dos corpos das mulheres. No entanto, a menção à “conquista” não faz referência exclusiva à denúncia de um momento supostamente passado da colonização: ao contrário, a sentença aponta tanto a colonização quanto a (r)existência enquanto movimentos em pleno curso – pela indicação do tempo presente e pela constante reiteração no momento da enunciação da frase em diferentes contextos. Tal efeito desestabiliza a possibilidade de leitura linear dos termos enunciados na chave do progresso/desenvolvimento, a qual terminaria por invocar a conquista como necessidade diante do aprisionamento – da terra e das mulheres – em um passado remoto, sem conexão com o presente. O mote é, a um só tempo, memória e tempo presente: ou, melhor dito, é memória viva, inscrita na terra e nos corpos, no tempo presente. Encoraja, ao evidenciar a força do que (r)existe, os enfrentamentos do agora. Co-move.

Durante o transcurso de inscrição deste *corp’a’screver*, pude dar-me conta de que minha trajetória enquanto pesquisadora e ativista é fundamentalmente marcada por um largo processo de percepção, aprendizado e tentativa de elaboração, na teoria e na prática políticas, justamente do potencial que a mobilização da dimensão espacial/territorial demonstra conter, tanto no que se refere à desnaturalização de formas estruturais de violência, desigualdades e opressão em curso, quanto no sentido de conduzir à possibilidade de trans-form-ação da esfera da relacionalidade para além da mera inversão dos termos da opressão.

No breve exercício analítico oferecido acima, é possível vislumbrar, em linhas gerais, aspectos do potencial da consideração da dimensão espacial para a reflexão sobre o entendimento de como se con-figuram processos de (des)naturalização da violência. Em particular, a espacialidade suscita o contexto, no qual o que se entende comumente enquanto esfera relacional é ampliado e desestabilizado: seja em termos da compreensão dos próprios agentes em relação (a terra, bem como as mulheres, emergem enquanto sujeito), seja em termos da relação entre os agentes (mulheres e terra, p.ex., não se encontram em oposição, nem amalgamadas de maneira indiferenciada em um todo comum), seja em termos da

temporalidade suscitada pelas relações (o passado emerge como presente, desestabilizando a ideia de sucessão linear causal inerente à lógica do progresso/desenvolvimento).

Destrinchar e sistematizar os ganhos analíticos que a dimensão espacial suscita para as questões que movem este *corp'a'screver* indica que, a fim de fazer jus à complexidade do problema da naturalização de formas estruturais de violência, opressão e desigualdades, abordando-o da maneira mais adequada possível, faz-se imprescindível considerar de que forma(s) tal fenômeno encontra-se imbricado ao que pode ser denominado enquanto *crononormatividade* (FREEMAN, 2010, p. 3) subjacente aos modos de organização social, política e econômica em que nos encontramos imersxs: em outras palavras, é fundamental considerar como o valor e o sentido da temporalidade que organiza *espacialmente* nosso regime histórico específico têm por efeito a conversão de assimetrias de poder em algo aparentemente cotidiano e rotineiro, ou seja, naturalizado (cf. FREEMAN, 2010, p. 1-7).

Inspirada, em particular, pela gramática de lutas sociais em que me encontro engajada, pelos escritos de Fanon e pela noção de quilombo em Nascimento, sugiro que atentar para a dimensão da espacialização – territorial, imagética e corporal – revela-se fundamental a fim de trans-formar o potencial crítico da reflexão acerca da lógica temporal do progresso/desenvolvimento que delineia o *modus operandi* de nosso regime histórico (BENJAMIN, 2010 [1940]; BUTLER, 2009; DIDI-HUBERMAN, 2011 [2009]; FABIAN, 2014 [1983]; FANON, 1969 [1956]; 1968 [1957]; 2008 [1952]; 2013 [1961]; MBEMBE, 2001; 2003) e sua relação com a (des)naturalização da violência em possibilidade de intervenção reestruturadora do mundo.

O presente Movimento deste *corp'a'screver*, portanto, enseja o que poderíamos chamar, imageticamente, de *mapa conceitual* que visa a orientar e a oferecer instrumentos para a análise de projetos de politização de diferenças, bem como a defesa destes enquanto processos (pro)positivos de autodeterminação cole(a)tiva.

Início argumentando, em diálogo com a robusta reflexão teórica sobre espaço/território no campo da geografia humana e com a compreensão de território que vem sendo elaborada teoricamente por mulheres negras e indígenas, que a dimensão da espacialização, conforme evocada por diversos movimentos de (r)existência em curso, é inconcebível fora de um campo de relações. Tal relacionalidade intrínseca à espacialidade abriria margem para a possibilidade de se captar o fenômeno da naturalização da violência de maneira estrutural.

Partir da reflexão sobre a relevância da dimensão espacial para a con-figur-ação da esfera relacional, por sua vez, permite depreender que faz-se indispensável levar em conta o contexto (localização, historicização) – bem como o corpo nele racializado e generificado – na teorização sobre a dialética do reconhecimento. Para tanto, lanço mão de dois aportes teórico-engajados que, a meu ver, são embasados em um entendimento substantivo de espacialidade: o de Fanon e o de Nascimento.

Com Fanon, ofereço uma análise acerca do *modus operandi* do sistema colonial, que permite distinguir ao menos quatro diferentes mecanismos de instauração e manutenção do regime colonial. Argumento que, em comum, tais mecanismos operam por meio da violência de um continuado e multifacetado processo de desespacialização, de maneira a impedir a efetivação da dimensão do reconhecimento e, conseqüentemente, a possibilidade de exercício da temporalidade.

Com Nascimento, procuro desentranhar possibilidades de con-figur-ação de movimentos de espacialização capazes de abrir esferas relacionais que suscitem a experiência de temporalidade(s) em nosso regime histórico, marcado por violência, opressão e desigualdades estruturais. Conforme sugiro, a noção de quilombo evidencia um aspecto crucial da espacialidade, que carrega consigo significativas implicações teórico-políticas para as questões tematizadas neste *corp'a'screver*: trata-se de seu caráter imagético (alegórico) – reiterado enquanto força simbólica. Notadamente, além da identificação da relação intrínseca entre corpo e território, a noção de quilombo sugere a desestabilização de fronteiras por meio das quais circunscrevemos tanto corpos quanto territórios – fronteiras que, conforme argumento, imporiam limites, também, à percepção do alcance mais amplo da dimensão relacional que se con-figura espacialmente. Esse entendimento, tal qual indico, abre a possibilidade de se pensar corpo a partir do cole(a)tivo, e não em oposição a este, de maneira a habilitar a apreensão do potencial de movimentos de espacialização – de politização de diferenças – para além da lógica binária *posseção versus desposseção*.

Tais considerações permitem apontar que a espacialização, entendida como o cultivo de esferas de relacionalidade nos próprios termos daquels que se encontram nelas envolvidxs, permite o surgimento do que denomino imagens de sobrevivência enquanto florescimento: afetos que, ao (re)criar cole(a)tivamente a possibilidade de experiência de distintas temporalidades, são capazes de desencadear movimentos mais amplos de

desnaturalização da violência ocultada sob o tempo morto da noção de progresso/desenvolvimento vigente.

DESESPACIALIZAÇÃO E SUSPENSÃO DA TEMPORALIDADE

Quando observados em conjunto, distintos aportes teóricos que se propõem a analisar o fenômeno da globalização e da expansão do capital (HALL, (2006) [1992]; BAUMAN, 1999 [1998]; HARVEY, 2008 [1989]; 2005 [2001]; GIDDENS, 1991) apresentam, como denominador comum, que uma das características mais marcantes da globalização seria uma mudança na relação espaço-tempo: identifica-se uma tendência à supressão do espaço por meio do tempo¹². Isso revelaria-se, de diversas formas, em um movimento cada vez maior de ‘aceleração’ e sua valorização – expresso, por exemplo, na criação de possibilidades de imediato contato com pessoas em distintas geografias por meio da tecnologia. Mais do que a oportunidade de acesso a diferentes lugares, é justamente a possibilidade de movimento, de fluxo idealmente livre e constante, capaz de superar o espaço enquanto *obstáculo*, que assume preponderância – daí que um *ethos* cosmopolita desenraizado acabe por adquirir caráter valorativo¹³. Em um primeiro momento, portanto, a partir desses aportes teóricos, poderia-se afirmar que o paradigma contemporâneo do progresso/desenvolvimento encontra-se intimamente vinculado a tal ideal de um constante e cada vez mais acelerado movimento, o qual, em nível discursivo, além de positivo emerge, também, enquanto imprescindível e inexorável, visando primordialmente ao rompimento de supostos limites impostos pelo espaço.

Neste ponto, retomo a crítica à ideia de progresso de Benjamin em “Sobre o conceito de história” (BENJAMIN, 2010 [1940]), que considero um de seus mais significativos e co-

¹² David Harvey (2008 [1989]; 2005 [2001]) chama tal fenômeno de “compressão espaço-tempo”, em que a dimensão espacial seria praticamente “destruída” por meio do tempo, ao passo que Anthony Giddens (1991), por sua vez, fala em “separação espaço-tempo”, afirmando que espaço e tempo deixam de ser coincidentes, de maneira que, em um mundo globalizado, seria possível “esvaziar” o espaço, ou seja, “extrair” as relações sociais de seus contextos de interação.

¹³ Como uma série de estudos nota, entre elxs Trinh T. Minh-ha, a ideia de movimento livre e constante que a globalização supostamente evoca pode ser compreendida, sobretudo, enquanto de cunho ideológico: “virtual boundlessness in globalization is widely praised as the overcoming of frontiers (...) Yet, the talk on the world political page is all about closing down, curtailing movements, reinforcing borders, building new fences, installing more checkpoints, fortifying security zones, setting up gated communities, and worse, sealing an entire nation into restricted areas” (MINH-HA, 2011, p. 1).

moventes escritos. Pensado enquanto introdução metodológica para *Das Passagen-Werk* (BUCK-MORSS, 1977, p. 169), foi o último texto escrito por Benjamin, pouco antes de sua trágica morte, um suicídio desencadeado pela tentativa malograda de deixar a França no momento em que judeus estavam sendo entregues à Gestapo (LÖVY, 2005)¹⁴. Denso e multifacetado, reverberando a dramaticidade de seu *Zeitgeist*, “Sobre o conceito de história” é dividido em 18 teses e 2 apêndices, os quais, impregnados de força imagética, podem ser lidos de maneira independente e não linear¹⁵. Terminam por compor, em conjunto, tanto na forma quanto no conteúdo, uma crítica contundente à naturalização de uma noção de progresso no estudo e na compreensão da história – Benjamin indica, no texto, suas nefastas consequências, bem como um método para o seu rompimento. Ainda que intencionalmente aberto a uma miríade de interpretações, “Sobre o conceito de história” (bem como *Das Passagen-Werk*), conforme apontado por Susan Buck-Morss, é um texto filosófico de caráter eminentemente político (cf. BUCK-MORSS, 1989) – a meu ver, altamente relevante para se aprofundar o entendimento de como o problema da naturalização da violência imbrica-se com a noção de progresso/desenvolvimento que organiza os modos contemporâneos de organização social, política e econômica.

Tomando, assim, “Sobre o conceito de história” como uma crítica basilar e contundente à ideia de progresso subjacente não apenas ao estudo da história, mas também ao regime histórico vigente, enfoco, neste momento, numa observação feita na tese 13, em que Benjamin denuncia o que chama de “conceito dogmático de progresso *sem qualquer vínculo com a realidade*” (BENJAMIN, 2010 [1940], p. 229, grifos meus), afirmando que “[a] ideia de um progresso da humanidade na história é inseparável da ideia de sua marcha no interior de um tempo vazio e homogêneo”. E completa: “[a] crítica da ideia do progresso tem como pressuposto a crítica da ideia dessa marcha” (2010 [1940], p. 229). A meu ver, seria possível depreender desta consideração que Benjamin chama a atenção não para uma temporalidade específica do progresso, mas para a própria impossibilidade de exercício da temporalidade

¹⁴ A respeito da morte de Benjamin, Bertold Brecht escreve, em 1941, o poema “A morte voluntária do fugitivo W(alter) B(enjamin)”: “Ouvir dizer que levantaste a mão contra ti mesmo / antecipando o carnicheiro. / Oito anos banido, o olho no triunfo do inimigo, / impelido afinal a uma fronteira intrapassável / passaste, como se diz, o passo traspassável. // Ruem os reinos. Chefes de quadrilha / acodem em compasso de estadistas. Os povos / somem da vista, toldados pelas armas. // O futuro no escuro. Frágeis / os poderes benignos. E vias tudo isso / quando destruiste o corpo torturável” (CAMPOS, 1997, p. 166-167).

¹⁵ Como evidencia Susan Buck-Morss: “Benjamin was at least convinced of one thing: what was needed was a visual, not a linear logic: The concepts were to be imagistically constructed, according to the cognitive principles of montage” (1989, p. 128).

decorrente de uma noção de progresso *desespacializada*, ou seja, que não possui “qualquer vínculo com a realidade”: daí que o tempo revele-se como “vazio e homogêneo”, isto é, *aufgehoben* (suspensão, abolido) – a própria ideia de movimento seria uma ilusão, uma farsa. O argumento que visou aqui a construir, portanto, é o de que, por trás da impressão de incessante movimento do progresso/desenvolvimento¹⁶, ocultaria-se, na prática, a suspensão (*Aufhebung*) da temporalidade. A supressão da espacialização, conforme aponto, atuaria no sentido de inviabilizar o exercício da temporalidade.

Tal proposta analítica de um *esquema de desespacialização* por meio da lógica do progresso/desenvolvimento vai de encontro com as inúmeras denúncias que vêm sendo feitas por parte de diversos povos indígenas, quilombolas e tradicionais acerca da violenta investida capitalista sobre seus territórios, com as quais corroboram importantes estudos que abordam o assim denominado processo de *territorialização* do capital (HARVEY, 2005 [2001]; SAQUET, 2009; LEFEBVRE, 1986 [1974]). Conforme argumento no que segue, tal movimento de espacialização/territorialização do capital ocorre, fundamentalmente, a fim de tentar suprimir e impedir qualquer possibilidade de espacialização por meio do exercício de um controle (gestão) não apenas do território e seus ‘recursos’, mas também dos corpos e seres vivos. Tal controle (gestão) envolve, assim, tanto (i) a ocupação territorial, quanto (ii) a introdução forçada (coerção) de uma lógica específica de organização social, política e econômica dos seres vivos que é estranha ao contexto em que se aplica. A relevância dessa distinção é frequentemente tomada como primordial no processo de resistência de diversos segmentos sociais que se encontram na ‘linha de frente’ do avanço do capital em seus

¹⁶ De maneira similar ao movimento feito por Judith Butler em seu ensaio “Sexual politics, torture, and time”, ressalto que o que está em questão na crítica à ideia de progresso/desenvolvimento abordada neste *corp’a’screver* não é uma veemente oposição a qualquer entendimento de progresso/desenvolvimento enquanto “moving forward” (BUTLER, 2009, p. 103) – ainda que, pessoalmente, por conta do peso que a noção específica de progresso/desenvolvimento abordada traz consigo, não estimularia a possibilidade de seu resgate, mesmo que em outra chave, como propõe Marcelo José Lopes de Souza (1995). Diferentemente, o que procuro apontar é que se faz fundamental um exame crítico da temporalidade que é inerente ao entendimento de progresso/desenvolvimento vigente, a fim de evidenciar o modo como tal ideia corrobora com a naturalização da violência dos mecanismos de supressão da espacialização. Há diversos intentos teóricos que visam a resgatar a historicidade do tempo, como o método regressivo-progressivo elaborado por Henri Lefebvre, que procura conferir legitimidade a uma perspectiva de futuro que emerge como potencialidade de um presente em processo de resistência (cf. LEFEBVRE, 1981a [1953]; 1981b [1949]; FREHSE, 2001; MARTINS, 2011) (agradeço à Márcia Saeko Hirata por atentar a esse ponto). O presente *corp’a’screver* é informado por críticas à ideia de progresso subjacente ao ‘pensamento ocidental’ (cf. ALLEN, 2015; FABIAN, 2014 [1983]; SAID, 2007 [1978]). No entanto, procuro constituir uma crítica à noção de progresso/desenvolvimento a partir da dimensão da espacialidade, de maneira que tal noção envolveria, a meu ver, não uma temporalidade específica, mas a própria suspensão (*Aufhebung*) da temporalidade, ocultando e legitimando processos de desespacialização sob a ilusão de temporalidade.

territórios, conforme tenho podido identificar ao longo de minha trajetória enquanto ativista¹⁷. O teórico social e político Ato Sekyi-Otu, tomando como base uma perspectiva analítica espacializada que ele identifica enquanto central na obra de Fanon, aponta com precisão tal distinção ao discorrer sobre os aspectos envolvidos na coerção:

To be coerced is to be both restrained from using one's space and to be constrained to use space in a manner not freely chosen by the coerced. Coercion both proscribes and forcefully prescribes use of space; it hems in bodies and souls not only by taking away the space that was theirs but also by tyrannically allocating spaces and dictating the limits and range of action in the delimited zone. (SEKYI-OTU, 1996, p. 82)

Um caso exemplar que demonstra a importância de se atentar para essa diferenciação identificada por Sekyi-Otu no plano teórico é o projeto político de constituição de Wallmapu – a nação mapuche¹⁸: intelectuais e ativistas mapuches como Sergio Caniuqueo e Pablo Marimán fazem questão de colocar em evidência que não se trata meramente de ‘posse de terra’, mas sobretudo da efetivação de um projeto político próprio, o qual envolve, também, o âmbito da economia¹⁹. Essa distinção é de tal forma relevante que, em um esforço de (re)construção histórica, Caniuqueo e Marimán fazem questão de chamar a atenção para o fato de que a denominada “política de encurralamento espacial”, que teve lugar com o advento dos estados nacionais chileno e argentino, implicou não apenas a redução drástica do território mapuche em 95%, mas, também, a supressão do exercício da própria governabilidade mapuche a partir da imposição da lógica de propriedade privada em seu território (CANIUQUEO; MARIMÁN, 2006). Assim, para além do desmesurado genocídio implicado nas violentas operações militares sordidamente denominadas “Pacificación de la

¹⁷ Apenas para citar alguns exemplos, identifico esse movimento nas formas de (r)existência que conheci pessoalmente ou tive a oportunidade de acompanhar mais de perto: dos povos indígenas (truká e pipipan) e das comunidades de pescadorxs artesanais na região de Floresta-Cabrobó (PE) a fim de se contrapor aos impactos das obras de transposição do rio São Francisco (BESSI, 2014); dos povos zapatistas de Chiapas e zapotecas de Oaxaca (México) em prol da manutenção e da ampliação de seu projeto de auto-organização social, político e econômico (LUNA, 2013); das comunidades que resistem à construção de megacampos de geração de energia eólica no istmo de Tehuantepec (México) (BESSI; SANTIAGO NAVARRO, 2015); bem como dos povos da floresta, entre eles o povo munduruku e as populações ribeirinhas, em oposição à construção de um complexo de hidrelétricas na bacia do rio Tapajós.

¹⁸ Trata-se da recuperação do território mapuche, tal qual reconhecido, à época, pela própria Espanha colonial (área que abrange parte do que hoje conhece-se como territórios argentino e chileno, da costa atlântica à pacífica, incluindo parte dos Pampas e da Patagônia).

¹⁹ Tal distinção, evidentemente, apresenta uma perspectiva crítica a propostas de cunho multiculturalista (TAYLOR, 1992; KYMLICKA, 1996), as quais, ao priorizar um enfoque na dimensão ‘cultural’, não confeririam suficiente atenção às dimensões econômica e política envolvidas em processos de autodeterminação (cf. COULTHARD, 2014). Esse ponto é analisado em pormenor no Segundo Movimento deste *corp'a'screver*.

Araucanía”, por parte do estado chileno, e “Conquista del Desierto”, por parte do estado argentino, também teve lugar um sistemático e continuado exercício de controle sobre os modos de vida do povo mapuche sobrevivente.

De maneira similar, o antropólogo e ativista zapoteco Jaime Martínez Luna aponta a centralidade do que ele denomina *comunalidad* – o cultivo de con-figur-ações próprias de organiz-ação social, política e econômica – para a possibilidade tanto de resistência quanto de sobrevivência das diversas comunidades indígenas da região de Sierra Norte em Oaxaca, México (LUNA, 2013). A seu ver, o processo de reforma agrária levado a cabo no México, por envolver a introdução de diversas formas de intervenção e controle estatal no modo de funcionamento dos *ejidos*²⁰, estaria contribuindo não para o fortalecimento, senão para a destruição das comunidades (2013, p. 25) – sugerindo, assim, que a dimensão da *comunalidad* é tão imprescindível quanto a posse de terra.

Essas observações demonstram que atentar para a relevância da dimensão espacial na reflexão sobre a temporalidade demanda um entendimento mais acurado e substantivo de espacialização. Com isso – conforme pretendo mostrar –, torna-se então possível chamar a atenção para a tentativa de esvaziamento (*Aufhebung*) da possibilidade de experiência da temporalidade por meio do continuado processo de desespacialização que a lógica do progresso/desenvolvimento implica, tal qual indicado anteriormente.

O TERRITÓRIO ENQUANTO CAMPO RELACIONAL

Considero ser uma das grandes contribuições teóricas do campo da geografia humana a consolidação de uma noção substantiva de espaço (território), a qual contrasta com seu uso corrente na reflexão filosófico-política: quando não simplesmente abstraída, a noção de espaço (território) é, muitas vezes, tomada como autoevidente ou subentendida enquanto mero *substrato material*.

²⁰ “Um *ejido* é uma propriedade comunal cujos membros têm direito de usufruto, em geral na forma de uma gleba individual de terras (...) O termo *ejido* refere-se tanto a terras comunais quanto a uma comunidade de camponeses que são proprietários individuais de suas glebas. O *ejido* como uma instituição social tem sua própria estrutura: a assembleia geral, um conselho administrativo de três membros, um comitê de vigilância e, em certos momentos, uma sociedade de crédito coletivo. Os *ejidos* são divididos em terras agrícolas, que podem ser cultivadas individualmente, e não agrícolas (pastagens, florestas e outros tipos), que devem ser exploradas comunitariamente” (STAVENHAGEN, 1975, p. 146 *apud* MARCOS, 1996, p. 314).

Conceitos como espaço, território, territorialização e territorialidade vêm sendo elaborados ao longo de anos a partir das considerações do geógrafo e etnólogo Friedrich Ratzel (1990 [1882]), tidas como seminais no campo da geografia política²¹. Ao se notar os limites analíticos da ideia de espaço/território enquanto substrato material, tal conceito foi reformulado a fim de permitir vislumbrar a dimensão política e relacional que lhe é inerente. O território, portanto, estaria longe de ser meramente um espaço neutro e abstrato: ele é, antes, constituído, resulta de relações que vão se compondo em múltiplos processos tangíveis de territorialização. Como coloca o geógrafo Marcos Aurelio Saquet:

A territorialização é marcada pelo movimento de apropriação e reprodução das relações sociais. Desta forma, a definição de territorialidade extrapola as relações de poder político, os simbolismos dos diferentes grupos sociais e envolve, ao mesmo tempo, os processos econômicos centrados em seus agentes sociais. A territorialidade significa cotidianidade, (i)materialidade, no(s) tempo(s), na(s) temporalidade(s) e no(s) território(s), no movimento relacional-processual. A vida cotidiana é produto e condição da reprodução de relações sociais, do espaço, do lugar (...) e do território. A vida cotidiana significa heterogeneidade (...). É (i)material, social e natural, a um só tempo significa desejos, necessidades, linguagens, edificações, signos, miséria, riqueza, repetições, mudanças, frustrações, técnicas, famílias, trabalhos, redes, desencontros, encontros, conflitos; desigualdades e diferenças, unidade; vida e morte. (SAQUET, 2009, p. 164)

Tal noção complexa de território emerge, neste excerto, quase como uma imagem: indica todo um conjunto de relações que vão sendo tecidas, cotidiana e laboriosamente, pelos seres vivos em interação. Assim, não é possível compreender o espaço (território) fora de um campo de relações (cf. RAFFESTIN, 1993; SAQUET, 2007; SOUZA, 1995; 2009): a territorialização/espacialização dá-se por meio de relações, as quais, da mesma forma, são

²¹ Para fins do presente *corp'a'screver*, procuro apenas evidenciar o que me parece constituir o cerne que move a necessidade de uma reflexão mais robusta da dimensão espacial na geografia, sem atentar para as diferenciações mais complexas – p.ex. entre as noções de espaço, espacialidade, território, territorialidade e territorialização – que são de grande relevância para as discussões teóricas deste campo, as quais utilizarei, aqui, de maneira intercambiável. Mais adiante, limito-me apenas a retomar a diferença entre terra e território já anteriormente explicitada, com o objetivo exclusivo de ilustrar o argumento acerca do potencial de saída da lógica binária de mera inversão dos termos da opressão que a consideração da dimensão espacial implica em termos analíticos. Mesmo utilizando as noções de espaço e território de maneira intercambiável, dou preferência a uma ou outra a partir das seguintes (duas) motivações. Primeiramente, procuro utilizar o termo espaço quando o entendimento de território, na sua acepção comum, poderia ser vinculado mais estreitamente à ideia de delimitação de fronteiras, de maneira a tomá-las como um pressuposto (o que, acredito, deve ser desnaturalizado, uma vez que é facilmente associável à lógica da propriedade privada, impedindo a apreensão da complexidade da dimensão da espacialidade para os fins analíticos pretendidos). Em segundo lugar, dou preferência ao termo território quando este vincula-se a uma noção de pertencimento e história, tal qual costuma ser mobilizado, em especial, e a meu ver de maneira potencialmente relevante para fins analíticos, por mulheres negras e indígenas: neste caso, o termo espaço seria muito vago e abstrato para dar conta da força imagética que o termo território, em tal acepção, abarca consigo (agradeço a Higor Rafael de Souza Carvalho pelos diálogos que auxiliaram no entendimento e na importância de atentar para a compreensão dessas diferenciações).

constituídas a partir da territorialização/espacialização. Dessa maneira, forja-se, em âmbito teórico, um entendimento de território bem mais apto a fazer jus à reiterada reivindicação de diversos grupos sociais (como os que foram apontados anteriormente) acerca da dimensão comunal – ou seja, relacional, corporal, política e econômica – enquanto fundamental para se apreender a complexidade que envolve a dimensão espacial.

Pode-se, portanto, afirmar que um dos grandes ganhos analíticos desse entendimento de território oferecido pela geografia é, justamente, o de permitir atentar ao que seria ocultado por uma suposta neutralidade da ideia de território enquanto mero substrato material. A partir dessa compreensão mais complexa, torna-se possível desnaturalizar e pôr em questão as relações que constituem o território. Isso porque, quando entendido apenas como substrato material, tanto a relacionalidade inerente ao território quanto a violência implicada nos processos de territorialização do capital são, por assim dizer, apagadas.

IMAGEM 2: SER A TERRA

Uma imagem forte que contrasta um entendimento restrito de território enquanto mera propriedade de terra com uma compreensão substancial de território que envolve a complexidade do campo relacional que o constitui, tal qual exposto em meu argumento, é fornecido pelo filme *Terra Vermelha* (2008), de Marcos Belchis, que retrata os conflitos de terra entre grandes proprietários e o povo indígena guarani-kaiowá em Mato Grosso do Sul. Em determinada cena, fazendeiros e indígenas encontram-se frente à frente. Um fazendeiro pega um punhado de terra do chão, alegando que sua família havia chegado naquela terra há 60 anos, e que ele a fazia “produtiva”, trabalhando “de sol a sol” (lançando mão, assim, da justificativa retórica clássica que fundamenta o direito à propriedade). Em resposta, o indígena agarra um punhado de terra e, em silêncio, leva-o à boca, comendo-a diante do fazendeiro, num ato simbólico. Tal seria a diferença entre uma compreensão de território

enquanto propriedade, extraído de maneira coisificada do conjunto de relações que lhe é intrínseco, e de território enquanto *ser* a terra, de maneira que o espaço não poderia ser concebido ou pensado sem a presença do corpo indígena, ou seja, fora do campo de relações que o constitui enquanto tal. Pode-se depreender destas considerações que a suposta neutralidade da ideia de território enquanto propriedade é, na verdade, fruto da naturalização de relações sociais que não seriam mais colocadas em xeque, uma vez que a dimensão espacial, reduzida à mera posse de terra, é artificialmente extraída das relações que forjam o território e nele são forjadas.

Ao se invocar corpo e território enquanto mutuamente constituídos em relação, vê-se que não há vazio: diversamente, torna-se possível revelar os processos de desespacialização a que ambos estão submetidos. Com efeito, desnaturaliza-se a violência dos processos de desterritorialização e de imposição coerciva de modos de organização social, política e econômica – como os que, de maneira marcante, são denunciados como inerentes à introdução da lógica de propriedade privada, conforme apontado, p.ex., pelo povo mapuche.

Não é de se estranhar, portanto, que tantas comunidades em (r)existência ao avanço do capital – e, em especial, mulheres indígenas e negras – mobilizem a ideia de território evidenciando seu caráter relacional: “geography is always human and that humanness is always geographic – blood, bones, hands, lips, wrists, this is your land, your planet, your road, your sea”, afirmam, p.ex., Eve Tuke, Angie Morrill e Super Futures Haunt Collective (2016, p. 4), em um movimento de escrita cole(a)tiva que visa a suscitar a possibilidade de sobrevivência diante da despossessão por meio de “cartografias de resistência” que vinculam o corpo indígena – generificado e racializado – a uma concepção substantiva de espaço enquanto relacionalmente constituído. A reiterada evocação da relação intrínseca entre corpo e território feita por mulheres indígenas e negras expõe, de forma patente e poderosa, o vínculo entre os violentos processos de desterritorialização e a violência sobre seus corpos (p.ex. SMITH, 2005, p. 18)²², ambos naturalizados sob um entendimento de território enquanto mero substrato material.

²² Segue pouco tematizado em âmbito teórico os altos índices de incidência de violência sexual em relação a mulheres indígenas. Em especial, tem chamado a atenção a dificuldade teórico-normativa em vincular a violência de gênero racializada a processos de desterritorialização (cf. KUOKKANEN, 2012; SMITH, 2005; VERGARA-FIGUEROA, 2014).

Particularmente notável no tocante à teorização acerca da ideia de território realizada por mulheres indígenas e negras é, justamente, a evocação da dimensão estrutural implicada nos processos de (des)territorialização – a qual segue, *grosso modo*, ainda pouco tematizada no campo da geografia humana. A dimensão relacional intrínseca à espacialidade aponta aspectos estruturais – de gênero, classe e étnico-racial – que emergem enquanto centrais para a compreensão da naturalização de processos de violência tanto sobre o corpo quanto sobre o território.

Esse ponto, a meu ver, constitui uma contribuição fundamental advinda da reflexão sobre espacialidade e suas implicações tal qual elaborada, de maneira singular, por mulheres negras e indígenas. A evidenciação de aspectos estruturais emerge não como mero construto artificial imposto a partir de referentes alheios ao contexto, mas sim como elemento distintivo do empenho de se tematizar corpo de maneira espacializada – rompendo, destarte, com o risco de abordagens individualizantes. Como já havia alertado Adrienne Rich em seu ensaio “Notes toward a politics of location” (RICH, 1986 [1984]), é possível, mesmo ao falar de corpo, seguir abstraindo²³ – daí a enorme relevância da contextualização:

To locate myself in my body means more than understanding what it has meant to me to have a vulva and clitoris and uterus and breasts. It means recognizing this white skin, the places it has taken me, the places it has not let me go. (RICH, 1986 [1984], p. 215-216)

Neste excerto, Rich indica que o esforço de contextualização demanda muito mais que uma análise meramente psicologizante: requer a apreensão, em seu contexto específico, do racismo enquanto fenômeno estrutural que se inscreve tanto no corpo (“recognizing this white skin”) quanto no espaço, con-figurando as esferas de relacionalidade possíveis e suas implicações (“the places it has taken me, the places it has not let me go”). Dessa forma, o caráter estrutural que emerge da vinculação entre corpo e território, em vez de conduzir à abstração do corpo e/ou ao seu suposto apagamento, complexificaria seu entendimento, estimulando que agucemos o olhar a fim de apreender como o corpo, além de constituir, é também constituído por complexas redes de relações que se dão contextualmente, e nas quais se encontra implicado.

²³ Como aponta Elizabeth Freeman, com base na análise de Fredric Jameson em “The end of temporality” (2003), é preciso atentar à tendência de se reduzir a história a algo “timeless and permanent” nas teorias acerca do corpo (*body theories*) (FREEMAN, 2010, p. 10-11).

Com essas considerações, torna-se possível abarcar a força da análise da socióloga Aurora Vergara-Figueroa (VERGARA-FIGUEROA, 2011; 2014) acerca do brutal processo de desterritorialização e (re)territorialização ocasionado pelo Massacre de Bellavista Bojayá de 2 de maio de 2002, na Colômbia²⁴, denunciando a naturalização da violência – o que, como ela denomina, implica no “esvaziamento” tanto dos corpos quanto de territórios – justamente como resultado de processos estruturais de racialização e generificação:

(...) de la misma manera en que *vaciamos* de significado, de sentido, sentimientos y capacidades a las personas que racializamos, también lo hacemos con los territorios que se racializan porque concentran un grupo significativo de personas de una comunidad étnica. En este caso sostengo que territorios racializados son también *vacitados* de significado, de historias y en estos se justifican las atrocidades, de la misma manera como se justifican las violaciones de ciertos cuerpos. (VERGARA-FIGUEROA, 2014, p. 351-352, grifos no original)

Pode-se depreender do argumento que Vergara-Figueroa sugere a mobilização das dimensões estruturais de gênero e étnico-raciais enquanto mecanismo de desespacialização, uma vez que *esvaziam* a dimensão relacional que constitui a territorialidade enquanto tal. A fim de seguir delineando tal argumento, em meio à tarefa de *desentranhar o modus operandi* dos mecanismos de naturalização da violência, da opressão e das desigualdades proposta neste *corp’a’screver*, torna-se necessário, neste ponto, adentrar a seara do reconhecimento.

RETOMANDO O CONTEXTO NA CENA DO RECONHECIMENTO

Se a dimensão relacional é fundamental para se pensar o território, a consideração da dimensão da espacialidade torna-se, também, imprescindível para a reflexão sobre a dialética do reconhecimento (e, conseqüentemente, sobre a temporalidade). Isso porque, de acordo com o entendimento mais robusto de território/espaco aqui explicitado, não é possível conceber um campo de relacionalidade na ausência ou no impedimento da espacialização (inviabilizando, assim, a própria experiência da temporalidade). Dessa forma, a análise do contexto da cena do

²⁴ Trata-se de um massacre de 119 pessoas, atribuído pelo governo a forças paramilitares e, seis anos depois, reconhecido como de responsabilidade do estado, o qual acarretou enormes conseqüências para as famílias que ali viviam (entre elas, desterritorialização e reterritorialização forçadas) (cf. VERGARA-FIGUEROA, 2014).

reconhecimento – em geral não abordada ou tomada como autoevidente na filosofia política²⁵ – torna-se tarefa imprescindível, uma vez que a maneira como o campo de relações encontra-se con-figurado seria condicionante da possibilidade de efetivação do reconhecimento (a qual permitiria, por sua vez, a experiência da temporalidade).

Em meu ponto de vista, um dos grandes potenciais analíticos da obra de Fanon encontra-se justamente em sua minuciosa e “vívica” (MBEMBE, 2003, p. 26) análise dos mecanismos de desespacialização provocados pela ocupação colonial²⁶. Isso advém de uma perspectiva que se propõe a averiguar o impacto que a estruturação do mundo exerce sobre a formação intersubjetiva – o que Fanon denomina sociogenia (FANON, 2008 [1952])²⁷ e implica, enquanto tal, um olhar sobre o fenômeno da violência colonial de maneira corporalizada, historicizada e localizada, coibindo a tendência de recair em diagnósticos psicologizantes, generalizadores e descontextualizados, além de abrir espaço para a possibilidade de resgatar, em termos analíticos, a conexão do fenômeno da naturalização da

²⁵ Boa parte das discussões sobre como a obra de Fanon logra levar em conta a cena do reconhecimento na análise acerca da possibilidade de efetivação da dialética senhor-escravo hegeliana tende a argumentar que o contexto da cena do reconhecimento seria, em Hegel, abstraído ou “taken for granted” (CICCARIELLO-MAHER, 2017, p. 7; cf. tb. SEKUYI-OTU, 1996). Digno de nota, também, é o – a meu ver brilhante – intento de Buck-Morss (2000) de contextualizar a própria elaboração teórica de Hegel sobre o reconhecimento a partir do impacto causado, à época, pela revolução do Haiti. Tais debates, bem como meu argumento, refletem a diferenciação teórica entre reconhecimento enquanto um ato (*acknowledgement*) que, em si, dignificaria e validaria a experiência de umx “outrx” (cf. BENJAMIN, 2015), e reconhecimento enquanto a mobilização de um complexo conjunto de relações (de poder) (cf. ATHANASIOU; BUTLER, 2013; BUTLER, 2010; 2015; FANON, 2008 [1952]), o que permitiria o questionamento mais amplo acerca de quais são as precondições para a emergência do reconhecimento.

²⁶ A meu ver, o problema da (des)naturalização da violência é ponto fulcral que norteia e dá unidade à obra de Fanon. Contraponho, assim, a prática corrente de ler sua obra de maneira cindida, privilegiando um de seus principais escritos – *Pele negra, máscaras brancas* ([1952]), por um lado, ou *Os condenados da terra* ([1961]), por outro –, quando não até mesmo apenas trechos específicos de uma dessas obras, como centro de análise (p.ex. BHABHA, 1994; cf. COULTHARD, 2014). Enquanto intelectual engajado, Fanon está primordialmente interessado na “reestruturação do mundo” (FANON, 2008 [1952], p. 82), para a qual tanto (i) o entendimento dos mecanismos por meio dos quais a violência é naturalizada, quanto (ii) o entendimento sobre como é possível romper com a sua (re)atualização em contextos colonizados apresentam-se como *Leitmotiv* de seu pensamento. Ver sua obra como um todo, em vez de priorizar apenas um ou outro aspecto isoladamente, permite abarcar a complexidade envolvida nessas questões. Tal perspectiva de análise, que procura apreender as contribuições da obra de Fanon como um todo, ecoa a posição de uma série de intelectuais que são referência nos estudos fanonianos, como Ato Sekyi-Otu (1996), Deivison Mendes Faustino (2015), Lewis Gordon (2015) e Sylvia Wynter (2001).

²⁷ Apoio-me no entendimento de sociogenia enquanto estruturante da obra de Fanon, tal qual corroborado por uma série de estudiosxs de seu pensamento (cf. GORDON, 2015; FAUSTINO, 2015; SEKIY-OTU, 1996; WINTER, 2001). Conforme expressa Faustino: “Fanon, psiquiatra preocupado com as dimensões sociais do sofrimento psíquico (...), advoga pela necessidade de ir além da dimensão psicoafetiva para compreender os indivíduos e os seus conflitos existenciais em seu contexto histórico e social concreto” (2015, p. 55).

violência com a manutenção das relações estruturais de poder vinculadas, inclusive, à dimensão socioeconômica mais ampla²⁸.

Assim, lançando mão da contextualização e da corporificação enquanto mutuamente constituídas – em outras palavras, de uma perspectiva que é, em si mesma, situada, espacializada – na elaboração de uma análise acerca das implicações e das possibilidades de efetivação da dialética hegeliana do reconhecimento²⁹ sob determinadas conjunturas coloniais (em Martinica, na França e na Argélia), Fanon (2008 [1952]; 2013 [1961]) detecta que o que se encontra em questão, no contexto colonial, não é meramente o reconhecimento errôneo (*misrecognition*) (TAYLOR, 1992), mas a própria interdição do reconhecimento.

De maneira similar ao movimento realizado pela filósofa Simone de Beauvoir³⁰, quando reflete sobre situações em que a opressão estrutural de determinados contextos limitaria significativamente ou não permitiria qualquer espaço para o exercício de agência (BEAUVOIR, 2009 [1963]), tal qual bem identificado pela teórica política Ingrid Cyfer (CYFER, 2015, p. 65-7)³¹, para Fanon, o contexto colonial evidenciaria uma questão mais profunda, não levada em conta pelo filósofo Georg W. F. Hegel ao discorrer sobre a formação da alteridade, mas que teria amplo impacto sobre ela: em uma conjuntura colonial, não se

²⁸ Segundo também aponta Faustino: “Como é possível ler tanto em seu artigo ‘Le ‘syndrome nord-africain’ (1964), escrito publicado pela primeira vez em 1952, quanto nas proposições que defenderá mais tarde em *Les damnés de la terre* (1961), para ele [Fanon], a não observação das raízes econômicas e sociais das neuroses psíquicas leva, na maioria das vezes, a diagnósticos equivocados (2015, p. 55-56).

²⁹ A dialética hegeliana do reconhecimento pressupõe que a consciência (*Selbstbewußtsein*) de si e para si (*an und für sich*), longe de ser um dado *a priori*, é, de fato, estabelecida socialmente, por meio de reciprocidade, ou seja, por meio do reconhecimento. X “outx”, na dialética do reconhecimento, é percebido também como consciência de si e para si, ou seja, como um diferente – consequentemente, o reconhecimento implica a possibilidade de experiência do conflito que estabelece a diferença, como figurativamente apontado por Hegel na dialética senhor-escravo enquanto disposição ao risco (de vida) a fim de se alcançar a liberdade (cf. HEGEL, 1998 [1807], p. 142-152). Fanon concorda com Hegel sobre o reconhecimento con-figurar-se na reciprocidade e por meio do conflito: seu argumento, no entanto, visa a apontar que, no contexto colonial, a possibilidade de experiência do conflito, de reciprocidade, encontra-se impedida. Ademais, como argumentarei mais adiante, acredito que, com isso, Fanon recoloca os termos do reconhecimento em um novo patamar, que prescindiria da objetificação dx “outx” para a realização da consciência de si e para si.

³⁰ Ainda há poucos estudos sobre os interessantes paralelos, aproximações e diferenças, bem como possíveis diálogos entre as obras de Fanon e de Beauvoir. Um artigo publicado recentemente que abre essa discussão é o de Matthieu Renault, “Le genre de la race: Fanon, lecteur de Beauvoir” (2014). O livro de Lewis R. Gordon *What Fanon said: a philosophical introduction to his life and thought* (2015) também oferece aproximações nesse sentido.

³¹ Nas palavras de Cyfer: “Em sua biografia publicada na década de 1960 (...), Beauvoir menciona cartas trocadas com Sartre em 1940, em que discutiam a possibilidade de a opressão aniquilar a liberdade, de modo que não mais fizesse sentido falar em má-fé do oprimido. O exemplo com qual Beauvoir contesta Sartre é o da mulher em um harém: ‘que transcendência é possível a uma mulher trancada em um harém?’, questiona ela” (2015, p. 62). Tal exemplo indicaria a importância de se levar em conta o contexto no âmbito analítico, no sentido em que haveriam situações que deixariam pouco ou nenhum “espaço para a ação” por conta do peso de “constrições e assimetrias sociais” (2015, p. 66).

trataria simplesmente do reconhecimento dx “outrx” “diferente”, mas do reconhecimento dx “outrx” “desigual” – “o branco não é apenas o Outro, mas o senhor, real ou imaginário”, escreve Fanon (2008 [1952], p. 124, nota 21). Isto é, x “outrx” do reconhecimento encontra-se, em contexto colonial, situadx de maneira assimétrica, em condição de subordinação estrutural – o que, segundo Fanon, inviabilizaria a possibilidade de se colocar a questão do reconhecimento exclusivamente em termos de “reciprocidade”: “Em Hegel há reciprocidade, aqui [no contexto colonial] o senhor despreza a consciência do escravo. Ele não exige seu reconhecimento, mas seu trabalho” (2008 [1952], p. 183, nota 9), aponta Fanon, sem deixar de completar que o trabalho – forçado, no caso dx negrx na condição de escravizadx – tampouco poderia vir a significar fonte de libertação, tal qual sugerido por Hegel na dialética senhor-escravo.

Sem reciprocidade não há, portanto, possibilidade de conflito: “não há luta aberta entre o branco e o negro. Um dia o senhor reconheceu *sem luta* o preto escravo” (FANON, 2008 [1952], p. 180, grifos no original). De maneira irônica, Fanon mostra que, em tais circunstâncias, o reconhecimento não se realiza – x negrx é tomado não como umx “outrx”, mas como x “pretx escravx”. Consequentemente, não haveria a possibilidade de *ser*: “[s]entimento de inferioridade? Não, sentimento de inexistência” (2008 [1952], p. 125), coloca Fanon. “Qualquer ontologia torna-se irrealizável em uma sociedade colonizada” (FANON, 2008 [1952], p. 103).

Assim, quando Fanon afirma que “a segregação nada tem de ontológico” (2008 [1952], p. 158), ele indica que a reciprocidade, que demanda temporalidade, é impedida por meio de uma configuração estrutural que toma corpo no mundo colonizado via uma série de mecanismos que denomino aqui como sendo de desespacialização: aqueles que asseguram a segregação, o isolamento, a fixação, ou seja, o fechamento para a oportunidade de encontro com x “outrx”. É por isso que Fanon, quando se refere à (im)possibilidade de exercício da temporalidade (p.ex. 2008 [1952], p. 29; p. 187), o faz sempre por meio de uma perspectiva contextualizada e de imagens de espacialização: p.ex., quando menciona que “serão desalienados pretos e brancos que se recusarão a *enclausurar-se* na *Torre* substancializada do Passado” (2008 [1952], p. 187, grifos meus) ou, ainda, quando sugere que a “sociedade burguesa” seria “uma sociedade *fechada*, onde não é bom viver, *onde o ar é pútrido*, as ideias e as pessoas em putrefação” (2008 [1952], p. 186, grifos meus), trazendo à tona a noção de

uma temporalidade que estaria morta por conta de uma configuração espacial que parece impedir qualquer reciprocidade possível.

A DESESPACIALIZAÇÃO COMO ESTRATÉGIA DE IMPEDIMENTO DA DIALÉTICA DO RECONHECIMENTO

As considerações *situadas* de Fanon levam-nos a refletir, portanto, acerca dos impedimentos e das precondições para a possibilidade de efetivação do reconhecimento – aspectos que, embora altamente relevantes, seguem recebendo pouca atenção em âmbito teórico. A seguir, procuro mostrar que ao menos quatro principais mecanismos do *modus operandi* colonialista relevados por Fanon enquanto impeditivos da efetivação do reconhecimento são, em si, mecanismos de impedimento da espacialização.

A reiterada destruição dos sistemas próprios de referência

Em seu texto “Racismo e cultura” (1969 [1956]), Fanon empreende uma densa análise de “constantes” que caracterizam “a opressão sistematizada de um povo” na instituição e na manutenção do regime colonial, evidenciando a centralidade do racismo e as formas como este opera espacial e socialmente. Um dos mecanismos basilares do modo de funcionamento do regime colonial apresentado por Fanon é a destruição dos sistemas próprios de referência dos povos colonizados, ou seja, de seus “valores culturais” e “modalidades de existência” (FANON, 1969 [1956], p. 37), que também abrangem aspectos políticos, econômicos e linguísticos³². Tal *modus operandi* é evidente não só na “primeira fase” da “implantação do regime colonial”, quando “o ocupante instala a sua dominação” pela violência – nos termos de Fanon, “com todo o peso de canhões e de sabres” (1969 [1956], p. 38-39) –, mas também durante a manutenção da opressão, a qual envolve, além da violência

³² Em “Racismo e cultura”, embora Fanon não defina abertamente seu entendimento de cultura, sugere que ela seja entendida de maneira multifacetada, o que abrangeria, inclusive, “a sua linguagem, a sua alimentação, os seus procedimentos sexuais, a sua maneira de sentar-se, de repousar, de rir, de divertir-se” (1969 [1956], p. 34), bem como “o vestuário” e “as técnicas” (1969 [1956], p. 37).

expressa, a imposição de “novas maneiras de ver e, de forma singular, um juízo pejorativo acerca d[as] formas originais de existir” (FANON, 1969 [1956], p. 42).

A destruição dos sistemas próprios de referência dá-se, portanto, por meio de um “método polidimensional” (FANON, 1969 [1956], p. 39) de destruição continuada (FANON, 2013 [1961], p. 57), tanto “física” e “material” quanto “simbólica” – mais especificamente, com “a expropriação, o despojamento, a razia, o assassinio objetivo”, por um lado, bem como com a ridicularização, o *esmagamento* e o *esvaziamento* de seus “valores culturais”, por outro lado (FANON, 1969 [1956], p. 37, grifos meus). Diante disso, creio ser possível afirmar que ambas as frentes visam a uma desespacialização no sentido de apagamento, desestruturação e impedimento de qualquer espécie de vínculo/relacionalidade nos próprios termos das pessoas implicadas.

“[A] cultura, outrora viva e aberta ao futuro, fecha-se [com a imposição do regime colonial], aprisionada no estatuto colonial, estrangulada pela opressão”, coloca Fanon, por meio de fortes imagens de desespacialização. “Desmoronadas, as linhas de força [que sustentam os sistemas próprios de referência] já não ordenam. Frente a elas, um novo conjunto [é] imposto, não proposto mas afirmado” (1969 [1956], p. 38), completa. Objetiva-se, assim, tanto ‘estrangular’ a espacialidade que estrutura os sistemas próprios de referência, quanto coibir, por meio da imposição de uma lógica estranha ao contexto, a possibilidade de que surjam (re)nov(ad)os reordenamentos culturais próprios.

Fanon, inclusive, faz uma análise de tal forma detalhada deste mecanismo de operação do modo de funcionamento do domínio colonial que chega a denunciar o quanto a valorização da ‘tradição’ dx colonizadx pode acabar servindo justamente a seu contrário, isto é, à reafirmação de uma suposta superioridade dx colonizadorx. Isso ocorreria quando tem lugar a “revalorização” ou “sobrevalorização” cultural “súbita, não estruturada, verbal”, que seria simplesmente “clamada”, buscada “como símbolo de pureza, como salvação” em um passado longínquo sem qualquer vínculo com a realidade presente – ou seja, um movimento fundamentalmente distinto de cultura enquanto “repensada, retomada, dinamizada de dentro” (1969 [1956], p. 45-47), “viva e aberta ao futuro”, “percorrida por linhas de força espontâneas, generosas, fecundas” (1969 [1956], p. 38), capaz, portanto, de abrir espaço a fim

de (re)criar sistemas próprios de referência que orientem e ofereçam as bases para “perspectivas radicalmente novas” em que o racismo, então, deixaria de ter lugar³³.

Imposição de mediação e controle do movimento

Um segundo ponto de análise do *modus operandi* colonialista indicado por Fanon refere-se à mediação de todo e qualquer movimento, que passa a ser forçosamente controlado e centralizado pelo regime colonial – o qual, como aponta Fanon, “quiere que todo emane de él” (FANON, 1968 [1957], p. 44). A famosa e impressionante descrição que Fanon realiza no primeiro capítulo de *Os condenados da terra* (intitulado “Sobre a violência”) acerca da cisão na organização espacial do “mundo colonizado” (a cidade dx colonizadorx brancx e afluyente, por um lado; a cidade dx colonizadx negrx e pobre, por outro) revela que tal cisão implica a reiterada e ostensiva mediação de qualquer possibilidade de movimento por meio de “casernas” e “postos policiais”. Trata-se, fundamentalmente, de “uma linguagem de pura violência”, por meio da qual o “policial” ou o “soldado” é imposto e impõe-se como o único “interlocutor legítimo e institucional”. Como coloca Fanon, “o porta-voz do colono e do regime de opressão é o policial ou soldado” (FANON, 2013 [1961], p. 54-55) – com isso, delinea-se o intento de estreitamento da possibilidade de con-figur-ação da dimensão relacional, que encontraria “passagem” apenas por meio dos espaços de vigilância e controle que são as casernas e os postos policiais³⁴.

Contudo, especialmente notável neste argumento de Fanon é justamente chamar a atenção para a centralidade da violência, a qual estaria longe de apresentar-se enquanto mero

³³ A partir da perspectiva de análise proposta, é possível responder às críticas de que haveria, na obra de Fanon, uma suposta ‘oscilação’ com relação à importância da valorização da “cultura autóctone”: levar em conta a questão da (des)espacialização, a meu ver, permite atribuir coerência aos argumentos de Fanon com relação à cultura.

³⁴ Butler e Athena Athanasiou seguem reiterando o mesmo argumento na contemporaneidade: “the checkpoints work to foreclose the possibility of co-habitation or, to put it differently, to make the relational form of dispossession impossible” (ATHANASIOU; BUTLER, 2013, p. 16).

efeito colateral de um contexto colonial estruturado de modo cindido³⁵. Tal coerção vigilante e totalizadora, que visa ao controle (gestão) do movimento, acaba por emergir, na revelação de seu caráter superlativo, justamente como *imobilizadora* do movimento – evidente face aos efeitos da opressão e da dominação ostensivas, elas mesmas manifestas “com a consciência tranquila das forças da ordem” (FANON, 2013 [1961], p. 55)³⁶.

Por meio da violência ostensiva e ritualizada, portanto, x “intermediário”, mais que centralizar o controle do movimento, teria como efeito tanto impedir o movimento quanto introjetar nx colonizadx tal imobilização. Como coloca Fanon – chamando a atenção para o problema da internalização da opressão ou, dito de outra maneira, para uma forma de controle que visa adentrar o próprio corpo, inculcando a restrição do movimento –, x “intermediário” leva “a violência para a casa e para os cérebros do colonizado” (2013 [1961], p. 55).

³⁵ Uma das implicações que se pode extrair de tal argumento é a de que a gestão (a qual pode ser enquadrada como forma de violência) dos ‘recursos’ em um determinado território, bem como dos corpos e dos seres vivos que nele habitam, passa a ter preponderância em relação à própria exploração dos ‘recursos’, do trabalho e dos corpos. Tal argumento corrobora a intuição de Fanon de que “o objetivo procurado [pelo regime colonial] é mais uma agonia continuada do que um desaparecimento total da cultura preexistente” (FANON, 1969 [1956], p. 38). Disso poderíamos em última análise depreender – ao considerarmos, com Giorgio Agamben (AGAMBEN, 2014 [1995]), que a gestão sobre os corpos e os seres vivos inclui o exercício de constantemente (re)definir quais vidas são matáveis (vida nua) – que o genocídio passa a ser entendido não meramente como fim, mas como parte intrínseca de um *esquema* mais amplo de gestão da tortura de tais ‘corpos’ e ‘seres vivos’ (meio de impedimento da espacialização por excelência). De maneira similar, com relação à noção de necropolítica, proposta por Achille Mbembe, a criação de *death-worlds* e seus “mortos vivos” (*living dead*) adquiriria precedência sobre a finalidade de “máxima destruição de pessoas” (MBEMBE, 2003, p. 40), a qual estaria condicionada à gestão de *death-worlds*. Ou seja, sem negar a possibilidade de que também esteja em vigência a operação de lógicas de (ir)racionalidade que envolvam a exploração de ‘recursos’, corpos e seres vivos, procuro evidenciar que tais lógicas, embora evidentemente preponderantes em nível discursivo (devido a seu caráter legitimador), deixariam de ser centrais e passariam a estar condicionadas ao que poderíamos chamar de ‘gestão da desespacialização’ – a qual, a meu ver, envolve um *esquema* fundamentado no exercício da violência por meio do controle (tortura) de seres vivos, corpos e ‘recursos’, visando à sua imobilização (fixação) e, conseqüentemente, à sua desvinculação do espaço, dado o efeito de inviabilização do estabelecimento de relações que, da mesma forma, permitiriam a experiência da temporalidade.

³⁶ Se tomarmos por princípio que o processo de descolonização seguiria hoje em aberto, é difícil não estabelecer um paralelo deste argumento de Fanon com as recorrentes análises feitas de maneira sistemática por uma série de movimentos que denuncia o genocídio em curso da população negra periférica. Um trecho de texto escrito recentemente pela Campanha Reaja ou Será Morta, Reaja ou Será Morto em memória à Chacina do Cabula revela, a meu ver, tal *modus operandi* expresso por Fanon: “A Rondesp é uma polícia especializada no terror, na brutalidade e na morte de pessoas pretas na capital e no interior age como suas irmãs siamesas, Peto, Bope, Graer, Caatinga: fogo, bala e bomba contra qualquer preto que esteja simplesmente passando por determinado local, mesmo sendo seu local de moradia. Entre as ações truculentas e criminosas da Rondesp podemos destacar o desaparecimento de David Fiuza, no qual soldados e aspirantes treinavam maneiras de como ser cruel para servir ao governo da Bahia e ainda o caso de Geovani Mascarenhas que foi capturado, teve as vísceras arrancadas, a pele esfolada, foi decapitado e tudo isto dentro do quartel da Rondesp” (REAJA OU SERÁ MORTA, REAJA OU SERÁ MORTO, 2017).

A epidermização do racismo

“Não basta ao colono limitar fisicamente, isto é, com seus policiais e guardas, o espaço do colonizado. Como que para ilustrar o caráter totalitário da exploração colonial, o colono faz do colonizado a quintessência do mal” (FANON, 2013 [1961], p. 57-58). Para além da destruição dos sistemas de referência e do controle do movimento que, conforme argumentado, operam como estratégias de impedimento da espacialização, a identificação de um terceiro subterfúgio imprescindível ao funcionamento da lógica de ordenamento colonialista – o processo de epidermização do racismo (FANON, 2008 [1952], p. 28) –, é, sem dúvidas, uma das maiores contribuições analíticas de Fanon. Da mesma forma que ocorre na estratégia de imposição e controle do movimento, em que a linguagem da violência assume caráter central em vez de colateral, o processo de ‘racialização’ por ele descrito – a transformação dx colonizadx em “quintessência do mal” – mostra-se imprescindível e estruturante da instauração e da manutenção do *modus operandi* do regime colonial. A meu ver, o processo de epidermização do racismo também pode ser compreendido como uma complexa estratégia de desespacialização – a mais eficiente e grave de todas, por configurar-se como uma “lógica sem falhas” (FANON, 1969 [1954], p. 45).

O notável capítulo 5 de *Pele negra, máscaras brancas*, intitulado “A experiência vivida do negro”, evidencia, com enorme riqueza de detalhes, a própria experiência de Fanon a fim de ilustrar o que ele nomeia de processo de “epidermização do racismo”. Um dos trechos mais marcantes do capítulo que descreve tal processo é o que traz à tona, por meio de um “esquema corporal” e “histórico-racial”, a forma como a “negrura”, *em um contexto colonial*, é inevitável e irreversivelmente “colada” ax negrx pelo “olhar” dx branctx:

“Olhe, um preto!” Era um *stimulus* externo, me futucando quando eu passava. Eu esboçava um sorriso.

“Olhe, um preto!” É verdade, eu me divertia.

“Olhe, um preto!” O círculo fechava-se pouco a pouco. Eu me divertia abertamente.

“Mamãe, olhe o preto, estou com medo!” Medo! Medo! E começavam a me temer. Quis gargalhar até sufocar, mas isso tornou-se impossível.

Eu não aguentava mais, já sabia que existiam lendas, histórias, a história e, sobretudo, a *historicidade* que Jaspers havia me ensinado. Então o esquema corporal, atacado em vários pontos, desmoronou, cedendo lugar a um esquema epidérmico racial. No movimento, não se tratava mais de um conhecimento de meu corpo na terceira pessoa, mas em tripla pessoa. No trem, em vez de um, deixavam-me dois, três lugares. Eu já não me divertia mais. Não descobria as coordenadas

febris do mundo. Eu existia em triplo: ocupava um determinado lugar. Ia ao encontro do outro... e o outro, evanescente, hostil mas não opaco, transparente, ausente, desaparecia. A náusea...

Eu era ao mesmo tempo responsável pelo meu corpo, responsável pela minha raça, pelos meus ancestrais. Lancei sobre mim um olhar objetivo, descobri minha negridão, minhas características étnicas – e então detonaram meu tímpano com a antropofagia, com o atraso mental, o fetichismo, as taras raciais, os negreiros, e sobretudo com “*y’a bon banania*”. (FANON, 2008 [1952], p. 105-6, grifos no original)

Este excerto, de grande densidade analítica, mostra um processo de *fixação* de um “esquema epidérmico racial” que é delineado social e historicamente e que, de maneira inescapável, imprime-se no corpo negro por meio das reiterações encenadas cotidianamente em um *contexto* em que x branx é aloca dx estruturalmente de maneira “desigual” na condição de “senhor, real ou imaginário” (FANON, 2008 [1952], p. 124, nota 21): “o outro, através de gestos, atitudes, olhares, *fixou-me* como se fixa uma solução com um estabilizador” (FANON, 2008 [1952], p. 103, grifo meu). A epidermização do racismo, portanto, pode ser entendida como um processo de colonização do corpo dx negrx, que é “aprisionado” em sua própria pele³⁷. Reduzido ao *substrato material* de sua epiderme, x negrx, na situação colonial, é fixado *a priori* a um conjunto de estereótipos pelo olhar branco colonizador, sem possibilidade de saída: “Quando me amam, dizem que o fazem apesar de minha cor. Quando me detestam, acrescentam que não é só pela minha cor... Aqui ou ali, sou *prisioneiro* deste círculo infernal” (FANON, 2008 [1952], p. 103, grifo meu). Dentro deste *esquema*, tanto na estratégia de assimilação – o desejo de tonar-se umx “igual” – quanto na estratégia de afirmação da “negridão” – num desejo de reagir à norma vigente, positivando o que seria considerado sinal de estigma – o referente permanece de antemão sendo inevitavelmente o da branquitude, tal qual um beco sem saída, como aponta Fanon.

³⁷ Impossível deixar de atentar, neste ponto, para a análise que Sara Ahmed realiza sobre o processo de epidermização do racismo com base no mesmo excerto de *Pele negra, máscaras brancas* aqui analisado. Ela sugere, de maneira similar ao argumento proposto, que as políticas de emoções em curso no evento – emoções compreendidas não enquanto “disposições psicológicas”, mas sim “investimentos em normas sociais” (AHMED, 2014 [2004], p. 56) e, portanto, efeitos de “histórias que se encontram em aberto” (Ibidem, p. 59) –, em especial o medo (*fear*) e o ódio (*hate*), operam de modo a restringir a mobilidade do corpo negro (ao passo que, assim, visam a ampliar a aparente mobilidade do corpo branco): “The black body is drawn tighter; it is not just the smile that becomes tighter, and is eventually impossible, but the black body itself becomes enclosed by the fear, and comes to feel that fear as its own, such that it is felt as an impossible or inhabitable body” (Ibidem, p. 62). Como indica Ahmed, ocorre, no evento, uma espécie de “alinhamento” entre o espaço corporal e o espaço social (Ibidem, p. 64). A experiência da dor impingida no corpo negro operaria, ademais, a fim de “desfazer o mundo dx outrx” (Ibidem, p. 58). Agradeço a Lennita Oliveira Ruggi por atentar para esta significativa análise de Ahmed e seus paralelos com o meu argumento acerca da (des)espacialização.

A fixação em estereótipos por meio da epidermização do racismo pode ser considerada, a meu ver, um complexo e implacável processo de desespacialização, obedecendo a uma “lógica sem falhas” (FANON, 1969 [1954], p. 45): x negrx, essencializadx em estereótipos antes mesmo de nascer, é *a priori* desistoricizadx, descontextualizadx – é, em outras palavras, desespacializadx. Diferentemente da estratégia de destruição do sistema de referências e do intento de imobilização do movimento por meio da violência, que, de certa forma, referendam a existência prévia tanto de sistemas de referência quanto de movimento (os quais visam a impedir e/ou destruir), a epidermização do racismo é uma forma peculiar de desespacialização, que bloqueia *ex ante* a própria possibilidade de existência dx negrx que não seja uma mera confirmação de estereótipos, ou seja, a própria reiteração da branquitude enquanto norma (cf. SAID, 2007 [1978]). Uma vez desespacializadx x negrx, não há possibilidade de se estabelecer um campo relacional em que a dialética do reconhecimento possa ‘ter lugar’: “Ia ao encontro do outro... e o outro, evanescente, hostil mas não opaco, transparente, ausente, desaparecia”, coloca Fanon. Sem a possibilidade de espacialização, já impedida *a priori* por meio do esquema de epidermização do racismo, não há a possibilidade de confronto, de coetaneidade (FABIAN, 2014 [1983]): o exercício da temporalidade encontra-se, portanto, suspenso (*aufgehoben*).

A desejabilidade da violência

Além do impacto dos mecanismos de desespacialização já delineados, apresento, a partir das considerações do ensaio “Cultura e racismo” (1969 [1956]), de Fanon, mais um aspecto fundamental de “dissimulação da opressão” que complexifica o que se encontra em jogo no problema da naturalização da violência: a saber, a conformação da *desejabilidade da violência*, que vem a tomar corpo sob as condições impostas pela colonização. Conforme indico, o fenômeno da desejabilidade da violência é fundamentalmente vinculado a uma narrativa de progresso/desenvolvimento: com isso, a violência, além de naturalizada – de modo a deixar, assim, de ser percebida enquanto tal, penetrando em todo o tecido social –, passa, também, para o âmbito propriamente dito da desejabilidade.

Ao discorrer sobre as diferentes formas de reação de grupos populacionais diante da

desestruturação de seu próprio “panorama social” decorrente da intromissão do colonialismo (FANON, 1969 [1956], p. 37), Fanon, a meu ver, indica um movimento de internalização de uma noção de progresso/desenvolvimento “imposta” pelo colonizador (1969 [1956], p. 38), a qual “autoriza” a instalação de “uma dominação organizada” (1969 [1956], p. 35) e que “precede, possibilita e legitima o racismo” (1969 [1956], p. 42)³⁸. Pode-se inferir, no argumento de Fanon, uma narrativa vinculada a um entendimento de progresso/desenvolvimento que ordena o que ele chama de “doutrina da hierarquia cultural”, a qual permite uma “hierarquização sistematizada” (1969 [1956], p. 35) que se abre com a colonização³⁹. Equivalente ao argumento de Butler em seu notável ensaio “Sexual politics, torture, and time” (2009), no qual tematiza justamente a relação entre narrativas de progresso/desenvolvimento e tortura, a hierarquização que Fanon detecta tem como efeito que o colonizador, por assim dizer, encarne uma espécie de “missão civilizatória” (BUTLER, 2009, p. 124), estabelecendo-se enquanto norma e transformando-se, a um só tempo, em agente e sinal de “modernização”. Como elucida Butler:

The problem is, of course, not progress *per se*, nor surely the future, but specific developmental narratives in which certain exclusionary and persecutory norms become at once the precondition and teleology of culture. Thus, framed both as transcendental condition and as teleology, culture in such instances can only produce a monstrous specter of what lies outside its own framework of temporal thinkability. (BUTLER, 2009, p. 123-124)

Apresentando-se como “racional”, “tecnicamente superior”, “industrializado”, “nação civilizadora”, de “perfeição nos meios de produção”, ou, ainda, invocando “argumentações científicas”, a detenção de uma ideologia “democrática e humana”, “modalidades de pensamento e de lógica altamente diferenciadas”, bem como “superioridade intelectual” (FANON, 1969 [1954]), a violência dx colonizadorx emerge como sinal de ‘salvação’ e ‘benevolência’, um pré-requisito necessário para a suposta entrada das populações colonizadas – que, até então, segundo a lógica do progresso/desenvolvimento,

³⁸ De acordo com Fanon, em uma das passagens de “Racismo e cultura” que trata da temática: “A perfeição dos meios de produção [entendida enquanto “estádio de desenvolvimento técnico superior”] provoca fatalmente a camuflagem das técnicas de exploração do ser humano, logo das formas de racismo” (1969 [1956], p. 39; 42).

³⁹ Para uma análise aprofundada, em larga medida inspirada nos escritos de Fanon, acerca de como modos de hierarquização e polarização discursivos estruturam o pensamento na modernidade, cf. *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente*, de Edward Said (2007 [1978]). Para uma discussão contemporânea acerca das relações de poder estabelecidas no campo do feminismo transnacional, cf. o trabalho de Chandra T. Mohanty (1986; 2002; 2003).

estariam localizadas ‘fora’ do “framework of temporal thinkability” – no rol da história. Ainda que o preço de entrada na “norma histórica” do progresso (BENJAMIN, 2010 [1940], p. 226) seja a hierarquização, que caracteriza inevitavelmente essas populações pela condição de ‘atraso’, a ilusão da possibilidade de ‘alcançar’ a norma, por meio do cumprimento das etapas de progresso e desenvolvimento, permanece. Na perspectiva de tal narrativa subjacente de progresso/desenvolvimento, a violência da colonização, portanto, não seria apenas legítima, mas também altamente desejável. A hierarquização garante que a violência possa ter continuidade para além de um rito de entrada a uma ‘ordem civilizacional’, convertendo-se em um processo continuado e sistemático.

Como Fanon aponta, a desejabilidade da violência naturalizada revela-se justamente em que as diferentes formas de os grupos populacionais reagirem face à dominação – seja por meio da tentativa de assimilação aos valores dx opressorx, seja por meio da “sobrevalorização” (1969 [1954], p. 45) das origens culturais até então estigmatizadas – seguem igualmente referendando a norma imposta pelo colonizador sob uma narrativa de progresso/desenvolvimento.

Por um lado, a tentativa de assimilação leva a que “o oprimido, com a energia e a tenacidade do naufrago, *arremess[e]-se* sobre a cultura imposta” (FANON, 1969 [1954], p. 43, grifos no original), lançando mão de todos os meios possíveis:

Desenvolvendo os seus conhecimentos técnicos no contato com máquinas cada vez mais aperfeiçoadas, entrando no circuito dinâmico da produção industrial, encontrando homens de regiões afastadas no quadro da concentração dos capitais, logo dos lugares do trabalho, descobrindo a cadeia de montagem, a equipe, o “tempo” de produção, ou seja, o rendimento por hora (...) (FANON, 1969 [1954], p. 43)

No entanto, apesar de todos os esforços de assimilação, “o oprimido verifica como um escândalo a manutenção do racismo e do desprezo a seu respeito” (FANON, 1969 [1954], p. 43). É o efeito da “doutrina da hierarquia cultural”, a qual *eterniza* a supremacia dx colonizadorx enquanto norma no interior do tempo “vazio e homogêneo” do progresso/desenvolvimento (BENJAMIN, 2010 [1940], p. 229).

Por outro lado, ao “retomar apaixonadamente” a cultura “abandonada, rejeitada, desprezada” (FANON, 1969 [1954], p. 45), valorizando justamente o que nela difere da cultura dominante – como, p.ex., aspectos tidos como emocionais e intuitivos em relação aos

supostamente racionais e lógicos –, corre-se o risco de acabar reforçando a própria inferioridade dentro da lógica hierarquizante de progresso/desenvolvimento subjacente que permanece vigente e amplamente aceita. Como coloca Fanon, impõe-se “um fosso, um defasamento, entre o desenvolvimento intelectual, a apropriação técnica, as modalidades de pensamento e de lógica altamente diferenciadas e uma base emocional ‘simples, pura’ etc.” (1969 [1954], p. 46). Hierarquizadas, as qualidades que diferem os grupos populacionais em relação ax colonizadora não equalizam, senão reafirmam seu ‘devido lugar’ na sociedade – a música, o lar, os rituais de conexão com a natureza –, o qual permanece disponível à apropriação por parte dx colonizadora, sem que a recíproca seja verdadeira⁴⁰.

Tanto na tentativa de assimilação, quanto na “sobrevalorização” da cultura, de acordo com as observações de Fanon, acaba-se por reforçar e desejar a violência. A assimilação oculta um processo de apagamento da diferença – consequentemente, remete, no limite, à autodestruição. A “sobrevalorização” da cultura enquistada a diferença em seu suposto lugar, inevitavelmente inferior – de acordo com o *modus operandi* hierarquizante e imobilizador do progresso/desenvolvimento – e sempre sujeito à apropriação. O racismo, assim, “obedece a uma lógica sem falhas” (FANON, 1969 [1954], p. 45): “Simultaneamente ‘aculturado’ e desaculturado, o oprimido continua a esbarrar no racismo” (FANON, 1969 [1954], p. 44). A noção de progresso/desenvolvimento impõe-se como um paradigma que, transformando x colonizadora em agente e sinal de modernização, a tudo “objetiva, encaixa, aprisiona” (FANON, 1969 [1954], p. 39). Em outras palavras, estabelece-se uma forma sistemática de controle, de dominação: “El colonialismo quiere que todo emane de él”, sintetiza Fanon (1968 [1957], p. 44)⁴¹.

Com essa análise, não é casual que Fanon seja tão crítico de apelos éticos à razão em contra do racismo, o que ele chama de “condenações especulares e inúteis” (1969 [1954], p.

⁴⁰ A crítica principal de Fanon, a meu ver, é a de que a valorização da cultura emergja desvinculada de horizontes sociopolíticos e econômicos ligados aos processos contemporâneos de (r)existência, “clamando” por uma cultura apenas de maneira “súbita, não estruturada, verbal” em vez de “repensá-la, tomá-la e dinamizá-la de dentro” (FANON, 1969 [1954], p. 45-47), de modo a vinculá-la a uma luta *presente* de autodeterminação (que envolve movimentos de espacialização cole(a)tiva, incluindo o acesso à terra). Isto é, nos termos propostos neste *corp’a’screver*, Fanon oporia-se, antes, a uma noção de cultura abstrata (ou seja, desespacializada), por um lado, e defenderia o potencial de um entendimento de cultura enraizado (ou seja, espacializado), por outro lado. Sobre a questão da apropriação cultural, o texto “Interior colonies: Frantz Fanon and the politics of identification”, de Diana Fuss (1994), oferece uma leitura interessante a partir dos escritos de Fanon, que aprofunda, junto com a psicanálise, alguns aspectos que, neste *corp’a’screver*, tenho apenas a oportunidade de indicar.

⁴¹ Tal lógica de controle e dominação pode ser apreendida, conforme visto, por meio da imposição e da manutenção de mecanismos de mediação e controle do movimento por parte dx colonizadora.

44), baseadas na crença de que a persistência do racismo é reminiscência de um tempo passado que tende, portanto, a desaparecer. Nesse caso, o próprio apelo discursivo à razão é inerente ao paradigma hierarquizante de progresso/desenvolvimento, em que o racismo é atribuído exclusivamente a umx “outrx” (‘irracional’, ‘não evoluídx’), reforçando a “condição transcendental e teleologia” (BUTLER, 2009, p. 123-124) da norma e daquelx que, ao emitila, posiciona-se como superior (‘racional’, ‘evoluídx’). Minimiza-se e personaliza-se o problema do racismo – o que, em si, é um modo de referendá-lo, dissimulado sob um discurso que afirma o seu contrário.

Assim, a partir deste proposto exame acerca do paradigma de progresso/desenvolvimento, o racismo – que, de acordo com Fanon, compõe fundamentalmente o conjunto da “opressão sistematizada de um povo” (1969 [1954], p. 37) – revela-se enquanto violência institucionalizada, naturalizada, referendada e, por fim, desejada. “O racismo não é, pois, uma constante do espírito humano. É, vimo-lo, uma disposição inscrita num sistema determinado” (FANON, 1969 [1954], p. 45). Sistema este em que a violência revela-se a regra, não a exceção.

DESCOLONIZAÇÃO: UM PROCESSO EM ABERTO

O questionamento da lógica do progresso/desenvolvimento, a meu ver, envolve o reconhecimento de que o processo de descolonização segue em aberto. Dessa forma, ao longo deste *corp’a’screver*, faço reiterada e deliberadamente referência à persistência de mecanismos de (neo)colonização na atualidade. Uma vez que tais mecanismos de (neo)colonização persistem, procuro, da mesma maneira, evidenciar as diferentes facetas que assumem – as quais permitem, em maior ou menor grau, sua continuidade.

Mesmo considerando que o contexto em que vivemos é fundamentalmente distinto da situação colonial da Argélia, momento em que Fanon engendra essas reflexões, a persistência de fenômenos como o racismo, quando não encarada enquanto mero resquício do passado, mas sim expressão de (re)produção sistemática da violência – como suscitam as reflexões propostas por Fanon –, aponta que, para além de rupturas com relação ao contexto colonial, há também continuidades ou, ao menos, a reconfiguração e a adaptabilidade desses

fenômenos em diferentes conjunturas. É assim, por exemplo, que o filósofo Edson Luís de Almeida Teles assevera, acerca do contexto brasileiro atual, que vivemos sob o que poderia ser designado como um regime autoritário pós-ditatorial (TELES, 2015) – indicando ser importante abdicar de uma perspectiva de mera ‘superação’ da ditadura, de modo a compreender, também, a persistência de seu *modus operandi* na atualidade com distintas facetas. O próprio Fanon, como é amplamente reconhecido, antevê muitas das diferentes formas com que a (re)produção da lógica colonialista é (re)atualizada com novas roupagens no pós-guerra descolonial – especialmente nas práticas que ele detecta sob um discurso nacionalista⁴² –, alertando para os riscos de continuidades sob a aparência de ruptura em curso (FANON, 2013 [1961]).

Muitxs intelectuais das mais diversas vertentes teóricas – como a teoria crítica e descolonial, bem como uma série de estudos em distintos campos sobre racismo, sexismo, desigualdades, regimes autoritários e violência (p.ex. CUSICANQUI, 2010c; GROSGOUEL, 2012; SEGATO, 2016) – apontam para uma continuidade do paradigma epistêmico consolidado durante o colonialismo na contemporaneidade. Historiadores mapuche, conforme visto no presente Movimento deste *corp’a’screver*, chegam a inverter a equação, identificando o início da colonização com a formação dos estados nacionais chileno e argentino, uma vez que é justamente esse advento que desencadeia e legitima o genocídio e a expropriação massiva do povo mapuche (CANIUQUEO; LEVIL; MARIMÁN; MILLÁLEN, 2006).

No entanto, mesmo que não tomemos uma perspectiva de mera continuidade ou agravamento de mecanismos coloniais de subjugação e dominação, admitindo também a existência de rupturas e alterações significativas na configuração tanto dos mecanismos de naturalização da violência, quanto das possibilidades de elaboração cole(a)tiva de processos de (r)existência, é importante atentar para as implicações de inúmeros estudos recentes que vêm detectando um crescente processo global de militarização, bem como de “transnacionalização de mercados ilícitos” e “repressão seletiva” (FELTRAN; RUI, 2015, p. 2). Tais trabalhos identificam não apenas que a maior parte das denúncias de violência e violação de direitos é atribuída à ação direta ou conivência por parte do estado (cf.

⁴² Em *Os condenados da terra* (2013 [1961]), Fanon, ciente desse problema, elabora uma distinção analítica entre nacionalismo – correspondente à afirmação da diferença sob a manutenção das estruturas sociopolíticas nos termos propostos pelx (ex-)colonizadorx – e consciência nacional – que, a meu ver, é vinculada à ideia de autodeterminação nos próprios termos das pessoas nela implicadas.

BHAVNANI; COULSON, 2004; FELTRAN; RUI, 2015; SEGATO, 2013; VERGARA-FIGUEROA, 2011), mas também uma crescente, ou ao menos cada vez mais explícita, imiscuição do *modus operandi* das esferas formais estatais com “interesses empresariais em expansão” (SEGATO, 2016, p. 46). A antropóloga Rita Segato, por exemplo, denomina tal efeito como “frente estatal-empresarial” (2016). Já o movimento em busca dos 43 estudantes normalistas desaparecidos em 2011 em Ayotzinapa, no México, com base nessa compreensão, passou a vincular o sequestro supostamente orquestrado pelo crime organizado a uma ação perpetrada pelo próprio estado (HERNÁNDEZ, 2015) ou, conforme veio a ser difundido, “narcoestado”.

Fanon, a meu ver, abre caminho para a possibilidade de aprofundarmos a compreensão da violência enquanto fenômeno *sistêmico*, que atinge ampla capilaridade na teia de relações sociais – contrapondo, assim, uma concepção de violência enquanto mero erro individual de cunho moral, reduzida a um caráter “passional” (FANON, 1969 [1956], p. 45), o que, como efeito, impõe limites à própria capacidade de teorização sobre a violência, contribuindo para a sua naturalização⁴³. De modo similar, aportes teóricos como os elaborados pelos filósofos Achille Mbembe (2003) e Giorgio Agamben (2014 [1995]) abrem, na contemporaneidade, uma perspectiva analítica capaz de apreender a violência institucionalizada enquanto o próprio fundamento do fazer político, em vez de taxá-la enquanto mero comportamento *desviante* da natureza do estado⁴⁴, de maneira a adquirir a aparência de exceção. Além de abandonar um registro que tomaria a violência como excepcional, torna-se possível observar como política e violência – e, por analogia, política e guerra, política e racismo, política e genocídio da população negra e periférica e indígena, política e feminicídio etc. – estariam mutuamente imbricadas no mundo contemporâneo, reconfigurando os mecanismos por meio dos quais a violência sistemática é (re)atualizada, permanecendo vigente, naturalizada e até mesmo desejada.

Assim, considerando que as especificidades contextuais são caracterizadas tanto por continuidades quanto por rupturas, bem como por novas configurações, com relação à ordem

⁴³ Nas palavras de Fanon: “O racismo não é, pois, uma constante do espírito humano. É (...) uma disposição inscrita num sistema determinado” (1969 [1956], p. 45).

⁴⁴ Segundo Agamben, o entendimento de violência enquanto excepcional e extrínseco à conformação institucional estatal impediria analisá-la enquanto fenômeno sistêmico, como se, para eliminá-la, bastasse apenas uma ação corretiva ao ordenamento, sem que o próprio ordenamento fosse posto em questão (2014 [1995], p. 19).

vigente no espaço e no tempo de maneira não progressiva ou linear, o foco de análise empreendido neste *corp'a'screver* procura compreender os mecanismos por meio dos quais a violência segue sendo naturalizada na contemporaneidade, bem como as precondições que permitem a desnaturalização da violência e o florescimento da (r)existência sob tal conjuntura.

A ESPACIALIZAÇÃO, APESAR DE TUDO

Procurei, até este ponto, mostrar que as quatro principais estratégias do *modus operandi* colonialista detalhadas por Fanon podem ser consideradas, cada uma a seu modo, como estratégias de desespacialização: (i) a destruição dos sistemas de referência, que impõe x colonizadorx como norma; (ii) o inculcamento da imobilidade por meio da violência ostensiva e da construção de um aparato supostamente regulador de movimento; (iii) a epidermização do racismo, que, ao fixar *a priori* xs negrxs a um conjunto de estereótipos desistoricizados e descontextualizados a serviço da reificação da supremacia branca enquanto ideal normativo, impede qualquer possibilidade de movimento dialético – ou seja, de encontro com umx “outrx”, de conflito: em suma, de reconhecimento; e, por fim, (iv) a desejabilidade da violência, estreitamente vinculada a uma narrativa de progresso/desenvolvimento, que *eterniza* a hierarquização das diferenças sob a ilusão de poder superá-la. Em seu conjunto, tais estratégias de “dissimula[ção] [d]as formas de exploração” (FANON, 1969 [1956], p. 43), que atuam em conjunto com a continuada usurpação cotidiana, operam a fim de inviabilizar as condições intersubjetivas necessárias para a realização humana (COULTHARD, 2014, p. 27), que demandam relacionalidade. Para Fanon, a racialização⁴⁵ é o principal instrumento de desespacialização, que leva à paralisia da agência do tempo, à interdição da coetaneidade.

Em síntese, o universo colonial, escreve Fanon, é um “mundo encolhido, semeado de interdições” (2013 [1961], p. 53). Um mundo sufocado por diferentes formas de violência que desespacializam e, assim, essencializam, congelam, imobilizam, ou seja, inviabilizam a

⁴⁵ Neste ponto, creio ser possível afirmar, a partir do imprescindível conjunto de reflexões elaborado especialmente por mulheres negras ao longo das últimas décadas, que racialização e generificação encontram-se mutuamente imbricadas. Com relação às disputas interpretativas sobre o *status* da dimensão de gênero nos escritos de Fanon, cf. Butler (2015b); Chow (1995); Fuss (1994); McClintock (1995); Renault (2014); Sharpley-Whiting (1998).

realização da dimensão relacional que é fundamental para o exercício da temporalidade, em que o reconhecimento – entendido por Fanon enquanto a possibilidade de vivenciar o conflito, isto é, de “descida aos verdadeiros Infernos” (2008 [1952], p. 26) – seja então possível.

O colonialismo, portanto, introduz um “tempo morto” (FANON, 2013 [1961], p. 87)⁴⁶: uma ilusão de temporalidade, sustentada, em larga medida, pela ideia de um suposto progresso/desenvolvimento que seria constante, inexorável e mesmo desejável. A análise aqui empreendida indica que tal noção de progresso, além de servir discursivamente ao propósito de legitimar o ilegítimo, oculta a suspensão da temporalidade que opera por meio da desespacialização. Uma vez desvelada, a aparente temporalidade do progresso/desenvolvimento mostra-se vazia e homogênea: nada mais, nada menos que a própria suspensão da temporalidade⁴⁷.

A presente análise, por conseguinte, sugere que o exercício da temporalidade demanda espacialização. Mas o que, afinal, tornaria isso possível diante das violentas estratégias de desespacialização descritas, as quais, como Fanon indica, parecem configurar uma lógica sem falhas? A meu ver, Sekyi-Otu, ao trazer à tona não só o conteúdo daquilo a que Fanon se refere, mas, também, a forma como ele o faz, traz elementos para pensarmos a espacialização enquanto possibilidade:

⁴⁶ Fanon, embora evidentemente mais atento aos efeitos do racismo enquanto forma de violência que incide sobre xs negrxs, entende que a inviabilização da possibilidade de reconhecimento em um contexto colonial configura, também, o horizonte dx branx, que se encontra “fechado em sua brancura” (FANON, 2008 [1952], p. 27). A pesquisa de Laura Moutinho sobre o nacionalismo africânder, p.ex., indica a mobilização do ressentimento como *imobilizadora* da temporalidade – tal qual um eterno presente que se recusa a mudanças –, constituindo um “sujeito estático” (MOUTINHO, 2015, p. 91). De modo análogo, o estudo antropológico de Vincent Crapanzano sobre brancxs sul-africanxs no pós-*apartheid*, além de descrever estratégias de desespacialização de maneira similar às apontadas por Fanon – criadas, no contexto, a partir de uma ativa busca por autoisolamento –, também indica uma suspensão da temporalidade que é expressa por meio da imagem de um “deadened time of waiting” (CRAPANZANO, 1985, p. xxii), diretamente ligado à impossibilidade de realização do reconhecimento: “in the very ordinary act of waiting, particularly of waiting in fear, men and women lose what John Keats (in an obviously different context) called *negative capability*, the capability of so negating their identity as to be imaginatively open to the complex and never very certain reality around them. Instead, they close off; they create a kind of psychological apartheid, an apartness that in the case of South Africa is institutionally reinforced. In such circumstances there can be no real recognition of the other – no real appreciation of *his* [*sic*] subjectivity. He becomes at once a menial object to be manipulated and a mythic object to be feared. He cannot be counted in his humanity” (CRAPANZANO, 1985, p. xxii, grifos no original).

⁴⁷ Talvez uma das mais contundentes manifestações de tortura continuada visando a constante ritualização da desespacialização em um tempo morto, vazio e homogêneo, expresso por meio de movimento incessante que produz a “morte-em-vida” ou, como diria Izidoro Blikstein (1996), a “morte semiótica”, encontra-se na narrativa de Primo Levi acerca do modo de funcionamento do campo de concentração de Auschwitz: “resultado da lógica concentracionária, cuja função era apagar todos os signos de identidade e de individualidade do prisioneiro com a aplicação rigorosa, metódica, regular, redundante e diária de complicadíssimos regulamentos e rituais, resultando daí movimentos cinestésicos e proxêmicos desprovidos de sentido e que levam a lugar nenhum: esta será, então, a nossa vida. Cada dia, conforme o ritmo fixado, *ausrücken/einrücken*, sair e voltar, trabalhar, dormir e comer; adoececer, sarar ou morrer” (LEVI, 1988, p. 34).

To testify with visceral fidelity to the colonial experience is to dramatize what it is that justifies this demand for the resurrection of time *as a demand*, as a radically transgressive political act: the usurpation and coercive structuring of space as the defining reality of social domination, indeed of social being; the ascendancy, as a result, of the rhetoric of spatiality in social and political discourse over rhetorical modes associated with the social history of human temporality. (SEKYI-OTU, 1996, p. 73, grifos no original)

Segundo Sekyi-Otu, é justamente a “fidelidade *visceral*” (grifos meus) de Fanon com relação à expressão, em sua escrita e vida, da “experiência colonial” *inscrita* no corpo que permite desvelar os mecanismos de desespacialização – nas palavras de Sekyi-Otu, “a usurpação e a estruturação coerciva do espaço” –, bem como instaurar, em seu lugar, uma “retórica de espacialidade”. A meu ver, o que Sekyi-Otu chama de “experiência colonial” implicaria não apenas a experiência da *sobreimposição* da colonização propriamente dita, mas também a existência de um movimento genuíno de vida que não se deixa subsumir à colonização, apesar de tudo. Afinal, a mera descrição da condição de “morte-em-vida” no regime colonial permitiria apenas retificar, de modo reativo, a norma colonial, em vez de desnaturalizá-la. Diferentemente, o que Fanon foi capaz de realizar, através de uma escrita tão visceral – a qual reflete seu engajamento de vida em processos de espacialização cole(a)tivos – remete propriamente à desmistificação da norma colonial, revelando-a como resultado de um processo fundamentalmente violento imposto pelx colonizadorx. Com efeito, é por meio de uma análise que emerge do corpo, em si situado e contextualizado intersubjetivamente, e *a partir de termos próprios* – ou seja, a partir de uma perspectiva não primordialmente referenciada à norma hegemônica imposta pelo colonialismo –, que a “ressurreição do tempo” emerge não apenas como “uma demanda”, uma necessidade imprescindível, mas também, e sobretudo, como um “ato político transgressivo radical”.

Essa reflexão permite-nos entender o notável e inspirador gesto que Fanon realiza por meio da vida – enquanto intelectual, médico psiquiatra e ativista – que reverbera em escrita. Ao revelar analiticamente o engajamento em um movimento – ao mesmo tempo pessoal e cole(a)tivo – de espacialização com base em uma perspectiva situada (corporificada e contextual), capaz de revelar como sua própria trajetória particular está imbricada a histórias cole(a)tivas e intergeracionais mais amplas, Fanon realiza precisamente aquilo que lhe é vetado no contexto colonial. Sua *escrevivência* espacializa-se cole(a)tivamente, apesar de tudo, permitindo desmistificar a naturalização da situação colonial. Assim, Fanon abre-nos a

possibilidade de vislumbrar um movimento de “reestruturação do mundo” (FANON, 2008 [1952], p. 82) que suscita a “recusa em aceitar a atualidade como definitiva” (2008 [1952], p. 187), permitindo apreender a dimensão do continuado empenho colonial na desespacialização – ou seja, na tentativa de impedir qualquer forma de espacialização.

IMAGEM 3: A ROSA

Murchamos do jeito que me parece ser o mais triste, aquele de uma flor que seca em botão, antes mesmo de poder abrir. Mas, talvez alguém como Van Gogh diria que até nas flores secas em botão é possível encontrar vida e beleza – basta que se aprenda a olhar, que se apreendam outras perspectivas brotando. E eis que emerge então uma impensada lembrança guardada dentro de mim ao longo de anos: na Áustria, é hábito comum secar botões de rosa que se recebem de presente: em vez de colocá-los num vaso para que abram, as pessoas de imediato os penduram, invertidos, para que sequem antes mesmo de abrir. De início, me causava certo estranhamento mórbido topar com vasos de rosas secas em botão aqui e acolá. Até que eu mesma, com o passar dos anos, aderi a tal prática, tentando apreender com o corpo vida e beleza no frágil intento de imprimir memória e longevidade onde parece ser mais improvável encontrar: na secura de flores não abertas. Hoje, vivendo em outras geografias ao sul, conservo uma rosa que um dia foi amarela, numa secura viva e resiliente, em minha estante. Não em botão, mas uma rosa aberta e desabrochada que, havendo durado incrivelmente mais que qualquer rosa teria podido em um vaso, e sem perder sequer uma única pétala, comoveu-me a tal ponto que deixei-a secar, e a guardei, com todas as suas pétalas desabrochadas: foi a rosa que trouxe para casa em homenagem a Frantz Fanon, no dia em que ele haveria completado 91 anos se estivesse. Tão vivo. Fanon que, por sua vez, nos lembra de que não há rosas sem espinhos: “[é] preciso, tal qual um espinho, enfiar-se no coração do mundo, forçar, se preciso for, o ritmo do coração do mundo, deslocar, se necessário, o sistema de comando; em todo o caso, seria preciso, com determinação, enfrentar o mundo”.

“Ô, meu corpo, faça sempre de mim um ser que questiona!” (2008 [1952], p. 191, tradução alterada), clama Fanon, ao fim de *Pele negra, máscaras brancas*. Se o ensejo é o de “interromper o tempo morto introduzido pelo colonialismo” (FANON, 2013 [1961], p. 87),

Fanon indica que tal movimento não pode prescindir da espacialização, que é, por excelência, corporificada e cole(a)tiva. Não obstante a violência e a opressão sistemática colonialista em curso, a espacialização proposta por Fanon provoca a abertura de espaços con-juntos em que a sobrevivência, a emergência da (r)existência e de imagens do (im)possível, o reconhecimento, a experiência da temporalidade, enfim, o florescimento dos seres vivos possam, então, vir a brotar. A espacialização instaura, destarte, a possibilidade de reflexão e ação cole(a)tivas que objetivam a reestruturação do mundo: não é por acaso que Fanon empenhou-se em ‘abrir espaço’ tanto na escrita, quanto no engajamento cole(a)tivo pela descolonização da Argélia, a partir dos quais contribuiu (e segue contribuindo) sobremaneira para forjar redes de apoio mútuo entre diversas frentes de luta pela descolonização no (e do) mundo.

SOBREVIVÊNCIA ENQUANTO FLORESCIMENTO: ABRINDO ESPAÇOS EM QUE (R)EXISTÊNCIAS IMAGÉTICAS DESABROCHAM, APESAR DE TUDO

Como procurei demonstrar, trazer ao campo analítico o que a dimensão da espacialização implica em termos substanciais permite visibilizar mecanismos de desespacialização em curso que conduzem à supressão da temporalidade ao interditar o cultivo de esferas relacionais. Com essas considerações, tornou-se possível, a um só tempo, revelar a noção de progresso/desenvolvimento subjacente ao regime histórico vigente enquanto suspensão da temporalidade, por um lado, bem como desnaturalizar a violência até então ocultada sob o “tempo morto” de tal noção de progresso/desenvolvimento, por outro lado.

Neste ponto, pretendo prosseguir num movimento distinto – qual seja, o de identificar o que viabilizaria a realização de movimentos de espacialização capazes de suscitar relações que permitam a experiência de temporalidade(s) em contextos nos quais operam diversos mecanismos de desespacialização que visam, precisamente, a obstaculizar de maneira sistemática tal intento.

Com esse intuito, chamo a atenção para uma especificidade da dimensão da espacialização, apontada sobretudo por mulheres negras e indígenas, a qual entendo como

contribuição crucial para a reflexão teórica proposta neste *corp'a'screver*: trata-se do caráter imagético da noção de território, reiterado, por assim dizer, enquanto força simbólica.

Essa dimensão da espacialização é primorosamente elaborada por Nascimento, que, ao entender o território como “uma identificação profunda da pessoa com a terra” (GERBER, 1989), sugere o quilombo enquanto “imagem”, uma “simbologia” aberta pelo encontro do(s) corpo(s) negro(s) desterritorializado(s), expandindo, assim, a noção de espaço para algo que está muito além de um “ordenamento geográfico” em sentido estrito. Diante da “experiência do sofrer” gerada pela despossessão – nas palavras de Nascimento, pela “transmigração” –, o quilombo seria *ôrí*⁴⁸: a possibilidade de encontro cri-ativo, de “iniciação a uma nova vida”. É no quilombo que os corpos abrem espaço tanto (a) para a elaboração da memória cole(a)tiva – por meio do exercício de uma temporalidade que “se estabelece enquanto rito”, resgatando, “na dor de um corpo histórico”, “o desejo de não ter vivido a experiência do cativo” –, quanto (b) para o exercício da liberdade – por meio do encontro dos corpos desejantes que (re)atualizam juntxs, cotidianamente, a liberdade inerente à sobrevivência⁴⁹. “A Terra é o meu quilombo. Meu espaço é meu quilombo. Onde eu estou, eu estou. Quando eu estou, eu sou.” Corpo e território encontram-se mutuamente constituídos no quilombo, este “corpo-mapa de um país longínquo que busca outras fronteiras que limitem a conquista de mim”, como vividamente expressa Nascimento. No corpo ela identifica, destarte, um “espaço geográfico” de “contornos irrecuperáveis” que, justamente por tal condição (e não apesar dela), é capaz de forjar cole(a)tivamente uma espacialidade que desestabiliza, em si, a própria ideia de fronteiras – tal qual um território em que se tem “a sensação do oceano”, como tão bem coloca Nascimento (que, notoriamente, define a si mesma como sendo “atlântica”) (cf. GERBER, 1989; RATTTS, 2001, p. 59).

Essa complexa imagem do quilombo proposta por Nascimento enquanto capaz de desestabilizar fronteiras – espaciais e, também, temporais – evidencia, a um só tempo, ao menos quatro aspectos do entendimento de territorialidade expressos de maneira recorrente, e em particular, por mulheres negras e indígenas: (i) a presença de um movimento ativo e cri-

⁴⁸ *Ôrí*, como explica Alex Ratts, é “uma palavra yorubá, língua utilizada na religião dos orixás, que significa cabeça ou centro e que é um ponto-chave de ligação do ser humano com o mundo espiritual”, termo que Nascimento interpreta como constituindo “relação entre intelecto e memória, entre cabeça e corpo, entre pessoa e terra” (RATTTS, 2006, p. 63).

⁴⁹ Para Nascimento – em consonância com a teorização de mulheres negras acerca do potencial de (r)existência com-partilhada em comunidades negras (cf. COLLINS, 2000; DAVIS, 1999; HOOKS, 1984; GONZALEZ, 1988) –, a música e a dança, bem como a oralidade, vinculam, de maneira estruturante, memória e liberdade.

ativo, inclusive prazeroso, que não pode ser subsumido a uma mera reação nos próprios termos da opressão vivida cole(a)tivamente diante da despossessão; (ii) o rompimento com a ideia ou a tentativa de resgate de uma suposta origem que, não obstante, fomenta – em vez de prescindir de – uma forte conexão ao que foi ou poderia ter sido enquanto presente; (iii) uma abordagem historicizada do corpo, que emerge não em oposição, mas a partir do cole(a)tivo; bem como (iv) a ligação ao contexto mais amplo – o que pode ser chamado ‘universal’ ou, como Nascimento coloca, “oceano” –, a qual se estabelece por meio da afirmação do particular. Procuro, no que segue, destrinchar analiticamente tais aspectos que se encontram mutuamente imbricados.

A identificação de um movimento cole(a)tivo (não meramente passivo ou reativo)

Com relação a este aspecto, a socióloga Bruna Cristina Jaquette Pereira (2016) sublinha a importância, para Nascimento, de mostrar que o “corpo negro que ‘transmigra’ e resiste à dominação é um corpo agente, ativo, transformador” (PEREIRA, 2016, p. 19). Isso transparece, p.ex., no incômodo que Nascimento demonstrava, enquanto historiadora, ao que ela chama de “eterno estudo sobre o escravo” (GERBER, 1989; cf. tb. NETO; NETTO, 1977), como se xs negrxs apenas tivessem existido nesse sentido⁵⁰ – o que evoca a observação de Benjamin, na tese 12 de “Sobre o conceito de história”, acerca dos perigos de “se alimenta[r] da imagem dos antepassados escravizados, e não dos descendentes libertos” (2010 [1940], p. 229)⁵¹. Tanto Nascimento quanto Benjamin chamam a atenção à importância de se olhar para o ‘passado’ de outra forma, a partir da força do que dele sobrevive – “suas melhores forças”, nas palavras de Benjamin (2010 [1940], p. 229) –, em vez de reduzi-lo ao que se define pelos próprios termos da opressão a que se esteve ou se encontra sujeitx – o que, sugere o filósofo, fomentaria tanto o “ódio” quanto o “espírito de sacrifício” (2010 [1940], p.

⁵⁰ Nas palavras de Nascimento: “Quando cheguei na universidade, a coisa que mais me chocava era o eterno estudo sobre o escravo. Como se nós só tivéssemos existido dentro da nação como mão de obra escrava, como mão de obra para fazendas e para mineração” (GERBER, 1989).

⁵¹ O mesmo incômodo é expresso por Angie Morrill, Eve Tuck e Super Futures Haunt Collective: “I am trying to identify something beyond the Indian Wars and forced removal and the laundry list of violent acts that is ongoing. I identified the pathologized ways we are read, the ways that reinforce the narratives that maintain natives are lost, and damaged, we were whole, once, but that was a long time ago, and in this reading everyone forgot why and when we became so broken. That is one way to read” (2016, p. 13).

229). Como coloca a teórica *queer* Elizabeth Freeman, também em reflexão sobre essas considerações de Benjamin, “suffering need not be the only food the ancestors offer (...) turning back feeds not hatred but entitlement, not the spirit of sacrifice but a commitment to bodily potentiality” (FREEMAN, 2010, p. 19)⁵².

Dessa forma, o caráter ativo e trans-forma-dor de experiências cole(a)tivas que remetem à imagem do quilombo, tal qual identificado por Nascimento, propicia um olhar distinto a processos de (r)existência, trans-form-ação e (re)cri-ação cole(a)tivas, uma vez que estes não seriam apreendidos exclusivamente por meio dos termos da opressão, enquanto meramente reativos, nem invocados necessariamente como consequência da violência vivida (o que poderia novamente servir para justificar tal violência enquanto necessidade e origem que possibilita a emergência do que vale a pena ser resgatado em forma de sobrevivência⁵³). A imagem do quilombo, portanto, permite, como indica Freeman, “apprehending and representing collective experiences from the past in avowedly embodied, not always painful ways” (2010, p. 99).

Com isso, pode-se entender a motivação que leva Morrill, Tuck e Super Futures Haunt Collective a afirmar que “[r]esistance is not a consequence to power but simultaneous to power, even preceding power. In which case, resistance is not simply bodies or events articulated against power, but is diffuse, plastic, ungraspable” (MORRILL; TUCK; SUPER FUTURES HAUNT COLLECTIVE, 2016, p. 6). A resistência emerge, de maneira análoga à noção de quilombo proposta por Nascimento, a partir do caráter imagético que é aberto pelo encontro espacializado de corpos desejan-tes, escapando a uma lógica exclusivamente reativa.

⁵² Em um movimento que caminha no mesmo sentido de Nascimento e Benjamin, destaca-se, também, a proposta teórica de Silvia Rivera Cusicanqui de fomento de uma “sociologia da imagem”, que procura resgatar as “culturas visuais” indígenas enquanto aporte “para a compreensão do social” (CUSICANQUI, 2010c, p. 19): “Las imágenes nos ofrecen interpretaciones y narrativas sociales, que desde siglos precoloniales iluminan este transfondo social y nos ofrecen perspectivas de comprensión crítica de la realidad” (Ibidem, p. 20). As imagens, portanto, seriam capazes de revelar aspectos analíticos valiosos que muitas vezes o registro da linguagem escrita, isoladamente, poderia ocultar. Em particular, Cusicanqui afirma que, por meio do estudo das imagens, seria possível evidenciar a história colonial não meramente enquanto uma sucessão de derrotas aos povos indígenas, tal qual sugere a narrativa hegemônica que privilegia o registro escrito, mas sim, e em especial, enquanto uma história de (r)existências que se fizeram e seguem presentes. Agradeço a Lennita Oliveira Ruggi por atentar a esse aspecto.

⁵³ Neste ponto, é importante notar a diferença, bem observada por Morrill, Tuck e Super Futures Haunt Collective (2016, p. 5), acerca da distinção proposta por Athanasiou em diálogo com Butler (2013, p. 11-13) entre *being dispossessed* enquanto condição humana – noção relacionada ao conceito de precariedade (*precariousness*) proposto por Butler (2004; 2009) – e *being made dispossessed*, que se refere às consequências do *modus operandi* de um “authoritative and often paternalistic apparatus of controlling and appropriating the spatiality, mobility, affectivity, potentiality, and relationality of (neo)colonized subjects” (ATHANASIOU; BUTLER, 2013, p. 11).

Como consequência, esse aspecto da noção de território proposta por mulheres indígenas e negras possibilitaria, então, oferecer mais do que um contraponto à ideia de propriedade privada: romperia-se com ela a partir da proposição de algo distinto – “[t]he opposite of dispossession is not possession and property” (2016, p. 13), colocam Morrill, Tuck e Super Futures Haunt Collective. E completam: “In the sense of ‘being made’ dispossessed: dispossession once referred only to land theft, but now attends to how human lives and bodies matter and don’t matter – through settler colonialism, chattel slavery, apartheid (...)” (2016, p. 5). Este argumento reflete a discussão de Butler e da filósofa e antropóloga Athena Athanasiou sobre desposseção (2013), entendendo que tal fenômeno refere-se não apenas ao problema de “separar as pessoas de seus meios de sobrevivência”, mas, também, a uma “violência subjetiva e epistêmica” ou, em outras palavras, a uma “apropriação discursiva e afetiva” (ATHANASIOU; BUTLER, 2013, p. 26)⁵⁴. Daí que o caráter imagético da noção de território evidencie um movimento mais amplo de desestabilização de fronteiras – inclusive em níveis epistêmico, discursivo e afetivo – no lugar de um movimento reativo de reposição de fronteiras tal qual foram impostas, elas mesmas, pela violência da desposseção. Como sugerido por Fernanda Dusse, em seu estudo sobre a relação entre espacialização e poesia, também o tipo de cartografia proposto por mulheres negras e indígenas poderia ser tomado não “por seu desejo de controle do espaço, mas por seu viés imagético”: no lugar de se procurar gerar “retratos exatos do espaço”, o cerne da noção de território residiria, portanto, “na possibilidade de criar imagens específicas e autônomas” (2016, p. 171).

⁵⁴ No original: “(...) dispossession, as a way of separating people from means of survival, is not only a problem of land deprivation but also a problem of subjective and epistemic violence; or, put another way, a problem of discursive and affective appropriation, with crucially gendered and sexualized implications” (ATHANASIOU; BUTLER, 2013, p. 26). Poderíamos, a partir da análise empreendida neste capítulo, também acrescentar que as implicações mencionadas, além de generificadas e sexualizadas, seriam também racializadas.

O rompimento com a ideia de origem fomenta (em vez de abdicar de) uma forte conexão ao passado

IMAGEM 4: O CAJUEIRO⁵⁵

“É assim como um cajueiro, um pau velho e bom, quando dá sombra e cajuí inchados de sumo e os troncos grossos, tortos, recurvados, misturam-se, crescem uns para cima dos outros, nascem-lhes filhotes mais novos, estes fabricam uma teia de aranha em cima dos mais grossos e aí é que as folhas, largas e verdes, ficam depois colocadas, parece são moscas mexendo-se, presas, o vento é que faz. E os frutos vermelhos e amarelos são bocados de sol pendurados. As pessoas passam lá, não lhe ligam, vêm-lhe ali anos e anos, bebem o fresco da sombra, comem o maduro das frutas, os monandengues roubam as folhas a nascer para ferrar suas linhas de pescar e ninguém pensa: como começou este pau? Olhem-lhe bem, tirem as folhas todas: o pau vive. Quem sabe diz o sol dá-lhe comida por ali, mas o pau vive sem folhas. Subam nele, partam-lhe os paus novos, aqueles em vô, bons para paus-de-fisga, cortem-lhe mesmo todos: a árvore vive sempre com os outros grossos filhos dos troncos mais velhos agarrados ao pai gordo e espetado na terra. Fiquem malucos, chamem o trator ou arranjem as catanas, cortem, serrem, partam, tirem todos os filhos grossos do tronco-pai e depois saiam embora, satisfeitos: o pau de cajuí acabou, descobriram o princípio dele. Mas chove a chuva, vem o calor, e um dia de manhã, quando vocês passam no caminho do cajueiro, uns verdes pequenos e envergonhados estão espreitar em todos os lados, em cima do bocado grosso, do tronco-pai. E se nessa hora com a vossa raiva toda de não lhe encontrarem o princípio, vocês vêm e cortam, rasgam, derrubam, arrancam-lhe pela raiz, tiram todas as raízes, sacodem-lhes, destroem, secam, queimam-lhes mesmo e vêm tudo fugir para o ar feito muitos fumos, preto, cinzento-escuro, cinzento-rola, cinzento-sujo, branco, cor de marfim, não adiantem ficar vaidosos com a mania que partiram o fio da vida, descobriram o princípio do cajueiro...

⁵⁵ Agradeço à Lennita Oliveira Ruggi pela imagem do cajueiro, de José Luandino Vieira.

Sentem perto do fogo da fogueira ou na mesa de tábua de caixote, em frente do candeeiro; deixem cair a cabeça no balcão da quitanda, cheia do peso do vinho ou encham o peito de sal do mar que vem no vento; pensem só uma vez, um momento, um pequeno bocado, no cajueiro. Então, em vez de continuar descer no caminho da raiz à procura do princípio, deixem o pensamento correr no fim, no fruto, que é outro princípio e vão dar encontro aí com a castanha, ela já rasgou a pele seca e escura e as metades verdes abrem como um feijão e um pequeno pau está nascer debaixo da terra com beijos da chuva. O fio da vida não foi partido. Mais ainda: se querem outra vez voltar no fundo da terra pelo caminho da raiz, na vossa cabeça vai aparecer a castanha antiga, mãe escondida desse pau de cajus que derrubaram mas filha enterrada doutro pau. Nessa hora o trabalho tem de ser o mesmo: derrubar outro cajueiro e outro e outro... É assim o fio da vida. Mas as pessoas que lhe vivem não podem ainda fugir sempre para trás, derrubando os cajueiros todos; nem correr sempre muito já na frente, fazendo nascer mais paus de cajus. É preciso dizer um princípio que se escolhe: costuma se começar, para ser mais fácil, na raiz dos paus, na raiz das coisas, na raiz dos casos, das conversas.” (VIEIRA, 1982, p. 43-44)

Para Nascimento, o entendimento de deslocamentos, como bem aponta Pereira (2016), ainda que caracterize, por um lado, uma perda – inclusive de “imagem” (GERBER, 1989) –, não impede, por outro lado, a possibilidade de redefinição, de recriação, de (re)emergência de imagens (como a do quilombo). Isso porque, conforme visto, a experiência da despossessão, com toda a violência que ela implica, não define de maneira totalizadora os sujeitos a ela forçosamente submetidos.

No entanto, essa possibilidade de trans-form-ação e (re)cri-ação cole(a)tivas, suscitadas, em Nascimento, pela imagem do quilombo, não se apresenta (a) nem como um retorno a uma suposta origem, (b) nem como um (re)início que rompe, de maneira radical, com o passado, voltando-se exclusivamente ao futuro. Tal qual também sugere o geógrafo e antropólogo Alex Ratts, o que Nascimento propõe envolve maior complexidade:

Nos textos para *Órí* e em outros escritos, é com fragmentos que Beatriz trabalha, mas que não são vistos como pedaços de uma peça cerâmica ancestral que se estilhou no tempo e no espaço e não pode ser mais reconstituída. Não se trata de raízes imóveis. É de reconstrução que ela fala, feita com a delicadeza de quem é

artífice da palavra/imagem e desenvolve inúmeras buscas até ter o discernimento da linha móvel entre quem copia, quem restaura e quem cria. (RATTS, 2006, p. 73)

Por um lado, Nascimento chama reiteradamente a atenção para o fato de que não busca, com a imagem do quilombo, um retorno nostálgico às origens, num movimento de (re)memoração seletiva que visa a (re)instaurar um passado ideal – eliminando, assim, qualquer dissonância por meio de uma supostamente recuperável “peça cerâmica ancestral”. Conforme já observado anteriormente, ela ao contrário afirma, a partir da experiência dxs negrxs transmigradx, que a condição de existência de corpos de “contornos irrecuperáveis”, longe de ser tão somente resultado do evento traumático da colonização, constitui também, justamente, uma condição humana de maneira mais ampla. Com isso, Nascimento logra ir além da situação de lamento por uma suposta perda original decorrente de um evento específico, abrindo margem para um olhar atento ao que permite a sobrevivência, apesar de tudo. Enquanto tecida por “contornos irrecuperáveis”, a vida que (r)existe não só escapa de ser delimitável ou apreensível em sua totalidade, mas também abre espaço à emergência do imprevisível (ou, como diriam xs zapatistas, do que parecia impossível até a véspera).

Por outro lado, a potencialidade trans-form-ativa e (re)criadora que a experiência da transmigração suscita – a possibilidade de (r)existência de outras formas de vida, abertas pela força imagética de experiências cole(a)tivas já vividas ou antevistas –, em vez de conduzir a uma ruptura com o passado, (re)atualiza-o, (re)inscreve-o: trata-se, como coloca Ratts, dessa busca laboriosa e ativa a partir dos fragmentos (ou *continuum*) do passado no presente, movimento que permite “o discernimento da linha móvel de quem copia, quem restaura e quem cria”. A linha é móvel, as fronteiras são sempre instáveis: é a delicadeza do olhar de artífice que forja o passado como potência em vez de prisão. A força do território enquanto imagem emerge, portanto, não de uma promessa futura, mas justamente da potencialidade histórica do que (r)existe: por meio da memória que se encontra viva, inscrita na terra e nos corpos, no tempo presente.

Na condição de imagem, pode-se, a partir dessas considerações, inferir que a noção de quilombo, em Nascimento, é mais que um mero fato histórico restrito a uma temporalidade linear, causal e progressiva (circunscrito a um momento passado sem relação com o presente ou, então, enquanto o ainda ‘remanescente’ que tende, assim, ao desaparecimento): o quilombo trans-figura-se em simbologia que abrange, também, diversas manifestações

cole(a)tivas dxs negrxs marcadamente vivas e presentes em nossa sociedade, como p.ex. os terreiros de candomblé, a vida comunitária em torno às escolas de samba, os bailes *black*, entre outros. O quilombo é imagem, ou, como aponta Freeman, uma alegoria⁵⁶: “a past oriented model of allegorization”, no qual “material by-products of past failures write the poetry of a different future” (2010, p. 168). Com Nascimento, poderíamos, inclusive, acrescentar à observação de Freeman não apenas os intentos que não vingaram (*past failures*), mas também os exitosos – aqueles que permanecem vigentes, apesar de tudo. Uma vez embaralhados presente, passado e futuro, desfaz-se a lógica linear de sucessão temporal tão característica da noção de progresso/desenvolvimento do nosso regime histórico: em Nascimento, a trans-form-ação, a recri-ação não caracterizam um rompimento em relação a experiências que surgiram no passado – é, diversamente, a forma como o passado se (re)atualiza e permanece vivo. Em certo sentido, é como se não houvesse este presente de possibilidades rumo a outros futuros possíveis se tais imagens do futuro já não se encontrassem presentes por conta de pertencer, justamente, a tempos imemoriais. Como coloca Freeman: “the genuine *past*-ness of the past – its opacity and illegibility, its stonewalling in the face of our most cherished theoretical paradigms – sometimes makes to the political present” (2010, p. 63, grifos no original). As imagens trariam consigo, por assim dizer, a força desses tantos “eventos historicamente contingentes” (FREEMAN, 2010, p. 63) que se encontram inscritos nos corpos, num “tempo saturado de agoras” (BENJAMIN, 1991 [1940], p. 229).

A partir de tal compreensão acerca da sobreposição e da copresença de diferentes temporalidades suscitadas pela imagem do quilombo, tal qual teorizado por Nascimento, seria a meu ver possível inferir que a própria ideia de origem encontra-se, ela mesma, circunscrita à

⁵⁶ Freeman utiliza o termo alegoria, enquanto “modo narrativo de afinidade com o ritual”, a fim de sublinhar o caráter performativo vinculado ao processo de “contar uma história antiga por meio de uma nova”, ou seja, a dimensão historicizada que envolve a noção de alegoria. Em seu entendimento, alegoria encontra-se em oposição ao símbolo – o qual, em suas palavras, “fuses incommensurate temporal moments into something singular and coherent, supposedly lifting a thing or idea out of history and into eternity” (2010, p. 69-70). Concordando com o caráter historicizado da noção de alegoria enquanto forma de expressão (*Ausdrucksform*) (BENJAMIN, 1986 [1925], p. 19), neste *corp’a’screver* opto, no entanto, por não diferenciar símbolo de alegoria: entendo, a partir da teorização sobre a alegoria em Walter Benjamin (1986 [1925]), que, mesmo sob a aparência de desistoricização e abstração do contexto, a tensão inerente à alegoria – a presença da história, “with all its marks of suffering and incompleteness” (COWAN, 1981, p. 112) – permanece também vigente sob a ideia de símbolo. Utilizo, assim, tais conceitos de maneira intercambiável, ainda que opte, neste *corp’a’screver*, por priorizar o termo imagem – o qual, uma vez compreendido como afeto, a meu ver mantém, de forma potente, tanto a presença de um *continuum* histórico fora da lógica linear e causal da ideia de progresso/desenvolvimento aqui tematizada, quanto a possibilidade de inscrição de movimentos ativos (não meramente reativos) de ressignificação capazes de permitir a apreensão do potencial trans-forma-dor de processos de elaboração cole(a)tiva.

temporalidade linear causal típica da narrativa de progresso/desenvolvimento. Uma suposta origem é o que via de regra define-se, justamente, a partir do marco da violência da desterritorialização ocasionado pela colonização. Ao atribuir uma suposta condição de origem a tudo o que não deriva do momento colonizador, confinando-o a um passado hipoteticamente sem relação com o presente (portanto perdido e irrecuperável), oculta-se, sob o marco temporal linear e causal do progresso, a violência da colonização que impõe-se, ela mesma, como origem ou, melhor dito, como princípio e fim. A própria nostalgia a um passado ideal – a qual envolve certo lamento pelo que já não pode ser restaurado – serviria, portanto, a fim de ocultar e referendar a violência (neo)colonizadora que condiciona, de maneira estrutural, o *modus operandi* das formas de organização social, política e econômica vigentes⁵⁷. Nesse sentido, a ideia de origem tem muito mais a ver com a questão da temporalidade que com a da identidade (cf. FREEMAN, 2010, p. 62). Pois é por meio da lógica linear causal e progressiva de temporalidade que derivaria, como consequência, tanto o enquistamento e o impedimento da apreensão do passado enquanto também presente e futuro, por um lado, quanto o enquadramento de qualquer suposto vínculo ao passado enquanto *a priori* problemático (essencialista e anacrônico), por outro. Como diria Nascimento acerca do estudo do quilombo, trata-se mais de “continuidade histórica” do que de identificação de aspectos culturais (RATTS, 2006, p. 109).

Em suma, ao focar o caráter trans-forma-dor inerente à experiência dolorosa da transmigração, Nascimento rompe com a lógica linear do progresso/desenvolvimento, permitindo que o quilombo floresça enquanto território-imagem de sobrevivência por meio da (re)atualização do passado, o qual é forjado e (re)construído ativa e cole(a)tivamente a partir da força do que (r)existe intergeracionalmente. Com isso, talvez a imagem que melhor exprima essas reflexões suscitadas por Nascimento seja a de *raízes móveis*. Tal ideia traz à lembrança uma antiga tradição palestina – a de viajar sempre com um vaso de plantas, conforme evocado em um poema de Naomi Shihab Nye: “Always / Carry a plant. Always stay rooted to somewhere”⁵⁸ (NYE, 2008, p. 164). As raízes, de fato, viajam conosco: seja como sementes do vir-a-flor-e-s(c)er, seja em vasos – os quais, aliás, podem vir a ser rompidos pelas próprias raízes –, seja, ainda, quando trans-plantadas a outras terras,

⁵⁷ Este argumento é inspirado pelas reflexões de Edward Said em *Orientalismo* (2007 [1978]).

⁵⁸ O poema da autodenominada “wandering poet” Naomi Shihab Nye intitula-se “Wandering Around an Albuquerque Airport Terminal” (NYE, 2008, p. 162-164).

interagindo, flor-e-s(c)endo, trans-formando e sendo trans-formadas pelo entorno, afetando e deixando-se afetar por outras raízes e seres vivos – debaixo da terra, onde não podemos ver, ou por meio dos frutos que seguem, cotidianamente, sendo paridos em viagem⁵⁹. É como tão bem expressa o poema de Nydia Bonetti⁶⁰:

IMAGEM 5: RAÍZES MÓVEIS

“recolhe cacos do vaso de barro no chão
nada restou inteiro – mas a flor
ainda pode ser
sonhada”

O corpo, uma vez historicizado, emerge não em oposição, mas a partir do cole(a)tivo

Para Nascimento, o corpo racializado é quilombo: talvez não haja expressão mais contundente de uma abordagem historicizada do corpo. É nele que se encontram os registros da memória, que “são conteúdos de um continente, de sua história, do seu passado” (GERBER, 1989). O corpo é, tal qual sugere Nascimento, “o documento” histórico (1989, ênfase no original). Como ela poeticamente coloca: “[e]ntre luzes e som só encontro meu corpo antigo, velho companheiro” (1989) – corpo antigo, posto que marcado por tempos imemoriais e situado historicamente. Como mulheres negras e indígenas, em especial, nunca deixam de recordar, “nossos passos vêm de longe”. É corpo, por assim dizer, caracterizado pelo registro dos tantos caminhos percorridos que, no largo do tempo, e apesar de tudo, vieram a lhe gestar. Corpos que, tal qual afirma a poeta, escritora, feminista e ativista Audre Lorde, “were never meant to survive” (LORDE, 2000, p. 255-256).

⁵⁹ Procuro, neste *corp’a’screver*, suscitar outro modo de ver as imagens da raiz e da árvore, retirando-as da tradição do visualismo que as utiliza como simbologia tanto para a ideia de unidade quanto para a de genealogia a fim de fixar hierarquias e estruturas de autoridade (cf. DELEUZE; GUATARRI, 2000 [1980]; FABIAN, 2014 [1983]). Conforme procurei mostrar, tais imagens, tal qual aqui apresentadas, também incorporam as características do “rizoma” (DELEUZE; GUATARRI, 2000 [1980]), desfazendo binarismos e ordenamentos fixos, sem, no entanto, prescindir ou temer a situabilidade, ou seja, a importância de “localizar-se” – conforme apontado, entre outros, por Adrienne Rich (1986 [1984]) –, uma vez que tal movimento, a meu ver de importância fundamental (conforme seguirei argumentando), não implica necessariamente em cristalização ou essencialismo.

⁶⁰ Cf. <<http://nydiabonetti.blogspot.com>>.

O corpo negro é, portanto, “quilombo mítico”, ao qual Nascimento clama que lhe “faça conteúdo das sombras das palmeiras”. É do corpo-quilombo, com seus “contornos irrecuperáveis” (GERBER, 1989) – tal qual sugere a imagem das sombras das palmeiras ao vento –, que (re)surge “o tempo móvel da fantasia política coletiva” (FREEMAN, 2010, p. 65): memória em *carne viva*, posto que não restrita ao “corpo de repente aprisionado pelo destino dos homens de fora”, senão que evoca também, e primordialmente, este “corpo-mapa de um país longínquo que busca outras fronteiras que limitem a conquista de mim” (GERBER, 1989). Memória do que foi vivido cole(a)tivamente à sombra das palmeiras. Memória dos tantos Palmares que seguem emergindo conteúdo dessas sombras inscritas nos corpos-quilombos.

O corpo-quilombo, no entanto, não é autoevidente. É apenas cole(a)tivamente que o corpo se (re)conhece quilombo, isto é, subjetividade que emerge de uma história comunal de sobrevivência. A partir de um espaço de com-partilhamento comum, ao mesmo tempo em que o corpo-quilombo “torn[a-se] visível”, (re)atualiza-se também o quilombo-imagem inscrito nos corpos: “porque o rosto de um é o reflexo do outro, o corpo de um é o reflexo do outro e em cada um o reflexo de todos os corpos” (GERBER, 1989). Como bem coloca Pereira, em Nascimento o corpo-quilombo negro torna-se um “qualificador do espaço” (PEREIRA, 2016, p. 20) que, em cole(a)tivo, (re)cria e mantém vivo o quilombo-imagem:

Nesses espaços que qualificam, não apenas vários corpos negros se agrupam, mas o reencontro e a construção da imagem perdida são possíveis. Destaco esta como outra característica definidora do pensamento da autora: pensar tomando o coletivo como unidade de análise, porque é, para ela, no coletivo que as transformações são possíveis. Não se trata, porém, de qualquer coletivo, e sim de um coletivo formado por referências comuns e desvinculadas da ideologia do/a dominador/a. E, com essa proposta, a autora desafia perspectivas individualistas de abordagem do corpo, e evita que “cada corpo seja [tomado como] uma espécie de planeta isolado, que faz sentido unicamente para si mesmo”. (PEREIRA, 2016, p. 20)

Os espaços abertos pelo encontro de corpos marcados por uma “experiência histórica comum” (GONZALEZ, 1984a, p. 9)⁶¹ são o que tornam possíveis o (re)conhecimento, a mobiliz-ação e a (re)atualização da memória histórica e viva que sobrevive presentificada no corpo, reacendendo aquilo que não se sabia que era sabido: o corpo-quilombo. Assim, a abertura de tais espaços passa a ser fundamental em ao menos dois sentidos distintos: o da (r)existência contra todos os mecanismos de apagamento violento e ativo dessa memória (ou, como diria Fanon, o apagamento dos sistemas próprios de referência) em uma sociedade estruturada sob a opressão racial, bem como o da ritualização cole(a)tiva do quilombo-imagem que permite o (re)conhecimento libertador de seu *continuum* histórico no corpo-quilombo. Como afirma a filósofa, antropóloga e ativista Lélia Gonzalez:

A gente tá falando das noções de consciência e de memória. Como consciência a gente entende o lugar do desconhecimento, do encobrimento, da alienação, do esquecimento e até do saber. É por aí que o discurso ideológico se faz presente. Já a memória, a gente considera como o não-saber que conhece, esse lugar de inscrições que restituem uma história que não foi escrita, o lugar da emergência da verdade, dessa verdade que se estrutura como ficção. Consciência exclui o que memória inclui. (GONZALEZ, 1984b, p. 226)

Diante de mecanismos em curso que poderíamos chamar de desespacialização (nas palavras de Gonzalez, “encobrimento”, “alienação”, “esquecimento” e “até mesmo [o] saber”), a “restituição” dessa “história que não foi escrita”, tal qual “verdade que se estrutura como ficção”, nada tem a ver com a busca por uma origem ou essência: ao contrário, o movimento de abertura con-junta de espaços é o que permite ao corpo negro – enquanto “lugar de inscrições” – (re)conhecer-se quilombo (este “não-saber” que se conhece), ao mesmo tempo em que (re)atualiza o quilombo-imagem com-partilhado cole(a)tivamente,

⁶¹ Com esta expressão, entendo que Lélia Gonzalez refere-se ao que, em teoria política, é usualmente nomeado como perspectiva social, tal qual apresentado por Iris Marion Young (1994; 2000, p. 97-99). A saber, trata-se da possibilidade de se teorizar acerca de diferentes perspectivas sociais coletivas que derivam de distintos posicionamentos na sociedade que condicionam diferentemente “oportunidades e expectativas” para a vida das pessoas dependendo do grupo social a que pertencem, sem, no entanto, assumir uma postura determinista, seja em relação ao autoentendimento dos indivíduos que com-partilham de uma mesma perspectiva social (o qual, evidentemente, configura um universo amplamente heterogêneo), seja em relação à circunscrição dos indivíduos ao posicionamento social no qual estão inseridos. Assim, se o processo histórico é certamente comum a todos os membros de uma sociedade, há, no entanto, diferentes posicionamentos sociais, dos quais derivam diferentes perspectivas sociais, de maneira não determinista – o que, a meu ver, Gonzalez denomina como “experiência histórica comum” (GONZALEZ, 1984a, p. 9) (agradeço a Lennita Oliveira Ruggi por atentar a essa relevante distinção). Neste ponto do *corp’a’screver*, dou preferência à expressão de Gonzalez justamente por realçar o caráter historicizado das diferentes perspectivas sociais, o que, a meu ver, permite atentar para a complexidade relacional, intergeracional e espacial que forja estruturas sociais que permitem, no momento presente, a identificação de distintos posicionamentos.

(re)instaurando, assim, o “tempo móvel da fantasia política coletiva” (FREEMAN, 2010, p. 65). A história é, antes, apreendida como movimento, enquanto trans-form-ação que emerge do (re)conhecimento do *continuum* da (r)existência, e não enquanto acontecimentos ‘presos’ ao passado, portanto *imobilizados* (tal qual fotografias⁶² emolduradas num tempo perdido, destarte morto, vazio e homogêneo): desfaz-se, assim, a lógica temporal linear do progresso/desenvolvimento, paradigma no qual a presença do passado no presente apenas pode, de maneira redutora, emergir como ‘deslocada’, ou seja, essencializada, posto que supostamente ‘desistoricizada’, extraída de seu contexto. Dessa forma, a abertura de espaços que possibilitam o com-partilhamento, o (re)conhecimento e a elabor-ação de “referências comuns” (PEREIRA, 2016, p. 20) pode ser entendida enquanto um movimento de espacialização, uma vez que suscita a (re)instauração da temporalidade por meio dos corpos-quilombo, que – tal qual “embodied temporal maps”, como imagetivamente expressa Freeman (2010, p. 70) – *(re)encarnam* memórias ativa e incessantemente renegadas pelo *status quo*, tomando-as como “pontos de partida, e não um fim em si mesmas” (SCRUGGS, p. 113). Com isso, abre-se a possibilidade de se (r)estabelecer novas conexões a partir da memória do que foi, é e/ou poderia ter sido, salvaguardando que o horizonte do possível não seja acachapado pela opressão sistemática presente no largo da história – afinal, como recorda Freeman, inspirada pelos escritos da feminista Shulamith Firestone (1970), a demanda, mais do que por “direitos iguais”, é antes pautada pela necessidade de “refazer as relações sociais” (FREEMAN, 2010, p. 78).

Desse modo, a mobiliz-ação da memória – a um só tempo corporal e cole(a)tiva – que advém do caráter imagético do quilombo suscita outra(s) temporalidade(s), de maneira que talvez seja mais apropriado, como sugere Morrill, falar não de memória, e sim de *rememory*, visto que se trata “não apenas de trazer à tona [*recall*] memórias, mas também de transformar essas memórias” (2016, p. 4). *Rememory*, conceito criado pela escritora Toni Morrison em seu aclamado romance *Beloved* (2004 [1987]), possui um sentido distinto da tradução literal correspondente em português, ‘rememoração’ – termo que, via de regra, é utilizado como sinônimo de “recordar” ou “relembra”, ou ainda, de acordo com a etimologia, “tornar a lembrar” (HOUAISS; VILLAR, 2001, p. 2424), sugerindo certo tom de reminiscência com

⁶² A fim de ilustrar a diferença entre atentar “to the relations between things rather than to their essences”, Freeman lança mão da observação de Shulamith Firestone acerca da importância de perceber a história “as movie rather than as snapshot” (FIRESTONE, 1970, p. 3 *apud* FREEMAN, 2010, p. 78).

relação a algo vago ou já extinto. Diferentemente, *rememory* – bem como seu conceito oposto, também cunhado por Morrison, *disremember* (“deslembrar”) – sugere uma postura ativa e criativa com relação à memória (ou com relação ao esquecimento, no caso de *disremember*, enquanto distinto de *forget*), tal qual sugere a crítica literária Caroline Rody em seu estudo acerca de *Beloved* (1995, p. 101). *Rememory* refere-se à possibilidade de elaboração da memória ao ser (re)conhecida enquanto comunal (inclusive intergeracional): remete à (re)criação cole(a)tiva de um espaço a partir do qual é possível caminhar, apesar de tudo.

Em *Beloved*, Morrison propõe uma narração histórica na perspectiva de afro-americanxs que “sobreviveram à escravidão” (RODY, 1993, p. 93) – pode-se afirmar, lançando mão das considerações de Gonzalez, que Morrison engaja-se, nesse livro, num projeto de restituição de uma “história que não foi escrita”, de uma “verdade que se estrutura como ficção” (GONZALEZ, 1984b, p. 226), abrindo espaço para a elaboração de uma história comunal marcada pela sobrevivência, apesar dos traumas. A trama, inclusive, toma como base uma história verídica, a de Margaret Garner, que, havendo escapado em 1856 com sua família da fazenda (*plantation*) em que eram escravizadxs, logra, quando surpreendida por um cerco para a sua recaptura, matar ao menos uma filha a fim de evitar que fosse devolvida ax supostx ‘donx’ na condição de escravizada (MORRISON, 2004 [1987], p. xvii). O romance, assim, por meio do que pode ser chamado de “fabulação crítica”⁶³ (HARTMAN, 2008), retrata o fim da Guerra Civil, com a abolição formal da escravatura nos Estados Unidos. Em uma escrita não linear, em que presente, passado e futuro coincidem e sobrepõem-se, *Beloved* evoca a trajetória da ex-escravizada Sethe, que é, por assim dizer, perseguida pelo fantasma de Beloved, a filha que havia matado a fim de que não voltasse à condição de escravizada depois de sua fuga da fazenda. Com essa trama, Morrison vincula uma história traumática particular a uma história comunal mais ampla do trauma da escravidão, sugerindo a importância da abertura de espaços que permitam o estabelecimento de tal conexão a fim de que indivíduos, ao (re)conhecerem em cole(a)tivo o que não sabiam

⁶³ De acordo com Saidiya Hartman, “fabulação crítica” é um recurso que visa a resistir aos “limites do arquivo”, procurando “imaginar” o que poderia haver acontecido a partir de perspectivas não hegemônicas: “By playing with and rearranging the basic elements of the story, by re-presenting the sequence of events in divergent stories and from contested points of view, I have attempted to jeopardize the status of the event, to displace the received or authorized account, and to imagine what might have happened or might have been said or might have been done” (HARTMAN, 2008, p. 12). Toni Morrison aponta, no próprio prefácio de *Beloved*, o mesmo intento: “The historical Margaret Garner is fascinating, but, to a novelist, confining. Too little imaginative space there for my purposes. So I would invent her thoughts, plumb them for a subtext that was historically true in essence, but not strictly factual in order to relate her history to contemporary issues about freedom, responsibility, and women’s ‘place’” (MORRISON, 2004 [1987], p. xvii).

que sabiam – seus corpos-quilombo –, possam também trans-formar memórias, (re)conhecer o *continuum* de sobrevivência e (r)existência apesar dos traumas. É tal movimento que torna então possível, pela (re)instauração do quilombo-imagem, a sobrevivência a partir do horizonte da potencialidade de experiência de outra(s) temporalidade(s). Trata-se, tal qual sugere a escritora feminista e pesquisadora Sara Ahmed, em suas considerações acerca da dimensão política das emoções, de um “aprendizado de leitura da dor”, ou seja, de uma espécie de “trabalho de tradução” cole(a)tiva, “whereby pain is moved into a public domain, and in moving, is transformed” (AHMED, 2014, p. 174).

Sethe traz em suas costas terríveis cicatrizes da cruel tortura vivida pouco antes de sua fuga da fazenda em que era escravizada. As cicatrizes formam, de maneira marcante, o desenho de uma árvore. Por estar nas costas, embora possa senti-las, é apenas a partir do olhar dx outrx que Sethe, pouco a pouco, vai identificando a árvore que irrompe das cicatrizes (as sombras revelam, pouco a pouco, a palmeira, isto é, o corpo-quilombo), da mesma forma que, cole(a)tivamente, vão sendo atribuídos à árvore sentidos até então in-esperados (o quilombo-imagem)⁶⁴. Posto de outro modo, é cole(a)tivamente que Sethe abre a possibilidade de elaboração dos traumas passados (*rememory*) – dela e de toda a comunidade sobrevivente apesar da escravidão –, aguçando a capacidade de (re)conhecer, assim, também os sentidos mais amplos que envolvem o assassinato da própria filha diante dos horrores da escravidão, isto é, a força da (r)existência. Inscritos nos corpos, qual cicatrizes de uma “experiência histórica comum” (GONZALEZ, 1984a, p. 9), os traumas requerem o (re)conhecimento de sua dimensão socialmente com-partilhada a fim de viabilizar sua trans-form-ação “em algo mais do que meros sofrimentos” (SCRUGGS, 1992, p. 122) – ou seja, a libertação de seu potencial (uma outra forma de ver, em vez de mera superação) por meio da (re)instituição do quilombo-imagem que emerge do (re)conhecimento do corpo-quilombo em sua trajetória de sobrevivência. O próprio aparecimento de Beloved enquanto fantasma aponta, como afirma Rody, a presença do passado “as longing for *us*, instead the other way around” (RODY, 1993, p. 104). Uma vez que o trauma caracteriza-se como o excesso necessariamente com-

⁶⁴ Como expressa Charles Scruggs em sua análise de *Beloved*: “At the novel’s end, he [Paul D, companheiro de Sethe, bem como, podemos incluir, toda a comunidade (*neighborhood*) em constituição] sees that the tree on her back is a map of her life – that she is rooted, that she is a woman of intricate parts, that, to use Benjamin’s word, there is an ‘aura’ emanating from the events of her life” (1992, p. 121).

partilhado⁶⁵, posto que abarca dimensões cole(a)tivas – inclusive intergeracionais – que constituem os indivíduos que dele sofrem (cada um de modo particular), pode-se então dizer que são propriamente as memórias que a-ssombram, reivindicando *rememory*: o (re)conhecimento e a trans-form-ação da traumática “experiência histórica comum” (GONZALEZ, 1984a, p. 9) em um movimento de espacialização que suscita outra(s) temporalidade(s) do (im)possível – o “tempo móvel da fantasia política coletiva” (FREEMAN, 2010, p. 65), ou, nas palavras de Nascimento, a (re)cri-ação do “conteúdo das sombras das palmeiras” (GERBER, 1989).

“‘I was talking about time. It’s so hard for me to believe in it. Some things go. Pass on. Some things just stay. I used to think it was my rememory. You know. Some things you forget. Other things you never do. But it’s not. Places, places are still there. If a house burns down, it’s gone, but the place – the picture of it – stays, and not just in my rememory, but out there, in the world. What I remember is a picture floating around out there outside my head. I mean, even if I don’t think it, even if I die, the picture of what I did, or knew, or saw is still out there. Right in the place where it happened.’

‘Can other people see it?’ asked Denver.

‘Oh, yes. Oh, yes, yes, yes. Someday you be walking down the road and you hear something or see something going on. So clear. And you think it’s you thinking it up. A thought picture. But no. It’s when you bump into a rememory that belongs to somebody else. Where I was before I came here, that place is real. It’s never going away. Even if the whole farm – every tree and grass blade of it dies. The picture is still there and what’s more, if you go there – you who never was there – if you go there and stand in the place where it was, it will happen again; it will be there for you, waiting for you.’” (MORRISON, 2004 [1987], p. 35-36)

É notável, como particularidade significativa do movimento de *rememory*, que o processo de (re)conhecimento do corpo-quilombo por meio da (re)instauração cole(a)tiva do

⁶⁵ Sobre a noção de trauma como excesso, o argumento aqui exposto corrobora, de acordo com Grace Cho, estudos contemporâneos acerca do fenômeno, em que se altera o foco “from trauma as a wound that is only loss or lack to one that is also an excess, and therefore potentially productive”, de maneira que o trauma passa a ser entendido, antes, como “a creative force that assembles new forms of perception” (CHO, 2008, p. 24).

quilombo-imagem sugere a desestabilização da oposição binária indivíduo *versus* coletivo: em vez de o quilombo-imagem suscitar uma dissolução do indivíduo no coletivo, apagando suas particularidades, ele na verdade retorna ao indivíduo a força-imagem de seu próprio corpo-quilombo. A (re)criação do quilombo-imagem – o “nós” do cole(a)tivo – é feita, como colocaria Ahmed, a partir de “diferentes histórias de dor que não podem ser reduzidas a um mesmo plano, identidade ou uniformidade”, uma vez que tais histórias “podem ser ‘compartilhadas’ apenas quando assumimos que elas não são a mesma história, ainda que estejam conectadas e permitam que façamos conexões” (2004 [2014], p. 174). A transformação da dor que isola e paralisa o indivíduo em (re)conhecimento da força-movimento do quilombo-corpo que cada umx traz consigo é, na verdade, uma forma de potencializar o que cada umx traz de melhor, pois ativa dimensões mais amplas de si mesmxx a partir do espaço-tempo aberto pelo quilombo. Tal movimento, certamente, “undoes the separation of the individual from others” (AHMED, 2004 [2014], p. 174), porém não no sentido de indiferenciação entre indivíduo e cole(a)tivo, senão no da desestabilização de uma suposta oposição excludente entre tais termos – nas palavras de Pereira, é como se o indivíduo deixasse de ser entendido enquanto “uma espécie de planeta isolado, que faz sentido unicamente para si mesmo” (PEREIRA, 2016, p. 20). O (re)conhecimento do quilombo-corpo, portanto, abre espaço para o estabelecimento de uma (re)conexão consigo mesmxx pela (re)instauração do quilombo-imagem.

Assim, como coloca Morrill, *rememories* são “remappings” (MORRILL, 2016, p. 6) – ou, posto de outro modo, uma forma de manter-se enraizadx enquanto se caminha: “uma construção poética de territórios afetivos”, no qual se elabora “uma cartografia das emoções” (DUSSE, 2016, p. 175). O quilombo, destarte, torna possível transmutar a dor paralisante em movimento *prazeroso*, expresso, de maneira imagética, pela dança⁶⁶, que

⁶⁶ Outro “fundamento de libertação” associado à dança, cuja importância nunca deixa de ser evidenciada, em especial, por mulheres negras, é a música. Por meio dela, dá-se a transmissão desse “saber que não se sabe”, o qual mantém-se vivo, posto que transformado pelo ritual de sua reiteração de maneira com-partilhada, espacializada, intergeracional e prazerosa. A música constitui, assim, um *locus* significativo ao exercício de *rememory* (cf. COLLINS, 2000; DAVIS, 1999; GILROY, 1993; GLISSANT, 1989; MORRISON, 2004 [1987]).

Nascimento considera “um fundamento de libertação”, visto que traz à tona, por meio da *rememory*, que x negrx “não é mais um cativo” (GERBER, 1989)⁶⁷.

Neste ponto, torna-se possível evidenciar o entendimento de poder subjacente ao (re)conhecimento do corpo-quilombo e a (re)instauração cole(a)tiva do quilombo-imagem a partir de movimentos de espacialização. Se, como afirma a filósofa e ativista Iris Marion Young⁶⁸, poder não é algo que possa ser distribuído (YOUNG, 2002 [1990], p. 30-33), mas sim o que pode ser definido, de maneira mais ampla, como “the ability or capacity of an actor or set of actors to act” (ALLEN, 1998a, p. 36), o presente *corp’a’screver* evidencia duas diferentes acepções do uso do conceito. Por um lado, remete-se às ações que desespacializam, ou seja, as que objetivam inviabilizar a abertura de um campo de relacionalidade possível – ações que nomeio, majoritariamente, como ‘violência’, ou, ainda, ‘opressão’ e ‘dominação’,

⁶⁷ Em conformidade com o que afirma Hartman acerca de seus estudos sobre a dinâmica dos espaços de encontros entre negrxs escravizadxs – tanto aqueles constituídos à revelia quanto aqueles permitidos de maneira controlada e intermitente dentro do regime escravagista nos Estados Unidos –, o reconhecimento da importância de tais espaços – aqui, em especial, conforme argumento, do quilombo – para o surgimento e a criação de “supportative, enjoyable, and nurturing connections” que engendram “an organic vision of social relations, as contrasted with the instrumentalist, utilitarian, violent, and distanced relations of society or social order” (HARTMAN, 1997, p. 60) não deve, evidentemente, ser lido como reificação romantizada dessas comunidades, invisibilizando, assim, dificuldades, contradições e limites que tais cole(a)tividades continuamente enfrentaram num contexto de extrema violência, dominação, terror e vigilância – o qual condicionava, além da (r)existência propriamente dita, a presença de conflitos, desconfiança mútua, medo, bem como descontinuidades e precariedade no estabelecimento das relações, entre outros fatores (cf. HARTMAN, 1997). Contrariamente, é de suma importância, tal qual afirma Hartman – e, ao meu ver, como primorosamente realiza Nascimento –, acessar a comunidade, e, em particular, o potencial que dela emana, “through the disruptive antagonisms that are also its constituents” (HARTMAN, 1997, p. 60). Conforme já argumentado, tal movimento implica no questionamento da temporalidade linear do progresso/desenvolvimento, a qual, ao apenas permitir a emergência de uma narrativa de (r)existência enquanto condicionada exclusivamente pela violência instituída com o processo (neo)colonial (que, em si mesmo, alicerça e é fundamentado pela temporalidade do progresso/desenvolvimento), instaura, pelo mecanismo da essencialização, a impossibilidade de complexificação analítica de tal fenômeno.

⁶⁸ Nas palavras de Young: “The injustice of exploitation cannot be eliminated by redistribution of goods, for as long as institutionalized practices and structural relations remain unaltered, the process of transfer will re-create an unequal distribution of benefits” (2002 [1990], p. 53).

bem como ‘regime colonial’, ‘domínio colonial’ e ‘sistema colonial’⁶⁹. Por outro lado, a segunda acepção de poder remete às ações que visam, contrariamente, a abrir espaços em que a relacionalidade, então, possa con-figurar-se.

Com isso, procuro não apenas fazer jus à discussão teórica sobre a dupla acepção de poder – e, mais recentemente, de vulnerabilidade ou precariedade –, na qual examina-se o que, neste *corp’a’screver*, nomeio como problema da naturalização da violência: a inflexão entre a reiteração da norma (dominação), por um lado, e a possibilidade de resistência à norma, por outro (cf. ALLEN, 1999; 2008; DAS, 2007; 2016; FERRARESE, 2016a; 2016b;

⁶⁹ Do mesmo modo que Young opta pelo termo opressão (*oppression*) a fim de designar o fenômeno estrutural que ocasiona, em suas palavras, “the disadvantage and injustice some people suffer” (YOUNG, 2002 [1990], p. 41) dado o seu uso corrente por parte da sociedade civil organizada nos Estados Unidos na década de 1960 e 1970, opto, no contexto brasileiro atual, por lançar mão, primordialmente, do termo violência, uma vez que é, a meu ver, a expressão via de regra mobilizada por ativistas de diversas frentes a fim de designar o mesmo fenômeno. Apesar da vantagem analítica que Young oferece a partir da diferenciação entre “opressão” – enquanto “constrangimentos institucionais para o autodesenvolvimento” – e “dominação” – enquanto constrangimentos institucionais para a autodeterminação” (YOUNG, 2002 [1990], p. 37), o que permite afirmar que “not everyone subject to domination is also oppressed”, diferenciando, assim, os constrangimentos a que todxs estão submetidxs em um sistema estruturado de maneira injusta (dominação) dos constrangimentos a que pessoas de determinados grupos sociais estão submetidas dentro deste mesmo sistema (opressão) (cf. YOUNG, 2002 [1990], p. 38), para fins deste *corp’a’screver*, e procurando ecoar a mobilização do conceito violência em nosso contexto, utilizo o termo violência, opressão e dominação enquanto intercambiáveis. Dessa forma, no presente *corp’a’screver*, violência (bem como opressão e dominação) refere-se aos constrangimentos estruturais causados a determinados grupos sociais, tanto por conta das “práticas cotidianas” e “ordinárias” “frequentemente baseadas em pressuposições (*assumptions*) e reações” de pessoas “bem-intencionadas”, quanto por conta do “poder tirânico” de um grupo opressorxs – fator que, no contexto em que se insere este *corp’a’screver*, é, acredito, significativo para a compreensão do fenômeno (YOUNG, 2002 [1990], p. 41). Em outras palavras, violência (bem como opressão e dominação) refere-se, conforme afirmado acima, a processos – sempre violentos – de desespacialização. Young, inclusive, inspira-se, para a elaboração das “cinco faces da opressão” (YOUNG, 2002 [1990], p. 48-63), em Marilyn Frye, que compara sofrer de opressão a estar presx em uma gaiola – ou seja, em “uma estrutura fechada de forças e barreiras” que “imobiliza” (FRYE, 2000 [1983]), como a própria Young faz questão de citar quando estrutura seu entendimento de opressão (2002 [1990], p. 41). A elaboração das “cinco faces da opressão” é, a meu ver, digna de nota não apenas por mostrar-se sensível a aspectos que extrapolam o âmbito econômico, mas também por evidenciar distintos mecanismos de desespacialização envolvidos na opressão (violência, dominação) na atualidade: “exploração” (envolve as formas de estruturação econômica propriamente dita e suas implicações, inclusive em relação às dimensões de gênero e racial); “marginalização” (põe em evidência as formas com que certos grupos sociais encontram-se estruturalmente sujeitos à privação e, inclusive, ao extermínio); “impotência” (*powerlessness*) (refere-se à maneira como a ausência estrutural de respeitabilidade com relação a certos grupos sociais condiciona o horizonte social de seus membros); imperialismo cultural (evidencia a universalização dos modos de vida de certos grupos sociais enquanto norma, consequência do domínio dos meios de interpretação e comunicação sociais); bem como, por fim, “violência” (entendida não apenas enquanto individual, mas também sistemática, dada a permissibilidade social da violência com relação a certos grupos).

BUTLER, 1997a; 1997b; 2004; 2005; 2009; 2015)⁷⁰. Procuro também, ao lançar mão da perspectiva histórico-espacial de análise proposta por Nascimento, oferecer um entendimento de poder que, ao descentrar o debate teórico do âmbito da ontologia⁷¹, possibilita, a meu ver, ao menos dois ganhos analíticos. Primeiramente, o de oferecer instrumentos para a apreensão do que a teórica política Noémi Michel denomina “uneven vulnerabilities” – ou seja, a forma como “a história (pós-)colonial estabilizou vulnerabilidades de maneira díspar” (MICHEL, 2016, p. 257) –, de modo a admitir a legitimidade de diferentes (re)ações com relação aos distintos impactos estruturais que decorrem da violência (nas palavras de Michel, “injury”) do que denomino processos de desespacialização sobre determinados grupos sociais⁷². E, como segundo ganho analítico, sugiro que, por meio da abordagem histórico-espacial aqui proposta, passa a ser possível apreender a vulnerabilidade não apenas como algo problemático ou

⁷⁰ A discussão teórica acerca dessa inflexão parte, em geral, da tentativa de Butler de introduzir um instrumento teórico capaz de conferir inteligibilidade à ação para além da oscilação entre determinismo e voluntarismo (ALLEN, 1999), ou seja, um aporte teórico capaz de mediar “between constraint and enablement of the subject” (ALLEN, 1999, p. 4). Em *Excitable speech: a politics of the performative* (1997b), ao partir do princípio de que o discurso é feito com o corpo e, de alguma forma, “that speech is always in some ways out of control” (1997, p. 17), Butler lança mão da noção de iterabilidade (ou citacionalidade) de Jacques Derrida enquanto capaz de apontar que “power is not a function of an originating will but is always derivative” (1997b, p. 51), de maneira a ser possível afirmar que “if a performative provisionally succeeds (...) it is not because an intention successfully governs the action of the speech, but only because that action echoes prior actions, and accumulates the force of authority through the repetition or citation of a prior and authoritative set of practices” (1997b, p. 51, ênfase no original). Ou seja, as ações sempre reproduzem, por assim dizer, a norma (enquanto “prior and authoritative set of practices”), mesmo quando a intenção é de questioná-la. No entanto, dado que o que mantém a norma enquanto tal é sua constante repetição, há sempre a possibilidade de, na reiteração, algo sair ao controle, possibilitando, contextualmente, o questionamento/desestabilização da norma ao mesmo tempo em que ela é (re)produzida. Com isso, Butler permite, de acordo com Amy Allen, “theorize simultaneously both the features of cultural domination in contemporary societies and the possibilities of resistance to and subversion of such domination” (1998b, p. 456). Neste *corp’a’screver*, procuro, considerando tais elaborações teóricas no horizonte, contribuir ao debate chamando a atenção para a relevância e o papel da dimensão cole(a)tiva – e “intersubjetiva” (ALLEN, 2009, p. 19) – no processo de (des)naturalização da norma e, inclusive, na con-figur-ação de ações capazes de questionar a norma dominante, uma vez que, a meu ver, o que oferece suporte ao questionamento da norma por meio do performático é um aporte comunitário com-partilhado.

⁷¹ A abordagem histórico-espacial aqui proposta procura, assim, responder ao que Noémi Michel identifica como “a dominant tendency of these discussions [sobre vulnerabilidade e poder] to put emphasis on the ontological level” (2016, p. 242), não permitindo que a teorização abarque de maneira adequada aspectos estruturais que condicionam a experiência da vulnerabilidade. Um tentativa de resolver teoricamente tal problema é a proposta de Butler de realização do que ela chama de uma “ontologia social” historicamente contingente (cf. BUTLER, 2009, p. 2-5), a qual é analisada em maiores detalhes no Segundo Movimento deste *corp’a’screver*.

⁷² A partir desse entendimento, é possível apreender teoricamente a legitimidade, em determinadas condições estruturais de dominação, de ações na esfera pública que mobilizam sentimentos como a raiva (*anger*) (AHMED, 2014; LORDE, 2007 [1984], p. 124-133) – ou, como afirmam xs zapatistas, “la digna rabia” –, a fúria (*rage*) (FLOWERS, 2015), a dor (*injury*) (MICHEL, 2016), *resentment* (COULTHARD, 2014, p. 109) e a negação ao diálogo (*closure*, ou, ainda, *to turn inward*) (FLOWERS, 2015), justamente por não serem equivalentes às lógicas de *ressentiment* e “paralisia” (COULTHARD, 2014, p. 109; MICHEL, 2016, p. 257), “vingança” (AHMED, 2014, p. 174), negação de “reconhecimento” ou “amor” (FLOWERS, 2015), uma vez que não se tratariam de ações “merely reactionary to external forces” (FLOWERS, 2015, p. 41), mas sim de movimentos que são parte de processos mais amplos de espacialização que visam a (re)criar condições para a sobrevivência e o (r)estabelecimento da relacionalidade.

neutro, mas também *(pro)positivo*, posto que suscita uma comunal-idade que – dada a ressignificação da vulnerabilidade em (re)conhecimento mútuo do corpo-quilombo e na (re)criação con-junta do quilombo-imagem – viabiliza a (re)instauração de relações (social, política e econômica) em uma chave distinta, não referenciada à norma hegemônica dominante. Esse aspecto (pro)positivo da vulnerabilidade, a meu ver, não pode ser apreendido adequadamente por meio de um entendimento de poder restrito, por um lado, à noção de dominação, e, por outro, enquanto reação ao sistema de dominação, tal qual correntemente abordado em âmbito teórico⁷³. Acredito que justamente essa distinção analítica entre poder enquanto dominação ou (re)ação à norma dominante e poder que emana do caráter (pro)positivo da vulnerabilidade expressa-se no pensamento de Nascimento:

A investigação sobre o quilombo se baseia e parte da questão do poder. Por mais que um sistema social domine, é possível que se crie aí dentro um sistema diferencial e é isso que o quilombo é. Só que não é um estado de poder no sentido que a gente entende: poder político, poder de dominação. Porque ele [o quilombo] não tem essa perspectiva. Cada indivíduo é o poder, cada indivíduo é o quilombo. (GERBER, 1989)

A ideia de quilombo como sistema diferencial invoca uma qualidade distinta de poder, que toma referentes próprios – uma outra “perspectiva”, nas palavras de Nascimento – em vez dos da norma dominante (o que Nascimento chama de “poder político, poder de dominação”).

Dessa forma, o quilombo é (pro)positivo, não apenas reativo. É movimento de espacialização,

⁷³ Com isso, não pretendo afirmar que reações ao sistema de dominação não suscitam, em si, também a performance de *modi operandi* distintos de uma mera inversão dos termos da opressão. Pelo contrário – e de acordo com as considerações de Butler (1993; 1997b; 2009) –, entendo que (re)ações direcionadas ao sistema, mesmo que sempre envolvam a reiteração da norma dominante, podem também desencadear, em si, o vislumbre de outros modos de vida comunal que não sejam pautados por subordinação, dominação, violência, isolamento etc. O próprio questionamento da norma hegemônica pode ser entendido, de certo modo, como um instrumento de desnaturalização da norma. No entanto, procuro, com a abordagem histórico-espacial proposta, chamar a devida atenção para um entendimento de poder que não se restringe ou subsume-se à qualidade de reação, nem poderia ser tomado como mera consequência da reação, uma vez que deriva, primordialmente, da trans-formação da vulnerabilidade inscrita nos corpos em potencial de experiência comunal de outras relacionalidades possíveis, não mais vinculadas à norma dominante (a qual, conforme argumentado, corresponde à reiteração de processos de desespacialização que operam a fim de inviabilizar a relacionalidade, suspendendo, assim, a experiência da temporalidade). A con-formação do quilombo-corpo e do quilombo-imagem envolve, certamente, também a (re)produção do *status quo* – como afirma Ahmed, “a politics which acts without reaction is impossible”, uma vez que “such a possibility depends on the erasure and concealment of histories that come before the subject” (AHMED, 2014, p. 174). No entanto, com a possibilidade de apreender teoricamente o caráter (pro)positivo da vulnerabilidade, tal qual aqui proposto, a equação, a meu ver, inverte-se: tal (re)produção da norma dominante, em processos de espacialização pautados nos próprios termos daquels que deles participam, passa a adquirir relevância analítica não em si mesma, mas em relação à força instituinte do devir imagético que o quilombo con-figura – força que, inclusive, contribui ativamente para a desencadear processos de desnaturalização da norma hegemônica. Daí que, neste *corp’a’screver*, procuro dar preferência ao termo (r)existência (a fim de reforçar que o que, em geral, viabiliza a resistência é a ‘existência’ a partir de referenciais próprios) em vez do termo resistência (o qual toma como referente principal a norma dominante que se pretende conter/sobrepujar).

e não apenas de contenção de processos de desespacialização. O corpo constitui-se poder uma vez que, por meio da abertura de espaços cole(a)tivos que (re)criam relacionalmente o quilombo-imagem, pode (re)conhecer-se, então, corpo-quilombo – tal qual um “rito de passagem”, como coloca Nascimento, “de uma idade para outra, de um momento para o outro, de um saber para outro, de um poder atuar para outro” (GERBER, 1989).

A possibilidade de ligação ao contexto mais amplo advém da afirmação (em vez da negação) do particular

Em *Ôrí*, Nascimento afirma que “a unidade primordial (...) só vem através das diferenças” (GERBER, 1989). Entendendo, junto com Lorde, que unidade é diferente de homogeneidade (LORDE, 2007 [1984], p. 119), tal colocação ecoa, de maneira mais ampla, um modo de ação distinto – insistentemente reiterado, em especial, por mulheres negras e indígenas –, em que a possibilidade de ligação ao contexto mais amplo deriva da afirmação do particular.

A meu ver, o caráter imagético do quilombo, tal qual teorizado por Nascimento, permite vislumbrar que processos de autodeterminação cole(a)tiva têm o potencial de fomentar – em vez de minar – vínculos e alianças significativas in-esperadas para além do contexto mais próximo de afinidades, abrindo espaço para a (re)criação de outras esferas de relacionalidade possíveis na diferença. Isso porque, dados os mecanismos de violência estrutural em curso em sociedades marcadas por enormes clivagens de gênero, raça, classe etc., tais espaços-quilombos, ao operar por meio de imagens – ou seja, por meio do (r)estabelecimento de referenciais próprios, não pautados pela lógica hegemônica de dominação –, contribuem sobremaneira para tanto em ao menos três sentidos.

Primeiro, no sentido da desnaturalização de modos de (re)produção de mecanismos de desespacialização, visto que os espaços abertos em torno do quilombo-imagem (re)encarnam formas de experiência cole(a)tiva de modos de relacionalidade substantivos, não regidos pela lógica dominante do progresso/desenvolvimento, contrastando, assim, com a norma hegemônica. Tais espaços, portanto, oferecem subsídio para a (re)criação de laços sociais como um todo. Segundo, no sentido do estabelecimento de conexões não autoevidentes entre

diferentes formas de violência sistêmica e de lutas de (r)existência (inclusive com relação a contextos geograficamente distantes), visto que o esforço ativo de (re)elabor-ação cole(a)tiva de referenciais próprios⁷⁴, ao propiciar contextualmente um olhar mais aguçado para a complexidade da (re)produção de formas estruturais de violência, potencialmente desencadeia, em conjunto com processos de desnaturalização da violência, também a possibilidade de instauração de relações e vínculos significativos para além dos grupos de afinidade mais facilmente identificáveis. E, em terceiro lugar, a contribuição do caráter imagético do quilombo dá-se no sentido de oferecer respaldo, a partir de espaços abertos de com-partilhamento cole(a)tivo de referenciais próprios, ao surgimento de ações de denúncia e (r)existência – tanto ‘individuais’ quanto cole(a)tivas – acerca da violência de processos de desespacialização em curso na esfera pública.

Se, por um lado, conforme visto no item anterior, a afinidade encontrada por meio do (re)conhecimento de “uma experiência histórica comum” (GONZALEZ, 1984a, p. 9) é o que permite a (re)cri-ação do quilombo, por outro lado, é justamente pelo advento do quilombo que se abre a possibilidade de cri-ação de vínculos e alianças significativas mais amplas, as quais, por sua vez, não se estabelecem por meio da identificação mais imediata de afinidades. Ou seja, a auto-organiz-ação cole(a)tiva, forjada a partir de afinidades historicizadas e espacializadas (as quais encontram-se, elas mesmas, num continuado processo de transformação cole(a)tiva), emerge como condição para a ger-ação de vínculos e alianças não autoevidentes, que possibilitam abrir espaços para além do (re)conhecimento de afinidades mais imediatas.

Esse entendimento, acredito, elucida questões espinhosas, como a da sororidade no feminismo. É amplamente conhecida a crítica, marcadamente pontuada por mulheres negras e indígenas, à ideia de que a unidade no movimento feminista adviria de uma suposta afinidade ou experiência comum com-partilhada *a priori* por todas as mulheres como resultado das desigualdades de gênero que condicionam as estruturas sociais na contemporaneidade (cf. CUSICANQUI, 2010c; COLLINS, 2000; DAVIS, 1981; GONZALEZ, 1988; MOHANTY, 1986; TRUTH, 1851). Conforme, a meu ver, convincentemente argumentado, a ideia de

⁷⁴ Conforme indicado, em especial, por meio do conceito de *rememory*, e de acordo com o que aponta Anne McClintock, tornar-se parte de uma comun-idade, de uma cole(a)tividade que visa a (re)cri-ação de referenciais próprios com base em uma história comum, é muito mais que “simply the embrace of a given community”, envolvendo, de maneira central, “active participation, the labor of identification and, above all, hard choices about the politics of social transformation” (1995, p. 327). O engajamento cole(a)tivo no processo de *rememory* é, portanto, como poeticamente coloca McClintock, um “laborious life-giver” (1995, p. 317).

sororidade enquanto mera suposta afinidade dada pela condição de ‘ser mulher’ – a qual é tomada como autoevidente, ou seja, é baseada em uma abstrata suposição (isto é, não historicizada nem espacializada) de uma experiência comum a todas as mulheres –, tende a mascarar, de maneira reiterada, especialmente em contextos regidos por múltiplas violências estruturais, a universalização da experiência particular de mulheres brancas (e também ocidentais cisgênero de classe média e alta) como norma dentro do movimento feminista⁷⁵. Com efeito, não só as experiências de mulheres negras, indígenas e pessoas LGBTQTT acabam por ser novamente invisibilizadas e desconsideradas, de maneira a manter-se a (re)produção de violências estruturais no bojo do próprio movimento feminista, mas também o questionamento da norma (a revelação da particularidade da norma supostamente universal) é percebido como uma ‘ameaça’ ao projeto de uma pretendida unidade do movimento feminista⁷⁶. Tais consequências e reações revelam, assim, uma recalcitrância de feministas brancas ocidentais cisgênero de classe média e alta em reconhecer sua posicionalidade⁷⁷, de maneira a possibilitar o engajamento numa crítica substancial da forma como suas práticas (re)produzem violências estruturais de diferentes ordens – crítica que é essencial quando o horizonte é o de trans-form-ação de relações sociais e não, meramente, o de acomodação em um sistema que segue (re)produzindo toda sorte de violências estruturais. A construção de ‘unidade’, assim, longe de ser um dado autoevidente, é, antes, fruto de um processo muito mais laborioso. O estabelecimento de precondições para a possibilidade de abertura de uma esfera de relações con-junta entre grupos que não possuem afinidades imediatas está longe de

⁷⁵ Cf. o discurso “Eu não sou uma mulher?”, de Sojourner Truth (1851); o ensaio “Age, race, class, and sex: women redefining difference”, de Lorde (2007 [1984], p. 114-126); o livro *Black Feminist Thought*, de Patricia Hill Collins (2000); e o texto “Por um feminismo afrolatinoamericano”, de Gonzalez (1988). Fanon, em *Os condenados da terra*, realiza uma crítica similar ao conceito abstrato de humanidade comum, sugerindo que uma universalidade genuína, o que ele chama de “consciência internacional”, só pode ser atingida por meio da “libertação dos povos” (FANON, 2013 [1961], p. 270; 283) – o que, a meu ver, implicaria o incentivo de processos cole(a)tivo de autodeterminação nos próprios termos dxs que neles encontram-se implicadxs. Retorno a este ponto no Segundo Movimento deste *corp’a’screver*.

⁷⁶ Em seus escritos, Gonzalez chama a atenção para essas mesmas questões no contexto brasileiro (1988), teorizando sobre a relação conflituosa entre mulheres negras e o que ela chama de “movimento de mulheres”, o qual, segundo Gonzalez, seria “originário do MM [Movimento de Mulheres] ocidental”, de maneira a reproduzir o “imperialismo cultural” que negaria a relevância da dimensão étnico-racial no contexto latino-americano (GONZALEZ, 1984a).

⁷⁷ Este argumento toma como base, em especial, as considerações de Grada Kilomba sobre o funcionamento da branquitude, que, ao não ser nomeada, justamente por constituir-se enquanto norma, não permite o reconhecimento da posição de privilégio e, com isso, um engajamento trans-forma-dor da realidade: “What is very important when we talk about racism is to understand that whiteness is a political identity, which has the privilege of both being at the center and still being absent. That is, having the power, but this power is perceived as neutral and normal. It is precisely this privilege of remaining unmarked but of marking the others that characterizes racism” (KILOMBA, 2014).

dar-se de maneira automática, posto que demanda um engajamento crítico e ativo que, por envolver o questionamento de privilégios que se estruturam sobre a manutenção de mecanismos estruturais de violência, somente pode dar-se por meio de um árduo – porém imprescindível e urgente – processo.

“Too often, we pour the energy needed for recognizing and exploring difference into pretending those differences are insurmountable barriers, or that they do not exist at all. This results in a voluntary isolation, or false treacherous connections. Either way, we do not develop tools for using human difference as a springboard for creative change within our lives. We speak not of human difference, but of human deviance.” (LORDE, 2007 [1984], p. 115-116)

A afinidade historicizada e espacializada, como aponta Gonzalez, é certamente fator determinante para o estabelecimento de processos de autodeterminação cole(a)tiva que refletem a noção de quilombo, tal qual proposta por Nascimento. Especialmente em sociedades como a brasileira, que se mostra tão marcadamente estruturada pela (re)produção do racismo, mulheres negras e indígenas sempre buscaram primordialmente organizar-se, segundo Gonzalez, em torno da questão racial e étnica, respectivamente:

Para nós, amefricanas do Brasil e de outros países da região – assim como para as ameríndias – a conscientização da opressão ocorre, antes de qualquer coisa, pelo racial. Exploração de classe e discriminação racial constituem os elementos básicos da luta comum de homens e mulheres pertencentes a uma etnia subordinada. A experiência histórica da escravização negra, por exemplo, foi terrível e sofridamente vivida por homens e mulheres, fossem crianças, adultos ou velhos. E foi dentro da comunidade escravizada que se desenvolveram formas político-culturais de resistência que hoje nos permitem continuar uma luta plurissecular de libertação. A mesma reflexão é válida para as comunidades indígenas. Por isso, nossa presença nos ME [Movimentos Étnicos] é bastante visível; aí nós amefricanas e ameríndias temos participação ativa e em muitos casos somos protagonistas. (GONZALEZ, 1988, p. 18)

Gonzalez, em consonância com a teorização de Nascimento acerca do quilombo, aponta a importância de comun-idades que, ao cultivar “formas político-culturais de resistência”, permitem, também, a continuidade de “uma luta plurissecular de libertação”. Além disso, Gonzalez indica, neste trecho, que também é possível, sob condições histórico-

espaciais específicas, estabelecer alianças mais amplas e significativas a partir da afinidade em torno a “uma experiência histórica comum” (1984a, p. 9), como é o caso do vínculo estabelecido entre mulheres negras e indígenas no contexto latino-americano, uma vez que também com-partilham de um processo histórico continuado de (r)existência à violência (neo)colonialista.

No entanto, como também afirma Gonzalez, as mulheres negras possuem uma longa trajetória própria de auto-organiz-ação e sobrevivência com-partilhada, a partir da qual foram sendo estabelecidas estratégias a fim de lidar com o sexismo não só por parte de homens brancos (para além do racismo), mas também por parte de homens negros – com os quais possuem maior afinidade por com-partilhar de uma perspectiva comum ou, nas palavras de Gonzalez, de uma “experiência histórica comum” (GONZALEZ, 1984a, p. 9) –, bem como com o racismo por parte de mulheres brancas – com as quais, no contexto brasileiro, possuem menor afinidade (cf. GONZALEZ, 1984b). Assim, é precisamente por meio da articulação própria e cole(a)tiva de mulheres negras, que envolve o esforço ativo de (r)estabelecimento de referentes próprios para além da afinidade imediata por conta do com-partilhamento de perspectivas advindas de uma experiência histórico-espacial comum, que tornam-se possíveis (i) a sobrevivência enquanto florescimento, (ii) a desnaturalização tanto do sexismo inerente ao movimento negro quanto do racismo inerente ao movimento de mulheres, bem como (iii) um respaldo cole(a)tivo para enfrentamentos necessários e possibilidade de denúncia.

Dessa forma, Gonzalez sugere que é a partir da particip-ação ativa em “formas político-culturais de resistência” juntx àquelxs com quem se com-partilha “uma luta plurissecular de libertação” que mulheres negras passam a forjar ativamente, também, referentes próprios que levam “à consciência da discriminação sexual” (GONZALEZ, 1988, p. 18) em uma perspectiva própria (não referenciada à norma hegemônica dominante), dados os enfrentamentos da persistência do sexismo também entre aquelxs com quem se possui maior afinidade por conta de uma experiência histórico-espacial comum de sobrevivência. Como sintetiza Gonzalez, “depois de tudo, sou feminista” (1988, p. 12).

“Without community there is no liberation, only the most vulnerable and temporary armistice between an individual and her oppression.” (LORDE, 2007 [1984], p. 112)

Nota-se, com essas considerações, a complexidade envolvida na tarefa de se levar a sério a possibilidade de abertura de esferas mais abrangentes de atuação conjunta visando a trans-form-ação das relações sociais, políticas e econômicas de maneira mais ampla – complexidade presente não apenas no intento de se forjar alianças e vínculos com aqueles com quem não se com-partilha de afinidade histórico-espacial, mas também no processo de contínua trans-form-ação qualitativa do quilombo-imagem junto àquels com quem se com-partilha de uma perspectiva histórica comum de (r)existência. Assim, o estabelecimento de alianças e vínculos mais amplos, longe de ser autoevidente em contextos profundamente marcados por múltiplos processos naturalizados e violentos de desespacialização, requer, a um só tempo, tanto (a) a disposição a um laborioso esforço ativo de autoquestionamento em cole(a)tivo, quanto (b) o fomento de processos de autodeterminação cole(a)tiva movidos a partir de referentes próprios, não pautados pela norma dominante, por parte de grupos que sobrevivem, a despeito dos continuados mecanismos de violência estrutural que recaem e seguem recaindo sobre eles.

Dessa forma, se o horizonte é de trans-form-ação (social, política e econômica) em vez de acomodação no sistema hegemônico dominante, não basta o (re)conhecimento de afinidades histórico-espaciais comuns, por um lado, nem o mero (re)conhecimento da precariedade, da vulnerabilidade e da despossessão a que todxs (os seres vivos) estamos igualmente sujeitxs, por outro lado, para a geração de afinidades possíveis. Antes, a abertura de espaços primordialmente (re)criados com base no (re)conhecimento da afinidade em relação a uma história comum com-partilhada é ponto de partida para um processo ativo de engajamento cole(a)tivo de (re)cri-ação de imagens, isto é, de referentes a partir dos próprios termos das pessoas implicadas. Propicia-se, com isso, mais do que um contraponto à norma dominante hegemônica que desespacializa: con-figuram-se esferas relacionais que, por meio de um laborioso processo de elabor-ação conjunta, abrem, assim, a possibilidade de forjar im-prováveis alianças. Uma vez dadas as condições para que emergjam de maneira significativa, tais alianças, embora não sejam autoevidentes, podem vir a ‘tomar corpo’ de modo potencialmente trans-forma-dor, permitindo, então, que se afirme que “enquanto umx estiver presx, ninguém será livre”.

“Advocating the mere tolerance of difference between women is the grossest reformism. It is a total denial of the creative function of difference in our lives. Difference must not be merely tolerated, but seen as a fund of necessary polarities between which our creativity can spark like a dialectic. Only then does the necessity for interdependency becomes unthreatening. Only within that interdependency of different strengths, acknowledged and equal, can the power to seek new ways of being in the world generate, as well as the courage and sustenance to act where there are no charters.” (LORDE, 2007 [1984], p. 111)

Nascimento nos legou, sabiamente, um pensamento composto de fragmentos que, em si, contém ao mesmo tempo o todo: sobrevivência e suficiente abertura para se seguir o *continuum* de fabul-ação que espacializa e engendra a vida. Nele, (re)encontro as diferenças, sempre como fundamento e sempre mutantes, como a sombra das palmeiras, como os tantos Palmares que seguem tão vivos. Em Nascimento, encontro a afirmação do particular que, lançando mão das palavras de Morrison, “transforma a distância entre as pessoas [*people*] em intimidade com o mundo todo” (MORRISON, 1989, p. 77 *apud* SCRUGGS, 1992, p. 96). Em Nascimento, quilombo é oceano, imagem viva que conecta até mesmo continentes em suas profundezas, sob um horizonte estelar. Beatriz, ela mesma *atlântica*.

Quilombo é aquele espaço geográfico onde o homem [ser humano] tem a sensação de oceano. Raquel, você precisa se sentir na serra da Barriga. Toda a energia cósmica entra no seu corpo. Eu fico grande numa serra. Eu fico assim, Raquel, alta, parecendo os imbangala. Sabe como é? Essa coisa de negro mesmo. Mas é de negro porque é o homem ligado à terra. É o homem que mais conhece a terra que nem aqueles horizontes dogon. É o homem preto, cor da lama, cor da terra. Porque Gagarin viu a terra azul, mas existe a terra preta. Existe essa terra que é terra, que é a coisa que a gente mais tem medo de perder. É o pó. É o pó da terra, que é uma coisa que se equilibra com outros gases, que dá fundamento. (GERBER, 1989)

É apenas neste ponto, depois de todas as considerações elaboradas, que consigo, finalmente, começar a *ver* diferente, ler um pouco mais das linhas e entrelinhas destas palavras de Nascimento sem constrangê-las demasiado com as exigências críticas que as lentes da linguagem acadêmica insistem em sobreimpor – sempre em busca de incoerências, essencialismos, irracionalidades, impedindo, assim, de forma violenta, a possibilidade de (re)conhecimento. Mas eis que, in-esperadamente, vínculos tornam-se então possíveis, apesar de tudo.

Serra da Barriga: terra-Palmares onde Nascimento encontra, por meio de *rememory* do quilombo-imagem, seu corpo-quilombo. À sombra de Palmares, os conteúdos fragmentados de um *continuum* de (r)existência entram, tal qual “energia cósmica”, no tempo do agora de seu corpo-quilombo: a memória viva de saber-se imbangala, povo aliado à Nzinga não só na (r)existência à colonização portuguesa, mas também no engajamento de seguir sendo quilombo, vivendo referentes próprios – corpos livres e não cativos. Se Gagarin viu a Terra de cima, é com os pés na terra que, para Nascimento, ganha-se como horizonte todo o universo e suas estrelas, como o povo dogon, que traz Sirius consigo: o sistema estelar mais brilhante, visto da *terra*. Terra – que é espacialização, que é o fundamento do ser quilombo, imagem de vida – confere equilíbrio em um mundo de diferentes elementos. E a terra é o pó que x negrx não quer perder, poeira que se agarra aos pés, poeira que nos mantém enraizadxs enquanto caminhamos. Que nos faz brotar ao mundo, apesar de tudo.

IMAGINANDO

Se iniciei essas considerações sobre a dimensão da espacialização a partir do mote “ni las mujeres, ni la tierra somos territorio de conquista”, neste ponto, após delinear mais (im)precisamente o caráter imagético da noção de território que é expressa, de maneira marcante, por mulheres negras e indígenas, creio ser possível salientar que o corpo é mais que “um campo de batalha” (cf. COLLECTIF MA COLÉRE, 2005 [2004]): corpo é, antes, espaço de (r)existência, de trans-form-ação, de *rememories* que se recusam ao esquecimento – lugar a partir do qual, primordialmente, engendra-se vida. É nesse sentido que o seguinte mote impregna-se, então, de força imagética: “Tentaram nos enterrar. Mal sabiam que éramos sementes”. Corpo e território, “permanentemente fraturados” pela violência dos mecanismos de desespacialização, seguem emergindo “indomáveis” (cf. DUSSE, 2016, p. 186), posto que vida de “contornos irrecuperáveis” que escapa, assim, à fixação, à imobilização, à dominação, à origem. Corpo e território seguem, juntxs, fazendo flor-e-s(c)er, apesar de tudo.

IMAGEM 6: O RIO⁷⁸

Maiká escreve, contando de sua viagem de retorno à terra natal: “a estrada entre Campinas e Porto Velho não deixa margem pra pensar em coisas boas. É a contemplação da insanidade humana”. Silêncio. Parágrafo. Fim da mensagem.

O silêncio dizendo tanto – ali, onde jazem as palavras.

Lembro do início da viagem rumo ao Médio Tapajós, do voo entre Piratininga (São Paulo) e Santarém, com escala em Manaus: horas e horas sobrevoando imensos latifúndios, plantações geométricas de soja impondo ângulos retos sobre a paisagem, em meio a qual emergem as curvas persistentes dos rios, reconhecíveis no desenho da estreita mata ciliar que os acompanha em meio à devastação. O piloto já anuncia o início da descida a Manaus. Mas, cadê a floresta que não chega? – me pergunto. Lembro do medo de retornar ao Cerrado, de ver o indizível. “É triste, você percorre o traçado até onde a vista faz horizonte nas terras e esse verde tão vivo é só soja. O vastíssimo serrado é só soja, em toda planície”, escreve Mariana, em viagem ao Pantanal Mato-Grossense – “a gauchada instruída com superior em agronegócio vem qui vem qui vem quicando para cima dos caboclos e fazendo da vastidão esse concerto de uma nota só-ja.” Eu, rumo ao Tapajós, prestes a deparar face a face com os relatos sufocantes das queimadas; os efeitos perversos da terra desentranhada que sangra, a céu aberto, toda sorte de minérios; a ferida doída no corpo dos seres vivos – que só aprofunda, que não cicatriza –, aberta desde os tempos tão presentes da borracha; incontáveis assassinatos e ameaças de morte anunciada rondando o entorno de frases ditas sem dizer [são os corpos que falam entre olhares, recostando junto à samaúma, no silêncio]. É o “acumulado de ruínas [que] cresce até o céu”, diria Walter Benjamin, dentre as quais a ameaça da chegada de hidrelétricas é apenas mais uma que se assoma e potencializa as catástrofes. “O horror, o horror.” Do Mato Grosso chega, com Mariana, o mesmo-outro-relato: “Conto as estrelas, mas a lua é farolete e não deixa olhar para o passado-firmamento, tempo defunto num lençol azul-escuro. A terra está coberta de veneno e aqui, neste serrado

⁷⁸ Agradeço à Mariana Castro pelo com-partilhamento das palavras vivas que permitiram a esta imagem flor-es(c)er.

cheio de cobras e tempestades de pássaros, pacas, tamanduás e lobo-guará, a canoa-canoa desce riozinhos onde os pivetes cabulam a escola agrícola para mergulhar nas cachoeiras, neste mato cheio de mangas que nunca experimentei e frutas que desconheço o nome, neste serrado de plantas medicinais e jabutis, e povos de saber sem atestado, nesta terra se vigora os pesticidas que corroem os pulmões. Nada fica no Brasil, fio. É verídico verificável, a colonização persiste, as veias abertas são nossas sondas.”

De repente, há cerca de meia hora do pouso em Manaus, eis que se cruza a fronteira da destruição. A flor-esta então surge, tão esperada e tão surpreendente, em seu verde arco-íris exuberante, rios imensos, inima(r)gináveis, cheios de cores e bancos de areia formando-se livremente em meio aos igarapés: Um sorriso vem pra ficar, o respiro aliviado: uma vida tão abundante e pungente é capaz de sobrepujar qualquer destruição, pensei. Fiquei imaginando como teria sido o poema de Bertold Brecht – aquele sobre o rio que só é tido como violento porque não se pergunta a respeito das margens que o constroem – se ele tivesse tido a oportunidade de ver a imensidão de tais rios de margens indefiníveis, num fluir que se espalha à vontade por toda a parte, traçando infinitos caminhos possíveis junto aos igarapés. Daqui por diante, desejaria antes ser poeta que pesquisadora, saber colocar em palavras não apenas como funcionam mecanismos de opressão, mas também o mistério do que (r)existe: a força das águas abraçantes do Tapajós, que mergulha nos corpos dos seres vivos e passa a correr nas veias de quem o habita, forjando onde menos se espera a vida pulsante e fulgurante, apesar de tudo.

“Apesar de tudo, recuso com todas as minhas forças esta amputação. Sinto-me uma alma tão vasta quanto o mundo, verdadeiramente uma alma profunda como o mais profundo dos rios, meu peito tendo uma potência de expansão infinita”, escreve Fanon (2008 [1952], p. 126). Apesar de tudo: eis, aqui, as imagens.

Identifico o caráter imagético – reiterado enquanto força simbólica – da noção de território, aqui apresentada a partir do entendimento de quilombo proposto por Nascimento, como uma contribuição valiosa para os estudos filosóficos que partem da ideia de imagens a fim de refletir sobre a temporalidade e, conseqüentemente, sobre a possibilidade de transformação do mundo.

O filósofo Georges Didi-Huberman, em seu co-movente livro *Sobrevivência dos vagalumes*, chama a atenção para uma distinção central, com a qual o presente *corp'a'screver* corrobora: “uma coisa é designar a máquina totalitária, outra coisa é lhe atribuir tão rapidamente uma vitória definitiva e sem partilha”. Assim, postular apenas aquilo que foi imposto significaria dar crédito ao que a “máquina quer nos fazer crer” (DIDI-HUBERMAN, 2011 [2009], p. 42). E completa:

É ver somente a noite escura ou a ofuscante luz dos projetores. É agir como vencidos: é estarmos convencidos de que a máquina cumpre seu trabalho sem resto nem resistência. É não ver mais nada. É, portanto, não ver o espaço – seja ele intersticial, intermitente, nômade, situado no improvável – das aberturas, dos possíveis, dos lampejos, dos apesar de tudo. (DIDI-HUBERMAN, 2011 [2009], p. 42)

Este trecho identifica justamente na abertura de espaços e no aguçamento do sentido da visão a capacidade de se reconhecer o que o estudioso denomina *imagens de sobrevivência* – imagens de (r)existência e vida –, às quais seu livro, como um todo, é dedicado. O presente *corp'a'screver* pretende, também, compor-se de tais imagens, cujo cerne, como bem descreve a escritora Maria Gabriela Llansol, são “afetos” (LLANSOL, 2011a, p. 23). Assim, resgatando com Donna Haraway (1988) tanto a particularidade de desestabilizar binarismos quanto a natureza corpórea de toda visão – retirando-a do âmbito de um visualismo descorporificado e colonialista tão bem analisado pelo antropólogo Johannes Fabian (2014 [1983]) –, entendo a visão como um processo ativo: é preciso aprender a ver, deixar-se afetar a fim de reconhecer as imagens que são afetos. Pois, como tão bem expressa a antropóloga Veena Das, é também possível “identificar o olho não como o órgão que vê, mas como o órgão que chora” (DAS, 2007, p. 62). Olhos que sentem. Olhos que comun-icam.

Tal entendimento de imagem insere-se em uma *linhagem* analítica ampla e interdisciplinar que oferece subsídio crítico para se (re)pensar a temporalidade e, com ela, a possibilidade de emergência do *(re)nov(ad)o*. Didi-Huberman, p.ex., remete a Benjamin – também tão presente neste *corp'a'screver* –, bem como aos historiadores Aby Warburg e Carl Einstein⁷⁹ a fim de compor a ideia de imagem como “um operador temporal de

⁷⁹ Segundo Georges Didi-Huberman, tais intelectuais “han puesto la *imagen* en el centro de su práctica histórica y de su teoría de la historicidad”, bem como “han deducido una concepción del tiempo animada por la noción operatoria de anacronismo” (2008 [2000], p. 72), desestabilizando, assim, por meio de imagens, a temporalidade linear do progresso/desenvolvimento que condicionaria formas de ver (e sentir).

sobrevivências”. Da mesma forma, a noção de trauma enquanto excesso e força cri-ativa trans-forma-dor-a, proposta pela socióloga e ativista Grace M. Cho (2008), toma corpo na imagem de fantasmas (*ghosts*), a qual, imbuída de carga afetiva, teria a força de interligar diferentes gerações no espaço e no tempo. Já Llansol nomeia imagem enquanto “espaço edênico” movido por afetos da seguinte maneira:

Até hoje não encontrei termo mais adequado [que espaço edênico], apesar de, ao chamá-lo assim, me ver obrigada a desconstruir uma tradição religiosa. O que muitas vezes é pura perda de tempo. Mas, se conseguires imaginar um espaço edênico que não esteja na origem do universo, como diz o mito; que seja criado no meio da coisa, como um duplo feito de novo e de desordem; que sempre existiu e não só no princípio dos tempos; que está correndo o risco de desaparecer aqui e a novidade de aparecer, além, incógnito e irreconhecível; que não é fixo, como sugere a tradição, mas elaborável segundo o desejo criador do homem [ser humano], compreenderás o que entendo por espaço edênico. É um espaço que vive confrontado, como o texto mostra, com o poder e com as imagens de início, com o tropel de imagens que vem do horizonte; em termos psicológicos, esse espaço vive confrontado com a opressão política e/ou a obrigatoriedade de viver identificado com *status* sociais, e com a depressão. (LLANSOL, 2011a, p. 22, grifo no original)

Em meio a distintas abordagens (im)possíveis que informam este *corp’a’screver*, a imagem revela-se, portanto, como esse espaço cole(a)tivo de afetos que é movimento em vez de paralisia e fixação. Ela liga passado e futuro no presente, pois a força do afeto, trans-forma-dor-a e cri-ativa, realiza o que a famosa citação do compositor Gustav Mahler tão bem sintetiza: “manutenção do fogo”, em vez de “adoração das cinzas”. As imagens são, portanto, políticas, posto que, para além de resistência, são sobrevivência, no sentido que Lorde (2007 [1984]) tão bem atribuiu: a que, por assim dizer, se espacializa e se faz então presente pela escrita e pela poesia, pelo rompimento do silêncio, por meio do com-partilhamento da luta, ao mesmo tempo de vida e política. No presente *corp’a’screver*, proponho sobrevivência com uma imagem: a do florescimento. Didi-Huberman, em seu livro, lembra-nos de que é possível fazer da própria ausência de experiência uma experiência – da mesma forma, até nas rosas que não puderam brotar é possível saber (re)conhecer a vida e a possibilidade de imprimir (r)existência no coração do mundo.

IMAGEM 7: KUKAIO

As imagens que o presente *corp'a'screver* suscita inspirar – a partir das considerações de Nascimento, em particular, e de mulheres negras e indígenas, de maneira mais ampla – remetem fundamentalmente a uma dimensão que, em geral, nas diferentes abordagens teóricas acerca do potencial das imagens na inscrição de outras temporalidades e trans-formações possíveis, não recebe, a meu ver, a devida atenção: a dimensão da espacialização. Assim, este *corp'a'screver* não oferece imagens que caem do céu, mas aquelas que brotam da terra – como a rosa e o rio. Aqui, a inspiradora e co-movente imagem dos vaga-lumes enquanto sobrevivência da vida que *(r)existe*, tão belamente resgatada por Didi-Huberman (2011 [2009]), ganha luz própria a partir do que é fundamentalmente terreno: como a imagem viva de algo que tive a oportunidade de experienciar em terras zapatistas, em 2014, durante a estadia em um povoado tzetal localizado em meio à selva Lacandona, há cerca de oito horas (por terra, e rio acima) do caracol La Realidad – “madre de los caracoles, mar de nuestros sueños”, como poética e carinhosamente lhe chamam xs zapatistas. Ali, ao anoitecer, depois de um longo dia de trabalho, surgiam então os *kukaio*: vaga-lumes como eu nunca tinha visto – que, em vez de voar, encontram-se agarrados junto ao chão. Caminha-se por entre os *kukaio* com a impressão de não poder mais distinguir se se caminha na terra ou no céu, por entre as estrelas. A gente de repente então se dá conta de que as estrelas, na realidade, também brotam da terra – e que inesperadas constelações brilhantes surgem justamente ali, onde a terra é cole(a)tiva, cotidiana e laboriosamente aberta para a possibilidade fecunda do acaso que é capaz de fazer flor-e-s(c)er estrelas.

Despertar olhares aptos a apreender as imagens do que parecia impossível até a véspera, como diriam xs zapatistas, é um laborioso processo, o qual, a meu ver, contrói-se cole(a)tivamente, em uma teia de relações situadas que – con-figurando-se um espaço aberto, receptivo, fecundo – permite então que o tempo exerça sua agência imagética, aquela que é capaz de forçar a interrupção do “tempo morto”, como diria Fanon (2013 [1961], p. 87). Assim, não se trataria apenas de imagens, mas de um *espaço de imagens* (*Bildraum*), na expressão tão bem colocada por Benjamin (BENJAMIN, 1991 [1940], p. 348 *apud* DIDI-HUBERMAN, 2011 [2009], p. 118). A partir das considerações aqui realizadas, sugiro que a espacialização, portanto, é precondição para a abertura de olhares capazes de captar imagens

que, em seu poder de desorganizar estruturalmente o mundo, de reintroduzir a possibilidade de conflito que permite o (re)conhecimento, ajudem-nos a “organizar o pessimismo” (BENJAMIN, 1991 [1940], p. 348 *apud* DIDI-HUBERMAN, 2011 [2009], p. 118) – a desnaturalizar a violência e a (re)conhecer e imprimir vida em meio à “morte-em-vida”. Sem espacialização não é possível apreender que o acaso não brota meramente do acaso, mas sim de terrenos férteis, em si abertos ao acaso.

É com base em tal compreensão que teço, neste *corp’a’screver*, a reconceitualização de projetos de politização de diferenças enquanto uma defesa de experiências de autodeterminação, entendendo-as como laboriosos processos de espacialização cole(a)tiva nos próprios termos daquelas que delas participam. Conforme argumentado, processos de autodeterminação emergem enquanto condição para a possibilidade do surgimento de imagens capazes de auxiliar na tarefa de irromper estes tempos tão mortos e fazer flor-e-s(c)er (a rosa e seus espinhos). Espero, com a perspectiva ativista, filosófica e poética mais abrangente apresentada no presente Movimento, ter aberto um terreno que, inspirado pelas imagens apresentadas, contribua para a ampliação de nossa capacidade de ver onde parece já não ser mais possível, a fim de recriar, cole(a)tiva e cotidianamente, vida de tempos que não sejam mortos.

SEGUNDO MOVIMENTO

A POLITIZAÇÃO DE DIFERENÇAS SOB A PERSPECTIVA DA (DES)NATURALIZAÇÃO DA VIOLÊNCIA

For the master's tools will never dismantle the master's house. *They may allow us temporarily to beat him at his own game, but they will never enable us to bring about genuine change. And this fact is only threatening to those women who still define the master's house as their only source of support.*

Audre Lorde

ABERTURA

Este Movimento do *corp'a'screver* é dedicado a elaborar um conjunto de reflexões, sob a perspectiva da (des)naturalização da violência estrutural, acerca da (i)mobilização teórica da politização de diferenças. Para tanto, procuro resgatar as motivações que levaram ao surgimento de projetos de politização de diferenças em âmbito teórico e, diante do problema do essencialismo, quais caminhos foram delineados como possibilidade – ou não – para a politização de sujeitos políticos cole(a)tivos.

A análise aponta que as formas de engajamento da teoria com a crítica (fundamentalmente ontológica) do essencialismo – seja vinculando a politização de grupos sociais ao processo de deliberação formal do aparato estatal, seja o seu completo abandono – conduziu à despolitização das diferenças, no sentido da perda do que, precisamente, motivou seu surgimento em âmbito teórico: a saber, a necessidade de desnaturalizar e trans-formar o *modus operandi* de violências, opressões e desigualdades que operam de modo *estrutural*.

Conforme defendo neste *corp'a'screver*, a politização substantiva de diferenças é, a meu ver, condição *sine qua non* para o desencadeamento de processos de desnaturalização da violência que abrem, consigo, a possibilidade de “reestruturação do mundo” (FANON, 2008 [1952], p. 82). A fim de embasar tal argumento, procuro indicar que a possibilidade de agência subversiva – aquela capaz de colocar em xeque a violência da norma hegemônica –

encontra-se obstruída diante da impossibilidade de remeter a referentes (pro)positivos que apenas processos substantivos de politização de diferenças são capazes de fomentar. Na falta de tais referentes (pro)positivos cole(a)tivos, argumento, ficamos inevitavelmente à revelia de critérios hegemônicos para a compreensão do que conta como violência, de modo a ocasionar primordialmente a sua reinscrição, mesmo sob a pretensão de combatê-la.

Assim, em vez de inquirir acerca da possibilidade de politização de diferenças sem incorrer em essencialismo – como se tal ameaça condicionasse e fosse apenas restrita à própria form-ação de cole(a)tividades não hegemônicas *per se* –, priorizo um enfoque analítico de cunho epistemológico, que leva em conta o próprio processo de form-ação cole(a)tiva de perspectivas, interesses e preferências não hegemônicos – praticamente ausente do âmbito teórico, dada a crítica do essencialismo – em contextos marcados por violências, opressões e desigualdades estruturais.

Dessa forma, busco sobretudo indagar acerca dos fatores que fomentam o caráter politizado(r) da mobiliz-ação cole(a)tiva de diferenças, de modo a coibir o essencialismo – o qual é vinculado, mais amplamente, a mecanismos de desespacialização que impedem a relacionalidade por todo o corpo social. Conforme sugiro, é por meio de uma política conjunta de situabilidade, forjada em movimento ativo e (pro)positivo – e não meramente reativo, oposicional ou transitório – visando à apreensão do contínuo em trans-form-ação do ‘passado’ no ‘presente’, que a politização de diferenças emerge não só como potencialmente desnaturalizadora da norma hegemônica, mas, também, como fundamentalmente antiessencialista.

SITUANDO O DEBATE SOBRE POLITIZAÇÃO DE DIFERENÇAS EM TEORIA POLÍTICA

A fim de iniciar o presente Movimento, procuro retomar o contexto de surgimento de demandas por politização de diferenças no âmbito da teoria política normativa contemporânea. Ciente do enorme debate gerado a partir de propostas de politização de diferenças, e de que a discussão que farei remeterá, em especial, às controvérsias em torno do problema do essencialismo que se desdobraram a partir de tais proposições teóricas, a tarefa

de resgatar os principais motivos que levaram ao surgimento das políticas de diferença, a fim de mantê-los presentes no horizonte analítico, constitui-se, a meu ver, ponto de partida indispensável. Sigo, assim, o exemplo de Young que, em seus textos, nunca deixou – em interação com movimentos e lutas sociais – de retomar as principais questões que orientam os debates, de maneira a manter acesas as perspectivas de transformação dos modos de organização social, política e econômica que os inspiram (cf. YOUNG, 1989; 2000; 2002 [1990]; 2009 [2005]).

Discutirei duas principais vertentes de projetos de politização de diferenças, tal qual emergem no plano teórico político normativo contemporâneo. Tratam-se, assim, de propostas elaboradas e discutidas, majoritariamente, a partir do contexto norte-americano, em particular, e do contexto anglo-saxão, de maneira mais ampla, entre as décadas de 1980 e 2010. Seguindo a diferenciação proposta por Young (2009 [2005]), a primeira vertente – as chamadas (i) políticas de diferença posicional – estabeleceu-se nos anos 1990, formulada, sobretudo, a partir do próprio trabalho de Young (1989; 2002 [1990]); já a segunda vertente – as (ii) políticas de diferença cultural – ganha força nos anos 2000, representada, principalmente, pelo multiculturalismo⁸⁰, em especial a partir das concepções dos filósofos Charles Taylor e Will Kymlicka (cf. TAYLOR, 1992; KYMLICKA, 1996). Ao passo que (i) as políticas de diferença posicional visam primordialmente a fomentar a inclusão de grupos que vivem, historicamente, sob opressão sistemática nos processos decisórios e de elaboração de políticas públicas, (ii) as políticas de diferença cultural, por sua vez, objetivam sobretudo o reconhecimento público e a promoção de práticas culturais não hegemônicas, visto que o pertencimento cultural é entendido como fundamental para o desenvolvimento dos indivíduos. Em ambos os casos, pressupõe-se a necessidade de se criar mecanismos institucionais formais que, por assim dizer, “forcem” a correção das desigualdades e da violência estrutural – seja (i) por meio da representação política de tais grupos sociais, seja (ii) por meio da acomodação e do incentivo da diversidade cultural sob uma mesma comunidade política.

Pode-se afirmar que tais propostas surgem a partir de duas questões centrais: (a) a crítica ao ideal de imparcialidade da esfera pública, que, sob a aparência de um suposto universalismo, ocultaria a perpetuação de desigualdades, violências e opressões estruturais; e (b) a crítica a uma abordagem do político com base no indivíduo – tal qual privilegiada pelo

⁸⁰ É comum incluir-se, nesse arcabouço teórico, a vertente comunitarista (*comunitarianism*), à qual Charles Taylor, junto com Alasdair MacIntyre (cf. 1984), é também frequentemente associado.

liberalismo –, que seria incapaz de combater desigualdades, violências e opressões que operam *estruturalmente*, atingindo, de maneira diferenciada, determinados grupos sociais (mulheres, negrxs etc.)⁸¹. Ambas as críticas remetem à identificação de que um liberalismo cego às diferenças (*difference-blind*) não daria conta, por si só, de conduzir a trans-form-ações substanciais, no sentido de alterar os injustos modos de organização social, política e econômica vigentes. Como explica e contextualiza Young:

As a social movement tendency in the 1980's, the politics of difference has involved the claims of feminist, anti-racist, and gay liberation activists that the structural inequalities of gender, race, and sexuality were not well perceived or combated by the dominant paradigm of equality and inclusion. In this dominant paradigm, the promotion of justice and equality requires non-discrimination: the application of the same principles of evaluation and distribution to all persons regardless of their particular social positions or backgrounds. In this ideal, which many understood as the liberal paradigm, social justice means ignoring gender, racial or sexual differences among people. Social movements asserting a politics of difference, and the theorists following them argued that this difference-blind ideal was part of the problem. Identifying equality with equal treatment ignores deep material differences in social position, division of labor, socialized capacities, normalized standards and ways of living that continue to disadvantage members of historically excluded groups. Commitment to substantial equality thus requires attending to rather than ignoring such differences. (YOUNG, 2009 [2005], p. 1)

Assim, por um lado, são reconhecidos os limites de um projeto de “inclusão” em um sistema estruturado a fim de reproduzir desigualdades, violências e opressões com relação a determinados grupos sociais, e, por outro lado, são reconhecidos os limites de se tomar apenas o indivíduo como métrica a fim de dar conta do caráter estrutural a partir do qual se delineiam tais desigualdades, violências e opressões. Observa-se que as normas sobre as quais a sociedade se encontra estruturada (social, econômica e politicamente) privilegiam certos grupos sociais em detrimento de outros e, com isso, questiona-se não só a exclusão que tais normas geram, mas, também, as próprias normas em si.

Os projetos de politização de diferenças surgem, portanto, desse conjunto de reflexões que advém majoritariamente da constatação, por parte daquelxs que se encontram na linha de frente das lutas sociais contemporâneas, de continuidade – quando não de agravamento – da condição de injustiça, violência e opressão a que determinados grupos sociais encontram-se submetidos, a despeito da vigência de um suposto ideal de inclusão por meio de uma noção

⁸¹ Elaborei mais detalhadamente tais críticas em artigo científico (TOSOLD, 2012). Para os propósitos deste *corp'a'screver*, limito-me apenas a contextualizar o surgimento das políticas de diferença, partindo do princípio de que as questões que levam à emergência de projetos de politização de diferenças tornaram-se imprescindíveis ao fazer teórico.

individualizada de cidadania (*citizenship*)⁸². A politização de diferenças, portanto, emerge como instrumento normativo para viabilizar a desnaturalização do *modus operandi* da norma hegemônica e, assim, permitir localizar os modos diferenciais com que esta incide sobre determinadas cole(a)tividades, conduzindo a um rompimento efetivo do caráter estrutural com que se dá a (re)produção de injustiças, violências e opressões.

POLÍTICAS DE DIFERENÇA CULTURAL E POLÍTICAS DE DIFERENÇA POSICIONAL

Uma vez considerado o contexto de emergência de projetos de politização de diferenças em análise neste *corp'a'screver*, procuro, também, ressaltar a distinção entre as políticas de diferença posicional e as políticas de diferença cultural, muitas vezes confundidas (YOUNG, 2009 [2005], p. 4). De acordo com Young, entendo que há diferenças substanciais entre as duas vertentes de projetos de politização de diferenças aqui apontadas – o que tange desde as perspectivas teóricas das quais partem até os horizontes normativos aos quais se propõem –, que podem vir a ser obliteradas ao se classificar as duas, p.ex., sob a rubrica de “políticas de reconhecimento” em contraste com “políticas de redistribuição” (FRASER; HONNETH, 2003), eclipsando impasses que mostram-se particularmente reveladores tanto para o entendimento do problema do essencialismo, quanto para tese de reconceitualização dos projetos de politização de diferenças como defesa de processos de autodeterminação cole(a)tiva proposta neste *corp'a'screver*.

Assim, fazer jus a como se configura cada uma dessas vertentes teóricas permite realizar um duplo movimento: por um lado, (i) apresentar as nuances de como se desdobra,

⁸² Creio que tal constatação, referente ao contexto norte-americano, faz-se também sentir ao ‘sul’ – e, não raro, mesmo no caso em que políticas de diferença foram formalmente introduzidas, indicando a gravidade do problema da (re)produção de violência, opressão e desigualdades estruturais apontado por proponentes de projetos de politização de diferenças. Como p.ex. afirma grande parte dos movimentos feministas latino-americanos acerca de suas realidades locais, a violência contra a mulher segue aumentando, mesmo diante da criação de uma série de mecanismos legais visando a coibi-la. Segundo aponta a antropóloga Rita Laura Segato: “En el caso de las violencias contra las mujeres, nunca hubo tantas leyes de protección a las mujeres, nunca hubo tanta capacidad de denuncia. Leyes, políticas públicas, instituciones. Pero la violencia letal contra las mujeres en lugar de disminuir, aumenta. En Brasil muere asesinada una mujer cada hora y media” (SEGATO, 2013, p. 81). Ou, ainda, como adverte uma série de estudos no contexto brasileiro, as desigualdades entre negrxs e branxcs, de acordo com as mais diversas variáveis (renda, emprego, moradia, violência etc.), tendem, no largo do tempo, e a despeito da introdução de uma série de mecanismos legais, a manter-se, quando não a ampliar-se (cf. INSTITUTO BRASILEIRO DE PESQUISA ECONÔMICA E APLICADA; SECRETARIA NACIONAL DE POLÍTICAS DE PROMOÇÃO DA IGUALDADE RACIAL, 2014).

em âmbito teórico, a mobilização de sujeitos políticos cole(a)tivos, conferindo especial atenção ao problema do essencialismo, tido como crucial no que concerne à possibilidade de defesa de processos de politização de diferenças – como ele emerge, que dilemas apresenta e quais soluções são oferecidas –; por outro lado, (ii) evidenciar mais detalhadamente a proposta de fomento de processos de autodeterminação cole(a)tiva do presente *corp’a’screver*, a qual se constitui não pela adesão a uma das vertentes de projetos de politização de diferenças analisadas, mas sim de maneira própria, a partir da reflexão crítica de ambas as proposições teóricas.

É certo que tanto as políticas de diferença posicional quanto as políticas de diferença cultural, conforme visto, propõem-se a “remover desigualdades (*inequalities*) injustas” por meio “do reconhecimento das diferenças entre grupos” a fim de se levar à criação de mecanismos institucionais e políticas especialmente voltadas a “compensar suas desvantagens” e/ou “revalorizar certos atributos, posições e ações”, de maneira a “responder às necessidades de grupos que se encontram em desvantagem e empoderar (*empower*) seus membros” (YOUNG, 2009 [2005], p. 6-7). No entanto, é de maneira fundamentalmente distinta que tais propostas tomam corpo.

As considerações que seguem sugerem que o ponto fulcral para o entendimento de como as vertentes analíticas apresentadas divergem se encontra, sobretudo, na compreensão da politização de diferenças como meio ou como fim em si mesma. As políticas de diferença posicional, por focar no problema das desigualdades estruturais (racial, de gênero, classe, deficiência)⁸³, tomam a afinidade/identificação que con-figura diferentes grupos sociais mais como um meio do que como um fim (YOUNG, 2009 [2005], p. 2) – o que difere fundamentalmente das políticas de diferença cultural, que demandam direitos especiais e proteção para que culturas não hegemônicas possam florescer, tomando-as como um fim em si mesmas.

⁸³ A fim de ilustrar a que Young refere-se com relação ao problema das desigualdades estruturais, remeto-me, mais especificamente, à descrição que ela oferece acerca do racismo institucionalizado: “As I understand it, racism consists in structural processes that normalize body aesthetic, determine that physical, dirty or servile work is most appropriate for members of certain groups, produces and reproduces segregation of members of these racialized groups, and renders deviant the comportments and habits of these segregated persons in relation to dominant norms of respectability” (YOUNG, 2009 [2005], p. 13). Ou seja, trata-se da persistência da (re)produção de desigualdades, violências e opressões que ‘toma corpo’ por meio da sistemática reiteração da branquitude enquanto ideal normativo na esfera social, configurando privilégios estruturais a pessoas brancas em detrimento de pessoas negras, de acordo com o exemplo de Young.

As políticas de diferença cultural

Taylor, em seu texto “A política do reconhecimento” (1992) – considerado um marco desencadeador das propostas de políticas de diferença cultural –, entende o reconhecimento como uma “necessidade humana vital” (2000, p. 246). Isso implica que formamos nossa identidade não sozinhas, mas por meio da interação com “outros significativos”, de maneira que a relação com o “outro”, longe de ser uma limitação, torna-se “crucial” (2000, p. 248) para o exercício da liberdade individual. Dessa maneira, Taylor procura demonstrar que as demandas por reconhecimento na esfera pública não seriam de cunho procedimental – ou seja, necessárias de maneira provisória, ou como um meio, até que o reconhecimento de igual valor tenha sido estabelecido socialmente como norma –, mas sim de cunho substancial – isto é, em vez de tender a desaparecer, se configurariam como fins legítimos em si mesmos, adquirindo valor no sentido da desejabilidade do fomento das diferenças, para além das reivindicações por igualdade (*equality*) (2000, p. 268). Sob a perspectiva normativa das políticas de diferença cultural, portanto, a autonomia e o florescimento das pessoas dependem da possibilidade de engajamento ativo em práticas culturais específicas que são compartilhadas coletivamente – trata-se do que Kymlicka, por sua vez, chama de “societal culture” (KYMICKA, 1996).

A proposta de reconceitualização de projetos de politização de diferenças como defesa de processos de autodeterminação coletiva proposta neste *corpo* a *sever* corrobora com o argumento do fomento às diferenças de forma não restrita à sua mobilização provisória, estratégica ou instrumental. No entanto, procuro estender o incentivo à politização de diferenças para além da esfera cultural – à qual as políticas de diferença cultural majoritariamente se circunscrevem –, incluindo, sob a reivindicação de autodeterminação, também as dimensões política e socioeconômica.

Tal perspectiva analítica, mais do que procurar evidenciar o caráter multifacetado, interseccional e substantivo de processos de politização de diferenças, permite, a meu ver, evitar adequar precipitadamente o horizonte normativo de demandas por autodeterminação coletiva ao âmbito estatal – uma vez que abre margem a um exame crítico de como o *modus operandi* do estado também se encontra imbricado a questões de ordem política e socioeconômica, para além do reconhecimento da ‘diversidade cultural’. Visa-se, com isso, a

contribuir para a constituição de um arcabouço teórico cada vez mais apto a oferecer instrumentos analíticos adequados à trans-form-ação dos mecanismos de (re)produção de violência, opressão e desigualdades estruturais.

Acredito não ser casual que proponentes das políticas de diferença cultural rapidamente insistam em que formas substantivas de autogoverno – como o que Kymlicka chama de “national minorities”, com “instituições próprias de autogoverno” – “can be achieved *within* the boundaries of a larger state”, seja enquanto expressão de um suposto desejo das próprias “national minorities”, seja enquanto resultado de uma aparente “mudança de atitude” (mais tolerante) das democracias liberais em relação a tais “minorias” (KYMLICKA, 2002, p. 349-350, ênfase no original). A compatibilização e a subordinação da politização de diferenças ao *modus operandi* do aparato estatal podem ser tomadas como modo de demonstrar não estar favorecendo a mera promoção de uma forma de política autointeressada (*interest-group politics*) e segregacionista, incorrendo em essencialismo, uma vez que a politização de diferenças é tida como um fim em si mesmo. Daí que as dimensões política e socioeconômica, que poderiam mais facilmente colocar em xeque a legitimação do estado como entidade abrangedora das diferenças, sejam subsumidas à dimensão cultural no âmbito teórico.

Na teorização acerca das políticas de diferença cultural, as demandas por auto-organização política e socioeconômica são observadas primordialmente por sua relevância no que concerne à preservação e/ou reprodução de uma identidade (coletiva) – definida, por Kymlicka, como “the sense of being a distinct nation, with its own national culture” (KYMLICKA, 2002, p. 351), via de regra relacionada a uma língua com-partilhada. Subsumidas as demandas substantivas de autogoverno, assim, à dimensão cultural, obstrui-se, conseqüentemente, o exame crítico dos modos de funcionamento das democracias liberais (os motivos pelos quais ‘national minorities’ insistiriam em demandas por autogoverno, para além de uma suposta mobilização com fins identitários), e, portanto, a abertura de caminhos rumo ao estabelecimento das precondições para uma possível efetivação do reconhecimento.

Ou seja, mesmo quando a dimensão cultural reivindicada pelxs defensorxs das políticas de diferença cultural permite abarcar, também, aspectos políticos e socioeconômicos – o que Kymlicka, p.ex., incluiria sob a rubrica de *group-differentiated rights* (KYMLICKA, 2002, p. 335) –, tal movimento é realizado por meio do enquadramento da *preservação*

cultural, que reduz as dimensões política e socioeconômica a um “modo de vida” (*way of life*) (p.ex. KYMLICKA, 2002, p. 337) que estaria sob o risco de desaparecer. Esse enquadramento, a meu ver, limita a apreensão analítica de um entendimento substantivo das reivindicações por autodeterminação – capaz tanto de (a) abarcar o *continuum* em transformação das formas de (r)existência cole(a)tiva, para além da preservação de um “modo de vida” preestabelecido⁸⁴, quanto de (b) colocar em questão a maneira como estão configuradas as relações estruturais de tais grupos sociais com seu entorno, em vez de tomá-los como sistemas fechados em si mesmos.

Como Young precisamente aponta, priorizar isoladamente o aspecto cultural – a mera “celebração de aspectos positivos das experiências compartilhadas” – enquanto motor de projetos de politização de diferenças pode acabar eclipsando a forma como demandas por autodeterminação (p.ex., de povos indígenas) são também motivadas por conta de um contexto mais amplo de desigualdades estruturais que segue limitando as oportunidades de vida de determinados grupos sociais (2009 [2005], p. 2; p. 17; p. 35). Young, p.ex., indica que o que se entende enquanto cultura negra periférica dos EUA emerge, em grande medida, também como consequência – e não apenas como suposta causa – da segregação estrutural da sociedade estadunidense (2009 [2005], p. 16): “racialization and racism consist in a great deal more than that groups perceive themselves as distinct in relation to one another and refuse to recognize the culture of the others as equally legitimate to theirs”, afirma Young (2009 [2005], p. 33).

A meu ver, a crítica de Young com relação aos limites das políticas de diferença cultural é altamente relevante, pois indica o quanto o enfoque exclusivo em uma suposta diferença cultural pode despolitizar o debate, levando a que as dimensões estruturais responsáveis por hierarquizar distintas culturas ou grupos sociais não sejam levadas em questão (cf. YOUNG, 2009 [2005]). De fato, boa parte das críticas às políticas de diferença cultural (cf. ATHANASIOU; BUTLER, 2013; COULTHARD, 2014; FRASER; HONNETH,

⁸⁴ Esse argumento remonta a um aspecto analítico observado por Fanon, tal qual apresentado no Terceiro Movimento deste *corp’a’screver*, ao discorrer acerca da reiterada destruição dos sistemas próprios de referência enquanto mecanismo de desespacialização – a saber, quando Fanon argumenta que a valorização da cultura tradicional dx colonizadx vinculada de modo exclusivo a um passado *sem* relação com os modos de (r)existência cole(a)tiva que se presentificam e reatualizam de maneira “viva e aberta ao futuro” (FANON, 1969 [1956], p. 38) poderia servir mais à reiteration da norma imposta pelo sistema colonial que à sua desestabilização. Conforme apontado na discussão acerca da (des)naturalização da violência, essa crítica de Fanon encontra-se intimamente ligada a um questionamento da narrativa linear e causal subjacente à lógica de progresso/desenvolvimento que, frequentemente, subjaz os aportes teóricos discutidos neste *corp’a’screver*.

2003; POVINELLI, 2002; RORTY, 2000) alega que tal vertente de projetos de politização de diferenças tende a reforçar a mesma perspectiva liberal que pretende criticar, uma vez que mantém inquestionadas as estruturas – inclusive institucionais, políticas e econômicas – que (re)produzem a dominação, a violência e as desigualdades com base na manutenção de hierarquias (étnicas, raciais etc.) entre diferentes grupos sociais. Tal mecanismo chega a ser denominado pela antropóloga Elizabeth Povinelli como “a astúcia [*cunning*] do reconhecimento” (2002), para quem o multiculturalismo liberal é visto como forma de perpetuação da dominação. Este mesmo argumento é também elaborado, de modo preciso, pela antropóloga Athena Athanasiou:

The perspective of liberal recognition, which is often too easily celebrated as a secure way to the resistant subject’s survival and which sees (the promise of) full and final recognition as the end of politics, fails to ask what the conditions of recognition are. Does recognition, as its prerequisites of assimilation, amount to the subjects self-determined life or her survival as merely living in the matrices of self-determination provided by regulatory power? (ATHANASIOU; BUTLER, 2013, p. 79)

Essas considerações corroboram a análise acerca da importância de se retomar o contexto da cena de reconhecimento tal qual realizada, a partir das reflexões de Fanon, no Terceiro Movimento deste *corp’a’screver*. Uma vez que entendemos, diferentemente de Taylor (1992) e junto com Fanon (2008 [1952]), que o que está em questão, em contextos (neo)coloniais, não é meramente o reconhecimento errôneo (*misrecognition*), mas a própria interdição do reconhecimento, então o intento por reduzir o reconhecimento à dimensão da reciprocidade (cultural) acaba por reforçar a relação (neo)colonial de dominação, pois ignora que não há interdependência mútua. Não se trata, portanto, do suposto reconhecimento de umx “outrx” (culturalmente) diferente, mas sim de umx “outrx” (estruturalmente) desigual (o que também inclui as dimensões política e econômica, para além da ‘cultural’). Não levar em conta tal distinção analítica, segundo Fanon, inviabiliza que o próprio reconhecimento possa vir a ter lugar: afinal, as precondições para o exercício da reciprocidade encontram-se obstruídas. Como apontado por Fanon: “[e]m Hegel há reciprocidade, aqui [no contexto colonial] o senhor despreza a consciência do escravo. Ele não exige seu reconhecimento, mas seu trabalho” (2008 [1952], p. 183, nota 9). Essa mesma crítica é também trazida à contemporaneidade pelo cientista político Glen Coulthard:

Taylor's approach is insufficient insofar as it tends to, at its best, address the political economy of colonialism in a strict "affirmative matter": through reformist state redistribution schemes like granting certain cultural rights and concessions to Aboriginal communities via self-government and land claims packages. Although this approach may alter the intensity of some of the effects of colonial-capitalist exploitation and domination, it does little to address their generative structures, in this case a capitalist economy constituted by racial and gender hierarchies and the colonial state. (COULTHARD, 2014, p. 35)

Quando nos referenciamos historicamente, como Glen Coulthard observa, à relação do estado (neo)colonial (*settler state*) com os povos indígenas, percebe-se que esta parte não de uma demanda recíproca (e/ou pacífica) por reconhecimento, mas sim da imposição não só de trabalhos forçados, como aponta Fanon, mas também da continuada expropriação de terra e 'recursos' (COULTHARD, 2014), por meio da violência. Conforme visto no Terceiro Movimento deste *corp'a'screver*, com relação às estratégias de desespacialização identificadas a partir das reflexões de Fanon sobre o processo de colonização, o que ocorreu, historicamente, não se configura como demanda por reconhecimento ou coexistência em reciprocidade mútua (e/ou pacífica), mas sim como uso da força e de todos os meios possíveis para fins de destruição dos sistemas próprios de referência, bem como de imposição da mediação do controle de movimento, centralizado no regime colonial, sem contar a necessidade de hierarquização racial (por meio da epidermização do racismo e da introdução da lógica de progresso/desenvolvimento) a fim de se naturalizar e levar a cabo processos tão violentos. Segundo Coulthard, é possível observar a permanência, na atualidade, da interdição estrutural da possibilidade de reconhecimento: "[r]econciliation of Indigenous nationhood with state sovereignty is still colonial insofar as it remains structurally committed to the dispossession of Indigenous peoples of our lands and self-determining authority" (2014, p. 151).

Essas considerações, a meu ver, tornam-se ainda mais persuasivas quando situadas em nosso contexto particular. Mesmo que viesse a ser possível afirmar que não nos encontraríamos mais em uma conjuntura colonial ou ditatorial⁸⁵, é marcante que as populações indígenas e negras ao redor do mundo, e particularmente no Brasil, sigam

⁸⁵ De acordo com Edson Luís de Almeida Teles, o contexto brasileiro corresponderia ao de uma sociedade com herança autoritária, em que a transição entre ditadura e 'democracia' foi fundamentada sobre uma política do esquecimento, ou seja, sobre o silenciamento e a obstrução ativa de elaboração cole(a)tiva da memória dos crimes de estado, de maneira a (re)produzir "uma silenciosa cultura política e social da impunidade" (TELES, 2007, p. 18), que abre margem para a continuidade de um modo bélico de constituição social das subjetividades em nosso contexto particular (comp. com TELES, 2017) – o que, acredito, pode ser remetido, também, à nossa herança colonial.

denunciando seu continuado e sistemático genocídio, em curso, na atualidade⁸⁶. Vivemos diante das mais variadas e rebuscadas formas de desapropriação, despojo, destruição sistemática e intrusão intervencionista com relação aos modos comuns e/ou auto-organizados de vida, bem como de tortura continuada e genocídio – seja por ação direta do estado, seja por conivência e/ou omissão de sua parte (que, como afirma Vergara-Figueroa (2011), é, em si mesma, uma forma de intervenção ativa) no que concerne a determinados segmentos populacionais. O modo como são promovidos, no âmbito teórico, os projetos de politização de diferenças em questão, por pressupor e privilegiar a arena estatal formal como foco exclusivo de ação política, acaba por (re)atualizar, sob a aparência de suposta predisposição ao diálogo e ao reconhecimento, a sujeição de grupos sociais em condição de opressão à “norma (neo)colonial” (*settler colonial rule*) do estado, de maneira a “garantir estruturalmente acesso continuado a territórios indígenas e seus recursos”, tal qual aponta Coulthard (2014, p. 156), entre tantas outras violências que poderiam ser citadas. Dados os complexos mecanismos de geração de desigualdades, violências e opressões estruturais em curso, bem como a naturalização – fatores que regem a sociedade como um todo, inclusive o modo de funcionamento das instituições políticas –, uma vez que a esfera institucional estatal é tomada como pressuposto e horizonte normativo, ela já não pode ser posta fundamentalmente em xeque: limita-se assim, *a priori*, quais questionamentos podem sequer vir à tona no processo de deliberação política, adiando *ad infinitum* a almejada perspectiva de desencadeamento de trans-form-ações estruturais.

Uma vez que o estado emerge como plataforma central e exclusiva para a efetivação

⁸⁶ Sobre a persistência dos processos de expropriação, tortura e genocídio continuados das populações indígenas, negras e tradicionais no Brasil, há inúmeras referências bibliográficas, bem como documentários. Acerca dos povos indígenas, apenas a título de exemplo, destaco o artigo “O escriba e o narrador: a memória e a luta pela terra dos ribeirinhos do Alto Tapajós”, de Maurício Torres (2014), bem como o livro do mesmo autor, em coautoria com Daniela Fernandes Alarcon e Juan Doblas, *Dono é quem desmata: conexões entre grilagem e desmatamento no sudoeste paraense* (2017), que apontam a persistência e as consequências nefastas do processo colonial de apropriação e expropriação territorial das populações tradicionais na região do Alto Tapajós, que segue vigente na atualidade; o livro de Philip M. Fearnside, *Hidrelétricas na Amazônia: impactos ambientais e sociais na tomada de decisões sobre grandes obras* (2015), e a dissertação de Luísa Pontes Molina, “Terra, luta, vida: autodemarcações indígenas e afirmação da diferença” (2017), que destrincham, em meio à atual retomada de uma série de megaobras em território amazônico, os entremeios do modo de funcionamento de mecanismos institucionais, revelando a imiscuição do estado com interesses privados em nosso contexto. Acerca do genocídio continuado da população negra no Brasil, cf. p.ex. a publicação *A periferia grita*, do Movimento Mães de Maio (2012), bem como a edição especial sobre genocídio do povo negro periférico no jornal *Assata Shakur* (2016), da Campanha Reaja ou Será Morta, Reaja ou Será Morto (2016). O argumento que realizo neste *corp’a’screver* pela reconceitualização de projetos de politização de diferenças enquanto defesa de processos de autodeterminação cole(a)tiva estende-se, também, a demais grupos sociais que (r)existem à violência e à opressão sistemáticas em nosso contexto. Conforme indicado no Terceiro Movimento deste *corp’a’screver*, a noção de autodeterminação que proponho inspira-se nos escritos de Nascimento, sobretudo em seu entendimento de quilombo.

do reconhecimento, tal qual proposto pelas políticas de diferença cultural, não é accidental, portanto, que a teorização sobre as demandas por reconhecimento tenda a restringir-se à dimensão cultural: tomar como relevantes as dimensões estruturais que obstruem as precondições de reciprocidade para o reconhecimento – o que inclui, também, ao menos as dimensões política e socioeconômica – implica em questionar as formas como o estado também se apresenta enquanto instrumento de (re)produção de tais desigualdades, violência e opressão estruturais. O próprio problema posto pela teorização das políticas de diferença cultural – o de manter e/ou fomentar a coexistência entre diversos sistemas culturais *sob uma mesma comunidade política* – já indica enquanto pressuposto normativo o estado como *a* plataforma exclusiva e *o* horizonte normativo de toda ação política. Como coloca Young, “[m]ost of the issues that arise both in theoretical writing and public discussion about the politics of cultural difference concern state policy, regulation, or the organization of state institutions”, de maneira a presumir que “political struggle is about state policy primarily” (2009 [2005], p. 37-38). As demandas por reconhecimento, por conseguinte, estariam, no limite, condicionadas ao não questionamento do estado, tido como pressuposto e horizonte normativo: daí que as demandas emergjam, sob a noção de cultura, de maneira despolitizada. Sem levar em conta os modos como o aparato estatal, como parte integrante do corpo social, também se encontra imbricado na reprodução de desigualdades, violências e opressões sistemáticas que envolvem os âmbitos político e econômico, além do cultural, o fomento de processos de politização de diferenças, como reiteram Maile Arvin, Angie Morrill e Eve Tuck, pode acabar conduzindo a um efeito contrário àquele desejado:

[T]he prevalence of liberal multicultural discourses today effectively works to maintain settler colonialism because they make it easy to assume that all minorities and ethnic groups are different though working toward inclusion and equality, each in its own similar or parallel way. Justice is often put in terms that coincide with the expansion of the settler state. (ARVIN; MORRILL; TUCK, 2013, p. 10)

As considerações até aqui apresentadas sugerem que a subordinação das dimensões política e econômica à dimensão cultural na teorização acerca das políticas de diferença cultural serve, em grande medida, ao propósito da vinculação de projetos de politização de diferenças ao aparato estatal. Notavelmente, subentende-se que esse movimento seria um recurso teórico capaz de evitar o problema do essencialismo (expresso na crítica de fomento ao que se entende como *interest-group politics*) supostamente decorrente da mobilização de

sujeitos políticos cole(a)tivos – uma vez que, na perspectiva dxs defensorxs das políticas de diferença cultural, estas são tomadas enquanto fim em si mesmas. Como consequência, exime-se o *modus operandi* estatal de ser colocado, de modo equivalente, sob escrutínio crítico, por meio do esvaziamento do conteúdo substantivo de processos de politização de diferenças. No que segue, aponto que, de modo distinto, o mesmo movimento ocorre com relação às políticas de diferença posicional.

As políticas de diferença posicional

A proposta original de políticas de diferença posicional elaborada por Young é conhecida por abrir margem para a criação de mecanismos de fomento à auto-organização cole(a)tiva nos próprios termos das pessoas nelas envolvidas, mesmo que de modo vinculado ao aparato estatal institucional formal. Em *Justice and the politics of difference*⁸⁷, ela argumenta que:

(...) group representation implies institutional mechanisms and public resources supporting (1) self-organization of group members so that they achieve collective empowerment and a reflective understanding of their collective experience and interests in the context of the society; (2) group analysis and group generation of policy proposals in institutionalized contexts where decisionmakers are obliged to show that their deliberations have taken group perspectives into consideration; and (3) group veto power regarding specific policies that affect a group directly. (YOUNG, 2002 [1990], p. 184)

Entendidas mais como um meio que como um fim em si mesmas, as políticas de diferença posicional procuram o estabelecimento de medidas que possam vir a ‘corrigir’ as desigualdades estruturais identificadas – tais propostas justificam-se, assim, por seu caráter provisório. No entanto, ainda que as políticas de diferença posicional permitam um questionamento estrutural ampliado em relação às políticas de diferença cultural – movimento que corrobora com a tese deste *corp’a’screver* –, pode-se observar que, apesar de demonstrar inicialmente maior abertura a processos de politização de diferenças que também ocorrem em outras esferas que não a do estado, e que sejam capazes de colocá-lo em questão, o âmbito

⁸⁷ As mesmas propostas já haviam sido publicadas em seu artigo ‘Polity and group difference: a critique of the ideal of universal citizenship’ (1989).

institucional estatal é paulatinamente fortalecido na condição de foro quase que exclusivamente privilegiado da teorização de políticas de diferença posicional. Embora encontre-se certa dose de entusiasmo, nesse campo teórico, com relação a processos de politização de diferenças que caminhem no sentido da autodeterminação tal qual proposto neste *corp'a'screver*, não chega a haver correspondente esforço sistemático de elaboração analítica acerca do processo de formação de perspectivas, preferências e interesses nos próprios termos das pessoas nele implicadas – o qual vem a ser tomado como autoevidente ou vinculado de maneira tênue e exclusiva aos mecanismos de deliberação pública. A meu ver, e conforme procuro demonstrar no que segue, é justamente esse fator, ligado à tentativa de responder às críticas de essencialismo na conformação de grupos sociais e a um entendimento restrito do que se encontra em jogo em processos de auto-organização cole(a)tiva, que leva a que a teorização de políticas de diferença posicional passe também a focar primordialmente no estado como foro privilegiado e exclusivo de mobilização de sujeitos políticos cole(a)tivos, tal qual ocorre com as políticas de diferença cultural. Ainda que as motivações para tanto sejam distintas, a reiteração analítica do estado como horizonte e pressuposto normativo faz-se presente, também, nas políticas de diferença posicional. A fim de explicitar este meu argumento, tomo como caso exemplar o próprio histórico de teorização de processos de politização de diferenças realizada por Young em seus escritos.

Em *Justice and the politics of difference* (2002 [1990]), tido como proposta seminal de teorização sobre políticas de diferença posicional, já encontramos, a um só tempo, (i) um enfoque analítico voltado para a politização de diferenças em âmbito estatal formal, bem como (ii) a falta de uma teorização substancial acerca do processo de formação de perspectivas, interesses e preferências cole(a)tivos – o que, nesse livro, é tomado como autoevidente e de caráter valorativo. Young mostra-se, certamente, informada acerca dos debates sobre a complexidade de processos de con-formação de grupos sociais (em especial no capítulo 6, intitulado “Social movements and the politics of difference”), em particular quando se remete às discussões internas ao feminismo que tangem críticas, por parte de mulheres negras, de reiteração do racismo dentro do movimento e seus desdobramentos – o que, sem dúvidas, pode ser considerado um prenúncio de teorização sobre processos de formação de perspectivas, interesses e preferências cole(a)tivos. No entanto, já ciente da crítica do essencialismo, Young foca sobretudo na definição de grupo social, entendido como

“ambiguous, relational, shifting, without clear borders that keep people straight – as entailing neither amorphous unity nor pure individuality” (2002 [1990], p. 171). Em vez de dar atenção ao processo de form-ação de perspectivas, interesses e preferências cole(a)tivos, Young esforça-se em oferecer uma definição não essencialista de grupo social, antevendo críticas nesse sentido. Mesmo quando ela reforça a importância da auto-organiz-ação cole(a)tiva “em separado”, ou seja, que não envolva a participação de membros de grupos socialmente privilegiados, argumentando ser um movimento “provavelmente necessário” a fim de que os grupos sociais em condição de opressão possam, em suas palavras, “discover and reinforce the positivity of their specific experience, to collapse and eliminate double consciousness” (2002 [1990], p. 167) – num movimento que também ensaia teorizar sobre processos de form-ação de perspectivas, interesses e preferências diante do problema da naturalização da violência –, Young já se mostra especialmente preocupada com os riscos de essencialismo, fenômeno entendido como (re)produção dos mesmos mecanismos de exclusão que se quer combater (cf. 2002 [1990], p. 168).

No entanto, tal cuidado não lhe preservou de duras críticas de essencialismo em sua teorização sobre grupos sociais (cf. BARRY, 2001; BENHABIB, 2002). Paulatinamente, e de maneira marcante em seu posterior livro *Inclusion and democracy* (2000), Young volta-se quase que exclusivamente para a vinculação de sua proposta teórica de políticas de diferença posicional à esfera institucional estatal. Ela chega, inclusive, a argumentar categoricamente no capítulo 6, quando discorre sobre “A sociedade civil e seus limites”, em favor de um enfoque preferencial na arena estatal para fins de teorização das políticas de diferença. A meu ver, tal movimento é fundamentalmente relacionado à tentativa de responder à crítica do essencialismo.

Além de manter como autoevidente a existência de perspectivas, interesses e preferências de grupos sociais em condição de opressão, violência e desigualdades estruturais, e de dar prosseguimento ao já iniciado debate sobre a conceitualização não essencialista de grupos sociais, em *Inclusion and democracy* Young demonstra maior ceticismo com relação a processos de autodeterminação cole(a)tiva, aderindo à crítica de que “a fragmentação e a pluralidade da sociedade civil poderiam minar a confiança e a solidariedade necessárias para uma democracia que se entenda como tal (*self-determining democracy*)” (2000, p. 180). O que está em jogo, acredito, é uma tentativa de resposta à crítica de que abrir margem ao

incentivo à auto-organização prévia de grupos sociais com base em marcadores sociais da diferença levaria ao fechamento de esferas mais amplas de diálogo, minando a possibilidade de experiência con-junta *sob uma mesma comunidade política*. Uma vez tomada como autoevidente a asserção de perspectivas, interesses e preferências cole(a)tivos na esfera pública, sem se voltar para a teorização sobre seu processo de formação, Young, a meu ver, acaba restringindo seu projeto de politização de diferenças ao âmbito das instituições estatais como forma de responder a essa crítica. Isso se torna particularmente evidente na forma com que Young, em *Inclusion and democracy*, retoma a diferenciação já elaborada em *Justice and the politics of difference* entre autodesenvolvimento e autodeterminação.

Em *Justice and the politics of difference*, Young propõe esses conceitos a fim de distinguir, de maneira mais ampla, e não necessariamente vinculada à esfera institucional estatal, entre opressão e dominação. Ao passo em que opressão refere-se aos constrangimentos estruturais que pessoas identificadas enquanto pertencentes a determinados grupos sociais (p.ex. negrxs, mulheres) sofrem em particular – conformando o que Young denomina como impedimento ao autodesenvolvimento –, dominação refere-se aos constrangimentos estruturais a que todxs estão submetidxs por conta de um sistema estruturado de maneira injusta – caracterizando o que ela nomeia como impedimento à autodeterminação (2002 [1990], p. 38). Tal distinção, acredito, serve para indicar que seu projeto de políticas de diferença posicional é prevalentemente baseado em fatores estruturais que impedem o autodesenvolvimento – o que contrastaria com a defesa de uma mera forma de *interest-group pluralism*. Isso porque, ao observar que “not everyone subject to domination is also oppressed” (YOUNG, 2002 [1990], p. 38), Young sugere ser mais adequada a utilização de instrumentos teóricos distintos para lidar, em termos analíticos, com as demandas por autodesenvolvimento – justificadas, precisamente, por seu caráter provisório, como um meio de ‘correção’ das desigualdades estruturais –, diferenciando-as das demandas por autodeterminação.

Já em *Inclusion and democracy* Young identifica autodesenvolvimento e autodeterminação como distintas facetas do que chama de justiça social (*social justice*), ao vincular tais conceitos mais estritamente à necessidade de criação de condições e mecanismos institucionais a fim de se gerar processos mais inclusivos de elaboração e implementação de políticas públicas (*decision-making*) que passam pela esfera estatal (2000, p. 31-36).

Autodesenvolvimento, nesse segundo momento do legado teórico de Young, adquire novos contornos ao ser associado ao conceito *capability*, elaborado pelo economista e filósofo Amartya Sen (cf. NUSSBAUM; SEN, 1993), que visa à promoção institucional de precondições para o florescimento da vida humana. Young, no entanto, procura expandi-lo, a fim de incluir, além de questões mais de ordem “redistributiva” (alimentação, moradia, saúde etc.), também questões a respeito de “institutional organization of power, status and communication in ways not reducible to redistribution” (2000, p. 32). É principalmente à elaboração dessa noção de autodesenvolvimento como aspecto de justiça que *Inclusion and democracy*, de maneira geral, é dedicado⁸⁸. Já a noção de autodeterminação continua sendo referida a uma perspectiva de não dominação – agora com base na elaboração do filósofo Philip Pettit (2001), que entende liberdade como não dominação –, mas é reformulada de maneira a também ser vinculada mais estritamente ao modo de funcionamento institucional estatal, a fim de evitar que o entendimento de não dominação seja confundido com o de não interferência com relação à possibilidade de autodeterminação. Young afirma, junto com Pettit, que cabe às instituições “promover e preservar a não dominação a todos” (2000, p. 32-33). A ideia é a de que o modo de funcionamento institucional seja configurado no sentido de “restrict dominative power and promote co-operation” (2000, p. 33). Young enfatiza, ainda, a importância da participação política para a efetivação da autodeterminação.

A meu ver, com tal ‘guinada institucional’ na elaboração desses conceitos, é possível, inclusive, questionar se permanece sendo plausível manter uma distinção entre autodesenvolvimento e autodeterminação, visto que ambos parecem, em *Inclusion and democracy*, convergir. Young, entendendo que o sentido de autodeterminação deve ser transformado devido à “interdependência da vida social moderna” (2000, p. 184), afirma que:

Because individual well-being depends on communicative and associative relations with others, and because social and economic processes generate collective problems, individuals can determine the conditions of their actions primarily as participants in democratic decision about community affairs. In my view (...) social justice involves not only self-determination but also self-development. (YOUNG, 2000, p. 184)

⁸⁸ É também nessa mesma perspectiva que Young, em seu texto “Communication and the other: beyond deliberative democracy” (1996b), elabora uma reformulação do projeto habermasiano de democracia deliberativa – denominado por ela “democracia comunicativa” –, visando a teorizar sobre as possibilidades de reconfiguração da esfera institucional estatal formal de maneira a ser mais inclusiva com relação a grupos sociais em condição de violência, desigualdades e opressão em termos de procedimentos de elaboração e decisão políticas.

Esta passagem revela certa conjunção entre autodesenvolvimento e autodeterminação. Ambos se realizariam, em sociedades “modernas” – tal qual indica Young –, por meio da esfera institucional estatal formal, e pelos mesmos mecanismos de funcionamento. Apresentados como aspectos indissociáveis de justiça social, o excerto também indica que não haveria autodeterminação sem autodesenvolvimento – ainda que Young, conforme visto, conceda precedência analítica em seu livro ao autodesenvolvimento.

A vinculação da autodeterminação à institucionalidade – que se revela talvez de maneira mais patente quando Young utiliza a expressão “self-determining democracy” (2000, p. 180) –, visa, acredito, a responder à crítica de que seu projeto de politização de diferenças implica, enquanto horizonte normativo, uma noção de autodeterminação como não interferência por conta da promoção da auto-organização de grupos sociais em condição de opressão (BARRY, 2001, esp. p. 299-305), tal qual sugerido em *Justice and the politics of difference*. Young, portanto, pretende mostrar que seu entendimento de autodeterminação não ofereceria, como perspectiva, a asserção de uma forma de política autointeressada e fragmentada.

A meu ver, uma vez tomados perspectivas, interesses e preferências cole(a)tivos como autoevidentes e/ou previamente formados, a autodeterminação é facilmente vinculada com não interferência, tornando mais difícil sustentar uma predisposição ao diálogo na esfera pública em prol de interesses comuns (e não meramente autointeressados, reduzindo o fazer político a uma forma de *interest-group pluralism*) sob uma mesma comunidade política. Ao associar a realização da autodeterminação à institucionalidade – ou, mais precisamente, à preservação do estado como forma exclusiva de realização de autodeterminação em uma comunidade política –, então a predisposição ao diálogo entre diferentes grupos estaria supostamente assegurada, sem o risco de “fragmentação” da comunidade política, tal qual as considerações de Young indicam.

Ao convergir autodesenvolvimento e autodeterminação, vinculando tais conceitos ao *modus operandi* da esfera institucional estatal formal em *Inclusion and democracy*, Young de certa forma abdica, a meu ver, do potencial analítico da interessante diferenciação entre opressão e dominação realizada anteriormente em *Justice and the politics of difference* – que, por sua vez, permitiria afirmar que autodesenvolvimento requer outro prisma teórico de

análise, não necessariamente pautado pela equivalência/reciprocidade. Ou seja, a promoção do autodesenvolvimento – que demandaria políticas específicas voltadas a grupos sociais em condição de opressão, incluindo fomento à auto-organização cole(a)tiva e poder de veto – corresponderia, diferentemente do caso do que ela chama de autodeterminação, não à mera inversão dos termos da opressão (que implicaria uma forma autointeressada e fragmentária de *interest-group politics*), mas sim à criação de precondições para que o reconhecimento e a autodeterminação pudessem vir a ter lugar.

Em síntese, uma vez que o estado passa a ser tomado como a esfera de realização por excelência do projeto de políticas de diferença posicional em Young, creio ser possível atribuir esse movimento de convergência entre autodesenvolvimento e autodeterminação em *Inclusion and democracy* ao seguinte: se as políticas de diferença posicional são tidas como provisórias – ou seja, necessárias até que sejam eliminados os mecanismos estruturais de opressão –, então o horizonte político normativo que opera como pano de fundo na teorização de Young corresponderia à possibilidade de efetivação da autodeterminação. Desse modo, Young precisaria, então, demonstrar que não associaria autodeterminação a não dominação em sentido “forte” (não interferência), conforme observado, reiterando, assim, que não advoga em favor de uma forma de *interest-group politics* como ideal de funcionamento de comunidades políticas.

Esses argumentos, portanto, ilustram como as políticas de diferença posicional acabam recaindo, tal qual as políticas de diferença cultural, em uma perspectiva primordialmente estadocêntrica – o que ocorre, porém, não como consequência da despolitização da dimensão cultural (à qual seriam subsumidas as dimensões econômica e política), mas sim como consequência de se vincular justamente às instituições estatais a própria possibilidade de formação de perspectivas, interesses e preferências cole(a)tivos e, no limite, de autodeterminação.

No fim de sua vida, Young volta a questionar tal ‘guinada institucional’ em seu próprio trabalho, recobrando perspectivas iniciais de seu projeto de politização de diferenças que, sob determinadas circunstâncias, não só permitem a auto-organização a partir de outras esferas que não as institucionais estatais formais, mas também incluem a legitimidade de abdicar coletivamente do ‘diálogo’ na arena estatal diante da identificação de mecanismos em curso capazes de conduzir à distorção dos resultados da deliberação política no sentido de reiterar a

continuidade da (re)produção estrutural de desigualdades, violência e opressão (notadamente em 2001; 2009 [2005]).

Despolitização das diferenças: algumas reflexões

Com base nessas considerações sobre as diferenças e as convergências na conformação teórica das políticas de diferença cultural, por um lado, e das políticas de diferença posicional, por outro, e recapitulando as críticas que levaram à proposição de projetos de politização de diferenças como um todo – qual seja, a necessidade de identificar, denunciar e trans-formar normas e mecanismos estruturais que condicionam e (re)produzem sistematicamente desigualdades, violências e opressões –, creio ser possível extrair ao menos duas considerações relevantes para o argumento deste *corp'a'screver*.

Primeiro, as políticas de diferença posicional, em especial quando não submetidas exclusivamente ao *modus operandi* institucional estatal, tendem a suscitar um questionamento mais *direto* da norma dominante excludente: mesmo que de modo oposicional, remetem a um suposto referente comum. Apontam como tal norma é generificada, racializada etc. e propõem meios para modificar as desigualdades, opressões e violências por ela geradas – meios que podem vir a lançar mão, embora não exclusivamente, de mecanismos institucionais na esfera estatal. No entanto, o *status* político das diferenças segue sendo provisório, mobilizado mais como meio de denúncia da norma hegemônica vigente do que de maneira (pro)positiva.

Segundo, e conforme indicado, incorporar analiticamente as dimensões político-econômicas mais amplas eclipsadas sob as demandas por autodeterminação com base em políticas de diferença cultural também poderia conduzir a um questionamento significativo das normas hegemônicas, porém sobretudo de maneira *indireta*, a partir do fomento e da presença ativa de outros modos substantivos de experiência em cole(a)tivo (como fins em si mesmos) – de forma, portanto, mais (pro)positiva que reativa⁸⁹.

Meu argumento também sugere que a alocação, no plano teórico, do aparato institucional estatal como pressuposto e horizonte normativo de processos de politização de

⁸⁹ Neste ponto, o argumento alude às considerações já delineadas no Terceiro Movimento deste *corp'a'screver*, com base no entendimento de quilombo tal qual proposto por Nascimento, ao discorrer sobre a relevância da presença de um movimento ativo e (pro)positivo em processos de politização de diferenças, que não se subsume a uma mera reação aos termos da opressão vivida coletivamente.

diferenças não resulta simplesmente do fato de que, por meio da mobilização do estado, seria então possível gerar mudanças de maior alcance e impacto na sociedade. Conforme visto, a crescente vinculação de demandas por politização de diferenças ao âmbito estatal – observada nos desdobramentos teóricos tanto das políticas de diferença cultural, quanto das políticas de diferença posicional – emerge como tentativa de responder ao problema do essencialismo que estaria envolvido na mobilização de sujeitos políticos cole(a)tivos. Uma vez que a manutenção do estado passa, assim, a ser condição para a própria possibilidade de politização das diferenças – deixando de ser um meio para tornar-se um fim –, observam-se duas consequências: por um lado, o *modus operandi* do aparato estatal não é visto com o mesmo escrutínio crítico que sujeitos políticos cole(a)tivos, como se estivesse isento – e libertasse – da crítica do essencialismo; por outro lado, as diferenças são, em certa medida, ‘normalizadas’, ou seja, ‘esvaziadas’ de seu caráter substantivo, a fim de evitar o conflito sob uma mesma comunidade política e garantir, assim, a estabilização do estado.

Ademais, os argumentos apresentados até então indicam uma falta de atenção analítica a processos de formação de perspectivas, interesses e preferências cole(a)tivos, os quais são tomados como autoevidentes, quando não problemáticos – assumindo, de uma ou de outra forma, um caráter pré-político. Essa pressuposição acerca de sujeitos políticos cole(a)tivos não hegemônicos como entidades prontas ou pré-políticas contrasta veementemente com as considerações do Terceiro Movimento deste *corp’a’screver*, as quais apontam, a partir da noção de quilombo proposta por Nascimento, o laborioso, delicado e continuado engajamento que processos de auto-organização cole(a)tiva demandam, especialmente em sociedades nas quais inúmeros mecanismos de naturalização da violência são amplamente vigentes.

Não pretendo, evidentemente, retirar ou diminuir a relevância e o impacto dos processos decisórios na esfera institucional estatal formal sobre questões relativas, p.ex., às populações indígenas, negras e tradicionais; muito menos advogar pela abdicação de todo e qualquer tipo de intervenção por parte dessas populações em tais processos decisórios. Tampouco visio a opor atuação institucional estatal e processos de auto-organização cole(a)tiva como mutuamente excludentes. Minhas reflexões sugerem, antes, que a desatenção das vertentes de projetos de politização de diferenças aqui abordadas com relação à pertinência de se atentar a processos de autodeterminação cole(a)tiva para a possibilidade de con-formação de perspectivas, interesses e preferência não hegemônicos – e, inclusive, como

meio para melhor pautar as negociações com e via estado em favor dos grupos sociais sob condição de violência e opressão –, dada a ampla vigência de mecanismos de naturalização da violência no corpo social, pode vir também a ser entendida como parte operante de uma espécie de tecnologia de dominação, tal qual salientado por Povinelli (2002). Isso porque, no conjunto, tal desatenção sistemática corre o risco de levar a propostas que, em vez de contribuir no combate de mecanismos de (re)produção da violência, terminam por indicar caminhos em que povos indígenas, bem como populações tradicionais e negras, tornam-se, antes, “instrumento de sua própria opressão” (COULTHARD, 2014, p. 156).

A fim de seguir embasando a defesa do fomento de processos de autodeterminação cole(a)tiva a partir da perspectiva do problema da (des)naturalização da violência, é importante conferir maior atenção ao que está, de fato, implicado na crítica do essencialismo. Com isso, torna-se possível, então, explicitar em maiores detalhes o dilema que projetos de politização de diferenças enfrentam quando exclusivamente vinculados e subordinados ao aparato estatal – qual seja, o risco de esvaziamento ou dissolução justamente da ‘diferença’ que motiva a mobilização política de sujeitos cole(a)tivos, impedindo o surgimento de agência subversiva capaz de conduzir à “reestruturação do mundo” (FANON, 2008 [1952], p. 82).

RETOMANDO O PROBLEMA DO ESSENCIALISMO

Conforme indicado, a crítica do essencialismo, no âmbito teórico, pode ser considerada o maior obstáculo enfrentado por aqueles que defendem a politização de diferenças: faz-se imprescindível, portanto, seguir dedicando especial atenção ao tema neste *corp’a’screver*.

Não é casual que a filósofa Judith Butler – que ofereceu, em *Gender trouble* (1990), uma das considerações teóricas mais relevantes e bem-acabadas acerca do problema do essencialismo na formação de identidades – inicie sua crítica à ideia de mulheres como sujeito cole(a)tivo justamente a partir da noção de representação política. Em uma análise que tange aspectos significativos das considerações delineadas até então, é por meio da noção de representação política de mulheres como sujeito político cole(a)tivo que Butler consegue

apontar com precisão que tal categoria “é produzida e reprimida pelas mesmas estruturas de poder por intermédio das quais busca-se a emancipação” (2003 [1990], p. 18). Ou seja, a necessidade de se estabilizar a categoria mulheres como sujeito político cole(a)tivo adviria da própria gramática disponibilizada pelas mesmas estruturas que a excluem/invisibilizam/hierarquizam/oprimem/violentam, de maneira a impor limites a uma crítica trans-forma-dor-a, *domesticando* o “feminismo” e suas demandas. Nas palavras de Butler:

O sujeito feminista se revela discursivamente construído –, e pelo próprio sistema político que supostamente deveria facilitar sua emancipação, o que se tornaria politicamente problemático, se fosse possível demonstrar que esse sistema produza sujeitos com traços de gênero determinados em conformidade com um eixo diferencial de dominação. Em tais casos, um apelo acrítico a esse sistema em nome da emancipação das “mulheres” estaria inevitavelmente fadado ao fracasso. (BUTLER, 2003 [1990], p. 19)

Tais observações corroboram o argumento, realizado anteriormente, acerca dos limites do potencial de questionamento de mecanismos estruturais de (re)produção de desigualdades, violências e opressões ao se restringir o processo de formação e expressão de perspectivas, interesses e preferências à esfera institucional estatal e sua gramática específica – ela mesma regida por tais mecanismos excludentes – como pressuposto e horizonte normativos.

No entanto, Butler vai além em sua crítica, identificando o mesmo problema também no que corresponderia ao próprio intento de elabor-ação cole(a)tiva de perspectivas, interesses e preferências em si. Com isso, ela coloca em questão a própria legitimidade de processos de autodeterminação cole(a)tiva, por entendê-los como necessariamente (re)produtores e (re)atualizadores de exclusões, independente de serem ou não diretamente vinculados ao *modus operandi* de esferas que (re)produzem a norma hegemônica ou, nas palavras de Butler, o “eixo diferencial de dominação”. Isso porque tal movimento de elabor-ação cole(a)tiva de interesses e preferências, a seu ver, supostamente demandaria, da mesma forma que ocorre na representação política, a reiteração de lógicas binárias para o reconhecimento de si (uma vez que seria por meio de umx “outrx” que se atingiria a especificidade de si), o que implicaria inevitavelmente em descontextualização e envolveria, assim, um movimento de estabilização do sujeito cole(a)tivo – ou seja, a fixação arbitrária de fronteiras visando a estabelecer critérios de pertencimento ao grupo, bem como à prescrição de perspectivas, interesses e preferências que sejam ‘autenticamente’ representativos da cole(a)tividade em questão.

Nesses termos, a acusação de essencialismo transforma-se no que a teórica literária

Diana Fuss designa como “crítica infalível” (FUSS, 1989, p. xi), a ponto de colocar em xeque não apenas a politização de diferenças, em particular – seja na esfera pública, seja em forma de fomento a processos de autodeterminação cole(a)tiva –, mas também, de maneira mais ampla, a possibilidade mesma de agência ou ação política trans-formadoras – tanto cole(a)tiva quanto individual. Essa é uma questão que a própria Butler, a partir de sua crítica, encontra-se empenhada em resolver, uma vez que não pretende negar a possibilidade de agência capaz de desestabilizar a norma hegemônica dominante – tal qual observo em maiores detalhes mais adiante, ao discutir sua proposta ético-política da não violência (2004; 2009) como forma de agência subversiva que prescinde da mobiliz-ação (pro)positiva de sujeitos políticos, sejam indivíduos ou cole(a)tivos.

Desse modo, e com base nas considerações formuladas até o momento neste *corp’a’screver*, é possível inferir que a crítica do essencialismo tange dois pontos específicos, que emergem enquanto consequência do problema da fixação arbitrária de critérios de pertencimento, bem como do estabelecimento de perspectivas, interesses e preferências cole(a)tivos (TOSOLD, 2008; 2010; 2012)⁹⁰. Primeiro, a (re)produção da mesma lógica binária excludente que originalmente pretendia-se combater, gerando novas formas de exclusão e homogeneização de diferenças (cf. BARRY, 2002; BENHABIB, 1999; 2002; BUTLER, 1990). E, segundo, a indução a um “autofechamento em padrões etnocêntricos” (TAYLOR, 2000, p. 173) ou, em outras palavras, a imposição, na esfera pública, de interesses *a priori* definidos, minando, assim, a própria possibilidade de uma comunidade política que haja em concerto, e não meramente por meio da disputa autointeressada e fragmentada entre distintos grupos sociais em contextos já caracterizados, via de regra, por significativas assimetrias de poder.

A crítica de essencialismo, destarte, opera fundamentalmente no plano ontológico, pois está intimamente ligada às consequências da fixação de fronteiras e critérios de pertencimento para a definição de si, a qual apenas pode se dar em contraponto a umx “outrx”. Se observarmos, ambos os pontos apresentados acima são, na verdade, diferentes aspectos de um mesmo movimento: a primeira crítica de essencialismo é vinculada a um

⁹⁰ Abordei mais atentamente os meandros de como surge o debate acerca do essencialismo na teoria política normativa contemporânea em diálogo com o feminismo e seus desdobramentos em minha segunda dissertação de mestrado (2008; 2010; 2012). Neste *corp’a’screver*, foco mais especificamente nos problemas analíticos que o essencialismo põe, uma vez que a intenção é, para além de expor as questões em debate, poder contribuir com a discussão teórica sobre o essencialismo a partir da perspectiva da (des)naturalização da violência.

estabelecimento de fronteiras ‘para dentro’ (*inwards*) – isto é, refere-se a processos opressivos de ‘esvaziamento’ e homogeneização de diferenças no bojo de uma mesma cole(a)tividade –; ao passo que a segunda crítica de essencialismo é vinculada a um estabelecimento de fronteiras ‘para fora’ (*outwards*) – uma vez que concerne à relação de um grupo social com seu entorno, a qual seria tomada como prescindível ou meramente instrumental. Dessa forma, a crítica teórica do essencialismo aponta que um movimento ontológico é potencialmente opressivo, visto que, ao envolver a necessidade de estabilização de fronteiras entre o “eu”/“nós” e x “outrx”, operaria no sentido de impedir a relacionalidade – seja por meio da repressão da diferença interna à cole(a)tividade em questão, seja no sentido de inviabilizar qualquer acesso ax “outrx” que não de forma exclusivamente autointeressada.

Assim, não é à toa que defensorxs das políticas de diferença tenham focado, justamente, em tentar oferecer definições não essencialistas de grupos sociais (cf. YOUNG, 2002 [1990], p. 171) em vez de levar em conta o processo de formação de perspectivas, interesses e preferências cole(a)tivos: se a crítica do essencialismo é fundamentalmente de cunho ontológico, então a questão ‘o que é um grupo social?’ passa a ter precedência analítica, em detrimento do exame do processo que tornaria possível a perspectivas sociais não hegemônicas emergirem – o qual remete, primordialmente, a questões de ordem epistemológica⁹¹. Conforme argumento mais adiante, lançar uma perspectiva epistemológica sobre o processo de politização de diferenças permite ampliar o escopo analítico de modo a compreendê-lo não mais de modo exclusivamente problemático, mas sim – e contrariamente – como imprescindível (i) tanto ao processo de desnaturalização da violência (re)produzida pela norma hegemônica, a partir da proposição de termos para o reconhecimento distintos da mera inversão da opressão, (ii) quanto à possibilidade de se forjar alianças significativas entre distintos grupos sociais, não pautadas pelo mero autointeresse.

Mesmo que o esforço de definição não essencialista de grupos sociais seja sobretudo motivado por questões ontológicas apontadas pela crítica do essencialismo, elas contribuem de maneira significativa para evidenciar teoricamente que a auto-organiz-ação cole(a)tiva implica, também, o desencadeamento de modos de relacionalidade não binários, que

⁹¹ O foco que este *corp’a’screver* confere à dimensão epistemológica parte de uma perspectiva feminista antirracista *standpoint*, de forma que, como aponta Claire Hemmings, diferente de implicar um afastamento da experiência (a qual é comumente associada à dimensão ontológica) em prol de uma análise estruturalista não corporalizada, busco, contrariamente, remeter sobretudo ao cotidiano, ao que gera experiência e conhecimento trans-forma-dor de modo inter-relacional (2012, p. 553; 557).

complexificam e até mesmo desestabilizam a própria crítica do essencialismo. No entanto, o mesmo intento acaba, a meu ver, perdendo sua força por ser elaborado de maneira abstrata, quase como um exercício retórico, em vez de ser embasado a partir de análises contextualizadas, fundamentadas em termos epistemológicos. É isso que leva a que a filósofa Seyla Benhabib, p.ex., siga afirmando, a despeito de tais definições não essencialistas, que xs defensorxs de projetos de politização de diferenças, “enquanto rejeitam o essencialismo cultural estrategicamente, são frequentemente comprometidxs com isso ‘politicamente’” (BENHABIB, 1999, p. 405).

Diante de tal infalível crítica, embasada exclusivamente em termos ontológicos, praticamente não restou outra saída para teóricxs que advogam em favor da politização de diferenças que não fosse passar a vincular o próprio processo de formação de perspectivas, interesses e preferências à deliberação política na esfera estatal como forma de evitar o problema do essencialismo. Como consequência, conforme visto anteriormente, nota-se uma tendência de reformulação das propostas de politização de diferenças por meio de conceitos menos ‘assertivos’ – trata-se de uma possível resposta à crítica do essencialismo, que termina por ‘esvaziar’ o caráter substantivo do que implicam as diferenças, a fim de evitar a emergência de conflitos que poderiam ameaçar a estabilidade do aparato estatal como plataforma de deliberação con-junta.

Um exemplo marcante nesse sentido é a introdução da noção de perspectiva social (YOUNG, 1994, p. 723; 2000, p. 97; p. 99), que praticamente passou a substituir, em âmbito teórico, o uso de termos como interesse ou preferência (cf. MIGUEL, 2010). Perspectiva social é um conceito que permitiria a identificação de aspectos estruturais prescindindo da organiz-ação prévia de sujeitos cole(a)tivos, uma vez que a possibilidade de identificação de aspectos estruturais relevantes ao fazer político derivaria exclusivamente do posicionamento social dos indivíduos. De acordo com Young, perspectiva social refere-se ao posicionamento social e às relações institucionais que condicionam as “oportunidades e expectativas para a vida” (2000, p. 97), de maneira que “[a]gentes individuais constroem suas próprias identidades, mas não sob condições que foram por elxs escolhidas” (2000, p. 99). Assim, seria possível com-partilhar uma perspectiva social comum por conta do posicionamento em que nos encontramos, como indivíduos, na sociedade, admitindo, ao mesmo tempo, que tais indivíduos constroem ativamente suas próprias identidades, interesses e preferências, sem

determinismo ou homogeneização⁹².

Seguindo a mesma lógica de compatibilização da politização de diferenças com os supostos preceitos de funcionamento de comunidades políticas que estariam presumidamente ameaçados pelo problema do essencialismo, é também marcante a proposta da filósofa Anne Phillips, denominada políticas de presença (*politics of presence*) (1995), a qual toma como base a representação proporcional em processos de deliberação política enquanto forma alternativa de lidar com o problema das desigualdades estruturais. A ideia é, a partir da inclusão de “membros de grupos atualmente sub-representados na política”, que elxs possam “lidar mais diretamente com o debate e as decisões políticas”, sem o propósito de defender interesses e preferências previamente estabelecidos (PHILLIPS, 1995, p. 167). Com isso, Phillips procura mostrar que interesses e preferências não são dados *a priori*, senão que tomam corpo durante o próprio processo de deliberação política, em con-junto com outros membros e grupos sociais que compõem o corpo político, respondendo, assim, à crítica do essencialismo⁹³.

A despeito desses esforços, parte dxs críticxs de projetos de politização de diferenças, contudo, segue argumentando que o problema do essencialismo persiste em tais reformulações teóricas. Benhabib, p.ex., afirma que o conceito de perspectiva social segue incorrendo em essencialismo, uma vez que, segundo a filósofa, prenderia indivíduos “nas refrações perspectívicxs de seu posicionamento social” (2002, p. 137).

Ademais, a suposição de que os projetos de politização de diferenças priorizariam exclusivamente a dimensão do reconhecimento – aparentemente contribuindo, assim, para

⁹² Discorro em maiores detalhes acerca da noção de perspectiva social, tal qual proposta por Young, bem como suas críticas, em “Do problema do essencialismo a outra maneira de fazer política” (2010; 2012). Aqui, é importante ainda atentar que tal noção de perspectiva social emerge, especialmente, em diálogo com as discussões teóricas no campo das epistemologias feministas *standpoint* (p.ex. COLLINS, 2000; HARAWAY, 1988; 1995; HARDING, 2004; HARTSOCK, 1998; NARAYAN, 2004) e pós-positivistas (p.ex. MOHANTY, 1997; 2000; 2001; MOYA; HAMES-GARCÍA, 2000; STONE-MEDIATORE, 2002). A meu ver, o potencial da noção de perspectiva social não residiria em sua aparente capacidade de responder ao problema do essencialismo, a fim de compatibilizar projetos de politização de diferenças com supostos preceitos de funcionamento da comunidade política, como denota a análise empreendida neste *corp’a screver* com base na discussão teórica em questão. Diferentemente, acredito que seu potencial encontra-se, sobretudo, em (i) apontar a relevância epistêmica do *locus* de enunciação (quem fala) para além do conteúdo substantivo da enunciação (sobre o que se fala), principalmente em sociedades marcadas por violência e opressão estruturais a determinados grupos sociais histórica e sistematicamente interditados de ‘lugar de fala’ na condição de interlocutores legítimos; bem como em (ii) evidenciar a complexidade envolvida no próprio processo de identificação, formação e expressão de perspectivas, interesses ou preferências cole(a)tivos, uma vez que de um mesmo posicionamento social não deriva, automaticamente, interpretações autoevidentes, homogêneas ou não hegemônicas.

⁹³ Analiso os pormenores da proposta de Phillips em “Do problema do essencialismo a outra maneira de fazer política” (2010; 2012).

despolitizar o debate sobre políticas de redistribuição (FRASER; HONNETH, 2003) – levou a uma maior descrença com relação às propostas de politização de diferenças em teoria política, as quais passaram, em grande parte, a ser legitimadas, via de regra, como um ‘mal necessário’ diante de contextos profundamente marcados por violência, opressão e desigualdades. Assim, o debate tornou-se majoritariamente pautado (i) pela defesa de um essencialismo estratégico (BRAIDOTTI, 1994; LLOYD, 1995; 2005; SPIVAK, 1995 [1988]), por um lado, (ii) ou pelo completo abandono de políticas de diferença (BENHABIB, 1999; 2002; BUTLER, 1990), por outro. A politização de diferenças, quando não vista como problemática, passa a ser, no melhor dos casos, tolerada contingencialmente, de maneira provisória.

Em consonância com parte das críticas (p.ex. MIGUEL, 2013), é notável que reformulações dessa ordem de projetos de politização de diferenças reduzem seu potencial trans-forma-dor, pois, conforme a própria Phillips afirma, não oferecem nenhuma garantia de trans-form-ação social, operando, antes, “em um campo de probabilidades em vez de certezas” (PHILLIPS, 1995, p. 82). Segundo argumento neste *corp’a’screver*, tais propostas, ao procurar responder ao problema do essencialismo exclusivamente nos termos ontológicos propostos pela crítica, deixam de levar suficientemente a sério o problema da naturalização da violência, bem como o papel que processos de formação de interesses e preferências exercem em desencadear processos de desnaturalização da violência e, consequentemente, de trans-form-ação social estrutural. Sem uma perspectiva epistemológica mais ampla, portanto, tais soluções acabam por conduzir ao ‘esvaziamento’ do caráter (pro)positivo das diferenças, de modo a corroborar, em maior ou menor grau, para a manutenção do *status quo*. Conforme apontado ao início do presente Movimento deste *corp’a’screver*, as motivações para o surgimento das políticas de diferença como instrumento normativo pautam-se pela necessidade de desnaturalização da norma hegemônica, bem como pela busca por apreender o caráter estrutural de seu *modus operandi*, a fim de promover a interrupção da (re)produção de violências e opressões que atingem de modo diferencial determinados grupos sociais. Diante disso, o ‘esvaziamento’ do caráter substantivo de processos de politização de diferença para fins de manutenção do aparato estatal formal que os acolhe coloca em risco seu próprio desígnio.

A questão da ‘normalização’ das diferenças impõe, assim, um problema aos defensorxs de projetos de politização de diferenças, que se encontram diante do desafio de introduzir

políticas de diferença na esfera pública sem inviabilizar a possibilidade de deliberação conjunta, por um lado, ao mesmo tempo em que se procura manter a alteridade dos sujeitos políticos cole(a)tivos, por outro lado. Nesse sentido, tem ganhado destaque, no plano teórico, estudos sobre a transitividade dos afetos – em especial a empatia – como ‘ponte’ entre os sujeitos políticos cole(a)tivos na esfera pública (cf. AHMED, 1996; 2014 [2004]; HEMMINGS, 2005; 2012; MOHANTY, 2003; PEDWELL, 2012; 2013; YOUNG, 1996b).

Young, p.ex., confere lugar privilegiado à empatia, em especial em seu texto “Communication and the other: beyond deliberative democracy” (1996b), em que ela procura teorizar acerca de como os arranjos institucionais de deliberação deveriam ser configurados a fim de acolher sujeitos políticos cole(a)tivos sem conduzir à incomensurabilidade, por um lado, e sem que a alteridade seja ‘esvaziada’, por outro – sob o risco, em ambos os casos, de minar a possibilidade de diálogo con-junto. Os dispositivos institucionais por ela sugeridos para um processo deliberativo que comporte diferenças visam, portanto, a incentivar um ambiente favorável à empatia: saudação (mútua) (*greeting*), retórica (*rhetoric*) – a explicitação do ‘lugar de fala’ – e testemunho (*storytelling*)⁹⁴.

Em suas reflexões, Young já evidencia um problema central na mobilização da empatia: como colocar-se no lugar dx “outrx” sem, com isso, vir a “tomar” o seu próprio lugar? Pois, caso seja possível colocar-se no lugar dx “outrx” – como a mobilização da empatia parece suscitar –, também seria possível, então, falar pelx “outrx”: no limite, a empatia, em vez de habilitar a deliberação na diferença, poderia levar a que se prescindisse dela – o que corresponderia a uma drástica versão do próprio problema da ‘dissolução’ das diferenças que Young pretende evitar. Sensível a essa questão, a filósofa e ativista, em seu texto, recorre à distinção entre entendimento – a apreensão parcial de uma experiência como recurso para viabilizar a deliberação – e identificação – a ‘indistinção’ entre x portadorx de uma determinada perspectiva e aquelxs com quem ela é com-partilhada. No entanto, como a mobilização da empatia envolve certo grau de *identificação*, a tensão entre a incomensurabilidade e o problema da ‘normalização’ das diferenças permanece – reiterando o próprio cerne do problema do essencialismo. A resolução de Young acaba por ser direcionada, no texto em questão, a apelos éticos de conduta voltados axs próprixs participantes do

⁹⁴ Analiso em pormenores a proposta de “democracia comunicativa” de Young em “Incluir diferenças (re)produzindo desigualdades? Os limites da democracia deliberativa habermasiana por meio de um olhar crítico sobre a obra de Iris Marion Young” (2016).

processo deliberativo – como se, por si sós, tais apelos pudessem ‘conter’ os efeitos indesejáveis das desigualdades, violências e opressões que permeiam, estruturalmente, todo o corpo social. Não é à toa que esse movimento teórico venha a ser tomado como despolitizador do potencial trans-formador de processos de politização de diferenças, uma vez que a apreensão do caráter estrutural da opressão cede lugar a apelos de ordem ética voltados primordialmente a indivíduos que compõem a esfera de deliberação política, à qual circunscreve-se a própria possibilidade de desnaturalização dos mecanismos de (re)produção da norma hegemônica.

A meu ver, as mais instigantes reflexões acerca da empatia como ‘ponte’ para a possibilidade de ação política con-junta são aquelas que não se encontram *a priori* constrangidas pelo imperativo da manutenção do *modus operandi* do aparato estatal formal. Tal perspectiva de análise permite olhar a empatia – bem como outros afetos – para além de “disposições psicológicas” que podem vir a ser estrategicamente suscitadas, permitindo apreendê-la sobretudo enquanto “investimentos em normas sociais” (cf. AHMED, 2014 [2004], p. 56; HEMMINGS, 2005; BUTLER, 2009). Desse modo, são colocados em evidência os problemas da mobilização ‘apressada’ da empatia como sustentáculo para a deliberação, a solidariedade e a vida con-junta na diferença em contextos regidos por aspectos estruturais de violência, opressão e desigualdades⁹⁵, ao mesmo tempo em que se procura inquirir acerca das precondições a fim de que o exercício da empatia, entre outros afetos, possa vir a ser potencialmente trans-forma-dor de tais aspectos estruturais que condicionam, contextualmente, a relacionalidade no corpo social⁹⁶ (cf. AHMED, 1996; 2014 [2004]; BUTLER, 1993a; 2004; 2005; 2010; 2015a; HARTMAN, 1997; 2008; HEMMINGS, 2005;

⁹⁵ Tais estudos procuram refletir sobre a relevância epistêmica do ‘conflito’ que a mobilização da empatia – por meio de uma “intimidade fácil” (HARTMAN, 1997, p. 19) – parece superar, relacionando-o ao reconhecimento das reais condições em campo (relações de poder, hierarquias etc.). Como coloca Sara Ahmed: “if bad feeling is also an effect of injustice, than to overcome bad feeling can also be to erase the signs of injustice” (2014 [2004], p. 197). Dessa forma, lançar mão apressadamente da empatia poderia conduzir a resultados indesejados, tais como: (i) desconsideração das diferenças de gênero, raça e classe; (ii) apropriação/apagamento dx “outrx” sob a ideia de cuidado (HEMMINGS, 2012, p. 152); (iii) reforço de hierarquias de poder por meio de uma ênfase “nas capacidades reflexivas do sujeito empático”, enquanto posição privilegiada, em que a “autorreflexão” individual (ou “aprimoramento pessoal”) substituiria a “ação” e a possibilidade de trans-form-ação social (HARTMAN, 1997, p. 35; 115; HEMMINGS, 2012, p. 152). Ademais, outro ponto instigante trazido pela reflexão crítica da empatia refere-se à sua associação com a lógica de progresso/desenvolvimento, no sentido da evocar, pela mobilização afetiva, o “apagamento do passado” – isto é, uma suposta ‘superação’ de “feridas passadas” rumo a um “harmonioso futuro” (*moving forward*) sem ter de vir a lidar com elas (PEDWELL, 2013, p. 19; ARVIN; MORRILL; TUCK, 2013).

⁹⁶ A maior parte dos estudos aponta a importância de se forjar contextos em que a “enunciação coletiva da dor” seja possível (p.ex. HARTMAN, 1997; PEDWELL, 2013).

2012; MOHANTY, 2003; PEDWELL, 2012; 2013).

Como um todo, chama a atenção que, mesmo no caso de estudos com tendência fortemente crítica à empatia, esta raramente é rejeitada por completo: o problema não seria a empatia *per se*, mas sim a forma como, em contextos marcados por violência, opressão e desigualdades, ela vem a ser mobilizada de modo a contribuir mais para a manutenção do *status quo* que para a sua trans-form-ação. Essa é a posição que também sustento neste *corp'a'screver*. Um exemplo nesse sentido é a crítica da empatia elaborada pela teórica feminista Claire Hemmings que, mesmo propondo, em seu lugar, a “dissonância afetiva” – uma forma de engajamento com x “outx” sem a “presunção de reciprocidade” ou “identidade” (HEMMINGS, 2012, p. 154-155) – como motor para a geração de “solidariedade afetiva”, também admite que, sob determinadas condições, seria possível a mobilização da empatia de modo trans-forma-dor (2012, p. 157).

Assim, ainda que o argumento deste *corp'a'screver* vise a sugerir que não se pode prescindir da politização cole(a)tiva de diferenças quando o objetivo é o desencadeamento de processos de “reestruturação do mundo” (FANON, 2008 [1952], p. 82) – uma vez que, a meu ver, é a politização de diferenças que permite a desnaturalização da norma hegemônica, condição *sine qua non* para o desencadeamento de tran-form-ações estruturais –, a intenção, aqui, não é a de negar o risco de essencialismo em si. Diferentemente, o objetivo é o de abrir uma perspectiva analítica que, em vez de descartar *a priori* a politização de diferenças como forma de evitar o risco do essencialismo, ofereça instrumentos teóricos para que processos de politização de diferenças possam manter e intensificar seu caráter trans-forma-dor. O essencialismo, assim, é visto não como uma ameaça à possibilidade de politização de diferenças *per se*, senão como um fator relevante sobretudo àqueles envolvidos em processos de auto-organiz-ação cole(a)tiva, por seu potencial efeito despolitizador. Conforme aponto no que segue, uma perspectiva analítica de cunho epistemológico, que confere atenção a processos de form-ação de interesses e preferências cole(a)tivos, assim como seus desdobramentos, permite não só evidenciá-los como imprescindíveis à desnaturalização da violência estrutural, mas também revelar certos aspectos relacionados à própria dinâmica da mobiliz-ação das diferenças que podem auxiliar a coibir sua despolitização.

Diante dessas considerações, opto por seguir sustentando a tese deste *corp'a'screver* indicando que a desnaturalização da violência permanece obstruída mesmo no que considero

ser o melhor e mais bem-acabado aporte teórico que procura embasar a agência subversiva, tanto individual quanto em concerto – e já não exclusivamente restrita ao âmbito estatal formal –, a partir da recusa radical não só da politização de diferenças, mas, também, da própria mobilização da empatia: a saber, a proposta ético-política da não violência elaborada por Butler. É na alteridade radical, que rejeita qualquer forma de identificação como alternativa, pressuposto ou horizonte normativo para o exercício do político, que Butler procura fundamentar a possibilidade de agência subversiva capaz de desnaturalizar a norma hegemônica. A meu ver, tal intento, que não só abdica de qualquer movimento (pro)positivo cole(a)tivo, mas também o desencoraja, termina por inevitavelmente corroborar com a (re)produção da norma hegemônica, em vez de colocá-la em xeque.

AGÊNCIA SUBVERSIVA SEM POLITIZAÇÃO DE DIFERENÇAS? JUDITH BUTLER E A PROPOSTA ÉTICO-POLÍTICA DA NÃO VIOLÊNCIA

IMAGEM 8: NA FLORESTA, POR ENTRE AS ÁRVORES

“Olhando para um quadro extraordinariamente belo de Cézanne [em visita ao Museu Estatal da Nova Arte Ocidental, Moscou], ocorreu-me como é errado, até linguisticamente, falar-se de ‘empatia’. Pareceu-me que compreender um quadro – até onde isso se dá – não se trata, de maneira alguma, de penetrar em seu espaço, mas, muito mais, do avanço deste espaço – ou de pontos bem determinados e diferenciados dele – sobre nós. Ele se abre para nós em seus cantos e ângulos nos quais acreditamos poder localizar experiências cruciais do passado; há algo de inexplicavelmente familiar nesses pontos. Este quadro estava pendurado na parede central das primeiras duas salas de Cézanne, bem em frente à janela, em plena luz. Mostrava uma estrada atravessando uma floresta. Em um de seus lados, há um conjunto de casas.” (BENJAMIN, 1989 [1926], p. 53)

“What Kind of Times Are These

There’s a place between two stands of trees where the grass grows uphill
and the old revolutionary road breaks off into shadows

near a meeting-house abandoned by the persecuted
who disappeared into those shadows.

I've walked there picking mushrooms at the edge of dread, but don't be fooled
this isn't a Russian poem, this is not somewhere else but here,
our country moving closer to its own truth and dread,
its own ways of making people disappear.

I won't tell you where the place is, the dark mesh of the woods
meeting the unmarked strip of light –
ghost-ridden crossroads, leafmold paradise:
I know already who wants to buy it, sell it, make it disappear.

And I won't tell you where it is, so why do I tell you
anything? Because you still listen, because in times like these
to have you listen at all, it's necessary
to talk about trees.” (RICH, 1995, p. 3)

Crítica da empatia, reconhecimento e não violência

É interessante notar como a crítica da noção de empatia formulada por Butler permeia, de modo reiterado e constante, grande parte de seus escritos (p.ex. em 1993a; 2004; 2005; 2010; 2015a). Conforme aponto no que segue, isso decorre de que tal crítica encontra-se intimamente vinculada à elaboração de sua proposta teórica acerca do reconhecimento, tema central de sua obra e que se expressa, de maneira marcante, no que a filósofa denomina ética da não violência – a qual visa a pautar caminhos para a possibilidade de agência não (re)produtora da norma hegemônica.

Para Butler, empatia demanda identificação, o que pressuporia, a seu ver, a existência ontológica de si previamente ao contato com o “outro”. Sendo ela uma crítica radical da asserção de identidades, conforme constatado em suas considerações acerca do problema do

essencialismo, tal suposição de cisão anterior entre o “eu” e x “outrx” só pode resultar na (re)produção da mesma lógica excludente, que estrutura e condiciona a relação. “Identification is implicated in what it excludes”, afirma Butler (1993a, p. 119). No caso da empatia, em vez de o reconhecimento de umx “outrx” ter lugar, o que terminaria por ocorrer é um movimento de apagamento e até mesmo de apropriação da alteridade. Isso porque, se empatia envolve “colocar-se no lugar de umx outrx”, ela pode acabar por requerer “a substitution of oneself for another that may well be a colonization of the other’s position as one’s own” (1993a, p. 118). Qualquer movimento de identificação, nesse sentido, é tido como potencialmente violento.

É com base na ética da não violência elaborada pelo filósofo Emmanuel Levinas que Butler propõe outro fundamento para o reconhecimento (BUTLER, 2004; 2009). Em vez de tomar a empatia como princípio para a relacionalidade, Butler sugere, contrariamente, que se parta da alteridade radical. “What we have called an altruistic ethics of relation does not support empathy, identification, or confusions. Rather, this ethic desires a you that is truly an other, in her uniqueness and distinction” (CAVARERO, 2000, p. 92 *apud* BUTLER, 2005, p. 34). A ideia é que não há um “eu” sem umx “outrx”: a relacionalidade precede e é fundamento para a própria existência ontológica. Ou seja, o “eu” depende da interpelação dx “outrx” para existir, e vice-versa. Isso implica que o reconhecimento da interdependência mútua – de um “nós”, como colocaria Butler – antecede qualquer movimento ontológico: seja do “eu”, seja dx “outrx”. Ademais, sempre permanecemos em certa medida estranhxs a nós mesmxxs, bem como jamais poderemos conhecer completamente x outrx. Nesse sentido, “eu” e “outrx” não são, portanto, entidades fechadas, mas movimento em aberto: “a interpelação dx outrx me chama para fora de meu narcisismo” (BUTLER, 2004, p. 173) – o que leva, por assim dizer, à “dispossession of the egological” (BUTLER, 2015a, p. 102), desestabilizando a própria noção de indivíduo como “self-motoring agent” (BUTLER, 2015a, p. 130) e, com isso, qualquer possibilidade de fixação identitária (re)produtora de exclusões. “(...) [T]he self is always finding itself as the Other, becoming Other to itself, and this is another way of marking the opposite of ‘incorporation.’ It does not take the Other in; it finds itself transported outside of itself in an irreversible relation of alterity” (BUTLER, 2010, p. 126), explica a filósofa. Assim, para Butler, os laços sociais são forjados a partir da diferença – tal movimento divergiria fundamentalmente do da empatia, que buscaria identificação e similaridade:

When any of us are affected by the suffering of others, it is not only that we put ourselves in their place or that they usurp our own place; perhaps it is the moment in which a certain chiasmic link comes to the fore and I become somehow implicated in lives that are clearly not the same as my own. (BUTLER, 2015a, p. 120)

Com essa proposta, Butler abdica da ideia de reciprocidade enquanto fundamento para o reconhecimento, uma vez que já nos encontramos *ex ante* em condição de interdependência mútua, em meio a uma “coabitação não escolhida” (*unchosen cohabitation*) (2015a, p. 114). Esse movimento teórico, portanto, reconfigura o olhar analítico acerca do reconhecimento, retirando-o do plano de um ato voluntarista (contratual), capaz de dignificar as partes nele envolvidas, a fim de focar no exame crítico das precondições nas quais o reconhecimento toma corpo (cf. esp. BUTLER, 2010) – “the joint of our nonfoundation”, nas palavras da filósofa (BUTLER, 2015a, p. 119).

Nesse sentido, Butler aproxima-se da crítica de Fanon ao reconhecimento. De fato, é em larga medida em diálogo com sua obra que a filósofa passa, p.ex., a conferir atenção ao “esquema histórico-racial” (1993b, p. 20) que condiciona socialmente a percepção: ela foca, sobretudo, no sentido da visão (1993), o que vem posteriormente a ser elaborado sob a noção de enquadramento (*frame*) (BUTLER, 2009), tema abordado mais detalhadamente adiante. Além disso, é a partir das reflexões de Fanon que Butler firma posição acerca do modo com que “the body becomes historical precisely through an embodiment of social conditions” (2015b, p. 189). Tal entendimento, por abrir margem ao questionamento das precondições para o reconhecimento – ou, nos termos de Butler, das precondições para que uma vida possa ser denominada enquanto tal –, vem a oferecer suporte ao que ela passa a denominar como ética da não violência (2015b).

Com efeito, a formulação de uma ética da não violência baseada na interdependência mútua que evidencia nossa condição de vulnerabilidade em relação aos demais seres vivos pode ser considerada um marco na obra de Butler, que se estabelece, de modo notável, a partir da publicação de *Precarious Life* (2004), *Giving an account of oneself* (2005) e *Frames of war* (2009). Mesmo fundamentalmente mantendo coerência com relação a suas formulações teóricas anteriores – em especial, *Gender trouble* (1990), *Bodies that matter* (1993a), *Excitable speech* (1997b) e *The psychic life of power* (1997a) –, ocorre uma alteração dos modos com que Butler procura teoricamente atribuir possibilidade de agência capaz de pôr em

questão a norma hegemônica sem a mobilização identitária (o que, para ela, conforme visto, é sempre essencialista e, enquanto tal, potencialmente violenta): trata-se, fundamentalmente, de um movimento que desloca o enfoque do “eu” para o “nós” – da possibilidade de constituição de agência subversiva sob ameaça e medo para a ampliação de formas de resistência que emergem da mobilização do que há de potencial na vulnerabilidade comum. Como se dá essa passagem no trabalho de Butler?

Do “eu” para o “nós”: situando a vulnerabilidade em Butler

Com base nas considerações dos filósofos Louis Pierre Althusser e Michel Foucault, Butler, em *The psychic life of power*, entende que a constituição do sujeito ocorre inevitável e paradoxalmente “na dependência formal de um discurso que nunca escolhemos” (BUTLER, 1997a, p. 2)⁹⁷, de maneira que a formação do sujeito envolve necessariamente subordinação, sujeição (*assujettissement*). Isso significa que a subordinação assume “a psychic form that constitutes the subject’s self-identity” (BUTLER, 1997, p. 3). Ou seja, o processo de constituição do sujeito dá-se, assim, por meio da internalização e da mobilização de sua própria subordinação:

Bound to seek recognition of its own existence in categories, terms, and names that are not of its own making, the subject seeks the sign of its own existence outside itself, in a discourse that is at once dominant and indifferent. Social categories signify subordination and existence at once. In other words, within subjection the price of existence is subordination. Precisely at the moment in which choice is impossible, the subject pursues subordination as the promise of existence. This pursuit is no choice, but rather is its necessity. (BUTLER, 1997a, p. 21)

Segundo Butler, não há como operar ‘fora’ da matriz de poder que nos constitui e na qual somos constituídos. O sujeito encontra-se, assim, necessariamente vulnerável à própria subordinação – vulnerabilidade, aqui, aparece como uma ameaça ao “eu”, como algo que o amedronta: seja porque a agência do sujeito deriva “from precisely the power it opposes” (1997a, p. 17), seja porque a recusa da subordinação pode implicar a própria

⁹⁷ Nas palavras de Butler: “There is no ‘I’ that can fully stand apart from the social conditions of its emergence, no ‘I’ that is not implicated in a set of conditioning moral norms, which, being norms, have a social character that exceeds a purely personal or idiosyncratic meaning (...) The ‘I’ has no story of its own that is not also the story of a relation – or a set of relations – to a set of norms” (BUTLER, 2005, p. 7-8).

dissolução do sujeito, uma vez que é somente pela sujeição que a existência social toma corpo. Em ambos os casos, “self-knowing follows from self-punishment” (1997a, p. 22), como aponta a filósofa.

Embora Butler, com essas considerações, admita oferecer uma perspectiva nem um pouco otimista com relação à possibilidade de agência (1997a, p. 29), para ela isso não significaria que estaríamos meramente fadados à (re)produção da norma de modo determinista. Com base em sua teoria da performatividade, já delineada em *Gender trouble*, Butler entende que é justamente a partir da condição de “iterabilidade” (reiteração) da norma – que, em sua repetição, traria consigo também sua potencial alteração – que a subversão torna-se possível: “a sign could be taken up, used for purposes counter to those for which it was designed” (1997a, p. 104), afirma.

Dessa forma, a possibilidade de agência subversiva, capaz de desestabilizar a norma, demanda “a willingness not to be – a critical desubjectivation – in order to expose the law as less powerful than it seems” (1997a, p. 130). Trata-se, por assim dizer, de uma operação visando não à identificação com a norma, senão a uma “desidentificação” para com ela, de modo a permitir “an expansive set of connections” (1993a, p. 119): “only by occupying – being occupied by – that injurious term can I resist and oppose it, recasting the power that constitutes me as the power I oppose” (1997a, p. 104). A agência subversiva, portanto, seria aquela que coloca em risco a própria existência do sujeito. Como bem coloca Cyfer, o sujeito, dentro dessa lógica, estaria sempre diante da decisão entre existir se subordinando e resistir se sacrificando, de modo que a possibilidade de subversão da norma implicaria uma enorme demanda sobre o indivíduo (CYFER, NO PRELO) – no limite, a sua própria dissolução.

O que chama a atenção nessa elaboração teórica acerca da possibilidade de agência subversiva proposta Butler é que o processo de “desidentificação” acaba por manter – em vez de deslocar – o foco no “eu”: a constituição da subjetividade adviria de um movimento reflexivo que, mesmo quando visa a questionar a norma, retorna a si mesmo, de modo solipsista. A ameaça de dissolução da subjetividade permanece central, de modo que é difícil imaginar o estabelecimento de conexões mais amplas por meio da “desidentificação”, tal qual Butler sugere. Como afirma a própria filósofa, “a certain narcissism takes hold of any terms that confers existence” (1997a, p. 104). Não é à toa que, caso seja sequer possível vislumbrar a possibilidade de agência subversiva nesses termos, ela pareça então restrita a ações isoladas,

quase “heróicas”, empreendidas por indivíduos e às custas de suas próprias vidas.

É justamente na busca por caminhos que desloquem da centralidade do “eu” a fim de se pensar teoricamente acerca da possibilidade de agência subversiva que Butler elabora, então, uma ética da não violência ancorada, conforme visto, em um entendimento de reconhecimento que confere precedência analítica à relacionalidade na constituição de subjetividades que se encontram sempre em aberto. Em *Giving an account of oneself*, Butler admite que sua formulação teórica em *The psychic life of power* havia aceitado muito rapidamente a cena da punição como inaugural do sujeito (2005, p. 15). A partir de *Precarious life*, a constituição da subjetividade passa então a ser pensada, primordialmente, com base na intersubjetividade, visto que a interdependência mútua precede qualquer ontologia. Butler, assim, deixa em certa medida de focar em como o “eu” seria determinado na constituição de sua subjetividade a fim de passar a refletir acerca de como – “nós” – somos, antes de mais nada, mutuamente interdependentes.

Nesse cenário, como já observado, a interpelação dx “outrx” é basilar para a própria constituição do “eu”, ao mesmo tempo em que tanto o “eu” quanto x “outrx” nunca podem ser plenamente conhecidos, permanecendo sempre em aberto. Com isso, Butler procura mover a constituição da subjetividade do medo narcísico e egoísta diante da vulnerabilidade ameaçadora ao desejo de entender x “outrx” e, inclusive, à possibilidade de generosidade e amor (2009, p. 61) – de suspensão da (re)produção da norma, de não violência – que adviria do reconhecimento da vulnerabilidade comum, do “nós” que antecede o “eu” e x “outrx”. “[T]he question of what makes for a livable life is prior to the question of what kind of life I might live” (2015a, p. 44), passa a sugerir a filósofa.

Uma vez que a vulnerabilidade que caracteriza nossa interdependência mútua é fundante da relacionalidade em que se constitui a vida, a “autopreservação” do sujeito deixa de ser “the highest goal”, assim como a “defesa de um ponto de vista narcísico” deixa de ser “the most urgent psychic need”. Como nos encontramos, independente de nossa escolha, necessariamente “expostxs” uns/umas axs “outrxs”, a vulnerabilidade é, antes, uma condição comum (BUTLER, 2005, p. 100). Desse modo, não faria mais sentido que o sujeito tentasse reinstalar “its mastery and unity” (BUTLER, 2005, p. 64), em um movimento solipsista, pois não seria possível resolver, “em nome do sujeito”, uma vulnerabilidade da qual não se pode escapar (BUTLER, 2005, p. 100). No lugar de tentar conter individualmente a

vulnerabilidade, o que seria possível fazer, de acordo com a lógica proposta por Butler, é partir justamente do reconhecimento da vulnerabilidade comum e assumir, assim, a responsabilidade em “suspender” a destruição do que é vulnerável – o que leva, em primeiro lugar, à busca por garantir as condições para a “vida vivível” – para o “nós” – que sustenta a própria possibilidade de constituição da subjetividade – do “eu” e dx “outx”.

A vulnerabilidade, portanto, em vez de ser caracterizada meramente de modo negativo, na forma de uma ameaça à constituição de subjetividade, passa a adquirir contornos cada vez mais positivos⁹⁸ na obra de Butler, visto que é dela que derivaria a possibilidade de agência subversiva – inclusive em concerto –, capaz de desestabilizar a (re)produção da norma, que referenda a cisão entre o “eu” e x “outx”, em favor do “nós” – ou, dito de outro modo, em favor do fomento das condições para a vida seja “vivível” (p.ex. 2004, p. 17; 2015a, p. 21).

Isto posto, a proposta ético-política da não violência é o espaço que Butler encontra a fim de delinear um modo de agência subversivo capaz de partir de uma condição de vulnerabilidade extrema, em que o reconhecimento da interdependência mútua levaria, por assim dizer, à ‘suspensão’ da continuidade de (re)produção da espiral de violência, contendo a destruição. Como ela mesma afirma, “it is at a moment of fundamental vulnerability that recognition becomes possible, and need becomes self-conscious. What recognition does at such a moment is, to be sure, *to hold destruction in check*” (BUTLER, 2010, p. 126, grifos meus). A não violência decorreria, justamente, “from living the persistent challenge to egoic mastery that our obligations to others induce and require” (BUTLER, 2005, p. 64). Nesses termos, a não violência pode ser entendida, na obra de Butler, como o espaço por excelência da agência subversiva, pois se sustenta na escolha ético-política por não replicar a destruição que caracteriza a lógica excludente e violenta com que a norma hegemônica opera, visto que implicaria o descentramento do “eu” (que cinde) para o “nós” (que conecta). Assim, a escolha por responder à violência com não violência abriria espaço para algo distinto – relacionado antes ao “nós” do que ao “eu” –, capaz de fomentar o cultivo de laços sociais mais amplos, uma vez que a atenção às condições garantidoras da possibilidade de “vida vivível” contemplaria todos os seres vivos, de modo irrestrito: “the singular ‘one’ who struggles with non-violence is in the process of avowing its own social ontology” (BUTLER, 2009, p. 166), sugere a filósofa.

⁹⁸ Nos trabalhos mais recentes de Butler, a vulnerabilidade passa a ser entendida como forma de ativismo (2015a, p. 123) e resistência (2016).

A fim de evidenciar mais precisamente como Butler concebe a possibilidade de agência subversiva com base em uma ética da não violência, examino sua proposta a partir de dois de seus estudos voltados especificamente ao tema da violência, realizados à época em que ela desenvolve teoricamente sua ética da não violência e publicados, ambos, em 2006: “Critique, coercion, and the sacred life in Benjamin’s critique of violence”⁹⁹ e “Violence, nonviolence: Sartre on Fanon”¹⁰⁰.

Sobre (não) violência e agência subversiva: reflexões acerca de “Critique, coercion, and the sacred life in Benjamin’s critique of violence”

Em “Critique, coercion, and the sacred life in Benjamin’s critique of violence”, Butler detém-se no ensaio “Para uma crítica da violência” (“Zur Kritik der Gewalt”), de Benjamin (2011 [1921]). Ela procura entender a crítica da violência oferecida por Benjamin a fim de dela extrair fundamentos que poderiam embasar uma ética da não violência. A questão central com que Butler precisa lidar é a distinção que Benjamin faz entre violência mítica (*mytische Gewalt*) e violência divina (*göttliche Gewalt*), uma vez que o filósofo vê a violência divina como legítima justamente por possuir caráter fundamentalmente distinto do da violência mítica (ilegítima), de forma que a violência divina não poderia ser confundida com uma mera oposição à violência mítica. Essa distinção interessa à Butler justamente pelo potencial de subversão que a violência divina apresentaria ao deslocar do *modus operandi* da norma (violência mítica), em vez de operar como mera inversão nos mesmos termos. Ao mesmo tempo, tal diferenciação entre violência mítica e violência divina poderia colocar em questão o próprio projeto de uma ética da não violência, uma vez que Benjamin talvez estivesse abrindo margem para a legitimação da violência sob determinadas condições.

Para Benjamin, a violência mítica – associada ao estado (*Staatsgewalt*) e ao direito (*Rechtsgewalt*) – é aquela que, fundamentalmente ilegítima e ilegítimável, é estranha ao contexto em que se aplica e, enquanto tal, imposta e constantemente reiterada de modo

⁹⁹ Estudo publicado em: De Vries, Hent; Sullivan, Lawrence E. (eds.). *Political theologies: public religions in a post-secular world*. Nova York: Fordham Univ. Press, 2006a, p. 201-219.

¹⁰⁰ Publicado em: *The Graduate Faculty Philosophy Journal* 27 (1), 2006b, p. 3-24; e republicado, posteriormente, em: Butler, Judith. *Senses of the subject*. Nova York: Fordham University Press, 2015b, p. 171-212.

coercivo, pelo uso da força, instituindo uma espécie de paralisia da vida, de “morte-em-vida” (*bloßes Leben*) – uma descrição muito próxima do *modus operandi* do regime colonial tal qual evidenciado a partir das considerações de Fanon no Terceiro Movimento deste *corp’a’screver*. Já a violência divina é associada a um modo específico de entendimento do que corresponderia a seguir um mandamento (*Gebot*) de acordo com certa corrente de tradição teológica judaica, em que este é tomado como diretriz de ação (BENJAMIN, 2011 [1921], p. 153), “an imperative that does not dictate, but *leaves open* the modes of its applicability, the possibilities of its interpretation, including the conditions under which it may be refused” (BUTLER, 2006a, p. 204-205, grifos no original). Desse modo, o mandamento não poderia ser despótico nem coercivo, já que só opera por apropriação (isto é, quando ‘encarnado’), por meio da reflexão (*Auseinandersetzung*) nos próprios termos, sem recurso a parâmetros exteriores ao contexto em que se aplica – o que lhe confere um caráter anarquista (BENJAMIN, 2011 [1921], p. 143). Sem se opor diretamente à violência mítica – uma vez que opera em outros termos –, a violência divina a destrói e restitui, em si mesma, a vida em toda a sua potencialidade. Como coloca Benjamin:

Se a violência mítica é instauradora do direito, a violência divina é aniquiladora do direito; se a primeira estabelece fronteiras, a segunda aniquila sem limites; se a violência mítica traz, simultaneamente, culpa e expiação, a violência divina expia a culpa; se a primeira é ameaçadora, a segunda golpeia; se a primeira é sangrenta, a divina é letal de maneira não sangrenta. (BENJAMIN, 2011 [1921], p. 150)

IMAGEM 9: CRISTAIS

“Mirar. Hacia dónde y desde dónde. Ahí está lo que nos separa.
 Ustedes creen que son los únicos, nosotros sabemos que somos uno más.
 Ustedes miran arriba, nosotros, abajo.
 Ustedes miran cómo se acomodan, nosotros, cómo servimos.
 Ustedes miran cómo dirigir, nosotros como acompañar.
 Ustedes miran cuánto se gana, nosotros, cuánto se pierde.
 Ustedes miran lo que es, nosotros lo que puede ser.
 Ustedes miran números, nosotros personas.
 Ustedes calculan estadísticas, nosotros historias.

Ustedes hablan, nosotros escuchamos.

Ustedes miran cómo se ven, nosotros miramos la mirada.

Ustedes nos miran y nos reclaman dónde estábamos cuando su calendario marcaba *sus* urgencias ‘históricas’. Nosotros los miramos y no les preguntamos dónde han estado durante estos más de 500 años de historia.

Ustedes miran cómo aprovechar la coyuntura, nosotros como crearla.

Ustedes se preocupan por los vidrios rotos, nosotros por la rabia que los rompe.

Ustedes miran los muchos, nosotros los pocos.

Ustedes miran muros infranqueables, nosotros grietas.

Ustedes miran posibilidades, nosotros lo que es imposible sólo hasta la víspera.

Ustedes buscan espejos, nosotros cristales.

Ustedes y nosotros no somos los mismos.” (COMITÉ CLANDESTINO REVOLUCIONARIO INDÍGENA – COMANDANCIA GENERAL DEL EZLN, 2013, p. 10-11, grifos no original)

O que intriga nessa distinção posta por Benjamin é que, mesmo quando realizada por contraste direto entre a violência mítica e a violência divina, há algo, na leitura, que desloca e amplia os sentidos, impedindo que se apreenda uma enquanto meramente oposta à outra. Se a violência mítica instaura o direito, a violência divina não instaura outra lei em seu lugar: antes, coloca em questão o próprio direito, aniquilando-o. Se a violência mítica estabelece fronteiras, a própria ideia de fronteira parece estranha à violência divina, que desconhece limites. O que provoca esse efeito? Isso que, mesmo no contraste direto, em vez de ter como resultado a oposição entre ambos os termos da violência, termina por ampliar os sentidos de quem lê?

Vale a pena ilustrar tal questão que emerge da distinção entre violência mítica e violência divina partindo da interpretação que o próprio Benjamin oferece, em seu ensaio, acerca do mito grego de Níobe. Ela, uma mortal que havia tido sete filhas e sete filhos, vangloriava-se de que sua fertilidade seria maior que a da deusa Leto. Esta, sentindo-se ofendida, pediu aos próprios filhxs Apolo e Artemis que matassem os filhxs de Níobe. Segundo Benjamin, tal violência perpetrada pelos deusxs pode ser entendida como o momento da instituição da lei no sentido da violência mítica, pois a atitude de Níobe só pode

ser considerada de fato ofensiva a partir da própria violência inaugural que lhe é impingida com a morte dxs filhxs. A violência mítica teria como efeito, a partir da própria imposição da lei por meio do uso da força, a atribuição da culpa pela morte dxs filhxs à própria Níobe. Com a instauração da lei, sua vida é ‘capturada’ ou, como coloca Butler, “presa” à culpa (2006a, p. 208) – no mito, Níobe é literalmente trans-formada em pedra, imobilizada:

The anger works performatively to mark and transform Niobe, establishing her as the guilty subject, who takes on the form of petrified rock. Law thus petrifies the subject, arresting life in the moment of guilt. And though Niobe herself lives, she is paralyzed within that living: she becomes permanently guilty, and guilt turns into rock the subject who bears it. (BUTLER, 2006a, p. 208)

Presa na culpa em relação a um crime cuja autoria lhe é atribuída pela própria instituição violenta da lei – como se ela fosse responsável pela própria dor que lhe foi impingida –, pode-se afirmar que Níobe, petrificada, passa a uma condição de “morte-em-vida”. Dessa forma, o que ocorre poderia ser lido como um processo de introjeção da culpa que advém da instauração da lei pelo uso da força. Esse é, por assim dizer, o *modus operandi* da violência mítica: sendo ilegítima, só pode instaurar-se e manter-se pela força, levando à “morte-em-vida” com a transferência da violência na qual se funda àqueles que dela sofrem, dado o processo de introjeção da culpa que imobiliza, naturalizando a violência da norma. Como se Níobe fosse violenta, como se Níobe fosse culpada pela dor que lhe foi impingida – e não xs deusxs e a lei instaurada pela violência mítica.

Esse argumento de Benjamin ecoa a denúncia do *modus operandi* colonialista evidenciado por Fanon, à qual Butler já havia recorrido, anos antes¹⁰¹, em suas reflexões acerca do julgamento do patente caso de execução arbitrária e sumária de Rodney King – homem negro, taxista – em 1992 em Los Angeles, a fim de entender o que levou a que os quatro policiais indiciados pela participação no crime fossem absolvidos. Chama a atenção de Butler que, ao longo do julgamento, é como se o “corpo negro” fosse tomado tal qual “uma ameaça”, como se o próprio King fosse “the site and source of danger” (BUTLER, 1993b, p. 18) – e não a polícia e a lei instaurada pela violência a qual serve. Conforme aponta Butler em sua análise, King foi tido, ele mesmo, culpado pelos tiros que recebeu, como se os tivesse

¹⁰¹ Refiro-me a seu texto: “Endangered/endangering: schematic racism and white paranoia”. In: Gooding-Williams, Robert (ed.). *Reading Rodney King: reading urban uprising*. Nova York; Londres: Routledge, 1993b, p. 15-22.

provocado (BUTLER, 1993b, p. 19). Com base no argumento de Benjamin, seria possível, tal qual no mito de Níobe, evidenciar, no caso King, um processo de introjeção da culpa sobre o corpo negro pela própria violência que sofre, de modo a naturalizar a violência da norma que se expressa, ela mesma, no continuado genocídio da população negra referendado pela “consciência tranquila das forças da ordem”, como colocaria Fanon (2013 [1961], p. 55). Dada a assustadora familiaridade com que se apreende tal argumento a partir do contexto de continuado genocídio do povo negro e indígena em que este *corp’a’screver* toma corpo, abstenho-me, neste ponto, de seguir esmiuçando o *modus operandi* da violência mítica *per se*.

Em que consistiria, então, a violência divina, de modo a caracterizar-se não enquanto mera oposição à violência mítica, mas sim enquanto potência capaz de deslocar a norma ilegítima por meio da ampliação dos horizontes de relacionalidade do (im)possível? A meu ver, não é casual que Benjamin lance mão de um paradigma epistemológico completamente distinto a fim de evidenciar o *modus operandi* da violência divina – qual seja, aquele oferecido por certa tradição teológica judaica¹⁰². É como se a violência divina, para ser apreendida, demandasse outros acessos, não se deixando, portanto, circunscrever pela lógica própria da “tradição ocidental” (BENJAMIN, 2011 [1921], p. 154). De modo não dogmático, que sequer é anunciado, o entendimento de violência divina parece ganhar sua força por encontrar-se mais nas entrelinhas que nas linhas de seu texto, de maneira sobretudo intuitiva. Segundo indica a filósofa Jeanne-Marie Gagnebin, é por meio de uma teologia que se manifesta de forma “humilde, discreta, quase evanescente e, no entanto, firme na sua fragilidade” que poderia sugerir-se a invocação do conceito de violência divina em Benjamin, o qual estaria “embebido do sagrado” (GAGNEBIN, 1999, p. 197-198) – daquilo que se revela precioso ao escapar de qualquer enquadramento ‘objetivo’. Tal paradigma epistemológico, que teria maior proximidade com a tradição poética (GAGNEBIN, 1999, p. 200), seria, portanto, modo de expressão que emana do ‘sagrado’ – o que o filósofo, no ensaio, nomeia “alma do vivente” (*Seele des Lebendigen*) (BENJAMIN, 2011 [1921], p. 152): a vida em toda a sua potencialidade. Essa compreensão difere fundamentalmente do que Benjamin chama de “dogma da sacralidade da vida” (BENJAMIN, 2011 [1921], p. 152),

¹⁰² Ressalto, neste ponto, em concordância com a interpretação de Jeanne-Marie Gagnebin, que Benjamin aproxima-se de um discurso teológico ao mesmo tempo em que rechaça o discurso religioso. O messiânico, em Benjamin, não corresponderia, portanto, a um reino do que virá – isto é, a uma ideia de salvação que “surge no final de um desenvolvimento” –, mas sim àquilo que “interrompe a História” e que está, portanto, fundamentalmente vinculado à “realização da felicidade terrestre” (1999, p. 196; 199).

vinculado mais estreitamente à violência mítica, uma vez que se caracteriza pela redução do ‘sagrado’ à “mera vida” ou “morte-em-vida”, naturalizando a culpa que ‘petrifica’ a vida. Como escreve Benjamin: “[o] ser humano não se reduz à mera vida do ser humano, tampouco à mera vida nele mesmo, nem a qualquer de seus outros estados e qualidades, sim, nem sequer à singularidade de sua pessoa física” (BENJAMIN, 2011 [1921], p. 154).

O deslocamento da norma que a violência divina traz consigo, ampliando os sentidos para além da simples oposição à violência mítica, é efeito, portanto, de um paradigma próprio, em si mesmo indissociável da “alma do vivente”: tal qual uma conjunção entre forma e conteúdo, o modo de expressão reverbera, em linhas e entrelinhas, a própria vida em sua potencialidade. Como consequência, a violência mítica, sem ser diretamente confrontada, é radicalmente desnaturalizada, pois o próprio movimento de expressão da vida em toda a sua potencialidade expõe, em si, a ilegitimidade da norma.

A fim de ilustrar essa potência de vida que, de acordo com Benjamin, permaneceria irreduzível mesmo sob a tentativa de se impor, com o uso da força e de forma continuada, a “morte-em-vida”, Butler retoma o mito de Níobe, lembrando de que, mesmo havendo sido trans-formada em pedra, ela verte água, tal qual um choro pesaroso e contínuo que se transmuta em fonte: água que brota da pedra. “She would be fully deadened by guilt if it were not for that sorrow, those tears, and so it is with some significance that it is those tears to which Benjamin returns when he considers what is released through the expiation of guilt”, sugere Butler (2006a, p. 208). As lágrimas, sinal da vulnerabilidade de Níobe, emergem fonte a partir da qual seria possível, a um só tempo, libertar da culpa e desestabilizar a norma.

A meu ver, as lágrimas de Níobe podem ser interpretadas como o que, ao não se deixar petrificar completamente, de certa forma denuncia – por meio da dor, da vulnerabilidade que persistem – a própria ilegitimidade da norma. No entanto, suas lágrimas têm o potencial de se con-verter em fonte de (r)existência não porque se opõem diretamente à norma imposta pela violência divina, mas sim porque a violência que foi impingida a Níobe só pode adquirir a

significância de um verdadeiro “conhecimento venenoso”¹⁰³ (DAS, 2007) por remeter a uma relacionalidade distinta, a um espaço-tempo outro que Níobe traz consigo, em seu corpo-memória, e que tem a força tanto de (i) libertar da culpa que permite, com a agência do tempo, recriar outros modos de se reabitar o mundo, quanto de (ii) expor, de forma contundente, toda a ilegitimidade e a violência da norma. Isso corresponderia ao *modus operandi* da violência divina, no sentido atribuído por Benjamin: aquilo que, a partir da ativação de referentes próprios – seu caráter anárquico –, tem o poder de recriar outra relacionalidade possível, expiando a culpa que liberta a vida em toda a sua potencialidade.

Essa interpretação, no entanto, não seria plausível dentro da lógica do argumento de Butler, uma vez que, para ela, não há (nem seria desejável que houvesse) o que chamaria de um ‘fora’: isto é, um espaço-tempo outro, ao qual seria possível remeter – seja para desestabilizar a norma, seja para forjar outra relacionalidade possível. Nem mesmo quando, no caso de Níobe, esse referente outro adviria da própria trajetória que ela carrega, consigo, no corpo: a memória da vida que chegou a levar, com xs filhxs, antes da violência perpetrada pelxs deuses. Tal interpretação de violência divina, para Butler, seria associada a algo que se encontra “beyond or outside principle” (BUTLER, 2006a, p. 214) e, dessa forma, conferiria um sentido (pro)positivo a seu caráter anarquista, o que a filósofa rejeita veementemente. Em seu lugar, Butler propõe um sentido exclusivamente destrutivo ao caráter anarquista da violência divina em Benjamin:

I would suggest that the anarchism or destruction that Benjamin refers to here is to be understood neither as another kind of political state nor as an alternative to positive law. Rather, it constantly recurs as the condition of positive law and as its necessary limit. It does not portend an epoch yet to come, but underlies legal violence of all kinds, constituting the potential for destruction that underwrites every act by which the subject is bound by law. (BUTLER, 2006a, p. 214)

¹⁰³ A fim de dar a entender os sentidos do que seria o “conhecimento venenoso”, Veena Das escreve: “These memories [da violência de rapto e estupro impingida a mulheres durante o processo de Partição da Índia] were sometimes compared to poison that makes the inside of the woman dissolve as a solid is dissolved in a powerful liquid (*andar hi andar ghul ja rahi hai*). At other times a woman would say that she was like a discarded exercise book in which the accounts of past relationships were kept. At any rate, none of the metaphors used to describe the self that had become the repository of poisonous knowledge emphasized the need to give expression to this hidden knowledge. Or rather, containing it was itself the expression of it (...) remembering only through the body makes the woman’s own experience displace being from the surface to the depth of the body (...) This movement from surface to depth also transforms passivity into agency” (2007, p. 54-55).

Essas considerações de Butler estão, a princípio, coerentes com as de Benjamin no que se refere à violência divina: conforme visto, esta certamente não implica a mera substituição da lei vigente por outra; tampouco seria consequencialista, visando a algo que ainda não existe – o que abriria margem para o uso dos mesmos meios com os quais a violência mítica opera para fins distintos. Para Benjamin, tal qual anteriormente apontado, os meios coincidem com os fins no que concerne à “alma do vivente” que, liberta da culpa, toma corpo já em toda a sua potencialidade, agindo como violência divina. No entanto, na ausência da possibilidade de sequer remeter às “melhores forças” do passado que se encontram presentes, o que dele sobrevive (BENJAMIN, 2010 [1940], p. 229) e é potência, algumas questões emergem diante da interpretação exclusivamente destrutiva de Butler acerca do caráter anárquico da violência divina em Benjamin: como seria possível, de modo exclusivamente circunscrito à norma imposta pela violência mítica, distinguir então entre “mera vida” e “alma do vivente”? Como faz-se possível, para Butler, gerar referentes que não estejam fadados à simples (re)produção ou inversão da mesma norma excludente da violência mítica? Em outras palavras, como é possível, sem recursos que não se deixam capturar pelo *modus operandi* da violência mítica, desnaturalizar a norma em vez de referendá-la?

O objetivo de Butler ao caracterizar a violência divina como “destrutiva, mas não violenta” (BUTLER, 2006a, p. 209), abdicando radicalmente de seu caráter (pro)positivo, visa justamente a evitar qualquer possibilidade de (re)produção da norma que ela associa, antes, como decorrente da oposição entre “mera vida” ou “morte-em-vida” e “alma do vivente”. Para a filósofa, que fundamenta sua teoria do reconhecimento precisamente na vulnerabilidade comum, priorizar a “alma do vivente”, opondo-a à “mera vida”, despolitizaria o sofrimento, acarretando a perda da própria possibilidade de abertura de ações em concerto capazes de pôr em xeque a norma. A demanda por diferenciar a “alma do vivente” da “mera vida” remete, para Butler, a um movimento ontológico que repõe centralidade normativa à questão ‘o que é o ser humano?’ em vez de priorizar um enfoque nas precondições para que uma vida possa ser “vivível”. Isso reconduziria, segundo seu argumento, à (re)edição da mesma lógica binária excludente que fundamenta a norma, abrindo margem à legitimação do uso da violência como garantia para a preservação do que é tido como “alma do vivente” – ou seja, a uma cisão entre meios e fins.

Posteriormente, em seu livro *Notes toward a performative theory of assembly* (2015a), Butler retoma a mesma questão de forma mais bem-elaborada, ao discutir a diferenciação que a filósofa Hannah Arendt propõe, em *A condição humana* (2009 [1958]), entre esfera privada e esfera pública: enquanto a esfera privada refere-se ao “domínio das necessidades, da reprodução da vida material, da sexualidade, da vida, da morte e da transitoriedade” (BUTLER, 2015a, p. 203), vinculando-se à “dependência e [à] inação” (BUTLER, 2015a, p. 21), a esfera pública, por sua vez, refere-se ao domínio “da ação e do pensamento”, vinculando-se à independência (BUTLER, 2015a, p. 203). Segundo Butler, tal distinção no pensamento de Arendt objetiva diferenciar a mera sobrevivência do que a filósofa nomeia “vida boa”: “For Arendt, survival was not, and should not be, a goal in itself, since life itself was not an intrinsic good. Only the good life makes life worth living” (2015a, p. 203). No entanto, Butler vê, nessa diferenciação, uma despolitização da esfera privada:

If we define politics restrictively as an active stance, verbal and physical, that takes place within a clearly demarcated public sphere, then it seems we are left to call “useless suffering” and unrecognized labor the prepolitical – experiences, not actions, that exist outside the political as such. (BUTLER, 2015a, p. 205)

Implicitamente dialogando com a trajetória crítica feminista que afirma que “o pessoal é político”, e em consonância com sua proposta teórica do reconhecimento com base na vulnerabilidade comum, Butler propõe, no lugar de uma oposição entre “esfera pública” e “esfera privada” – ou seja, entre “alma do vivente” ou “vida boa” e “mera vida” ou “morte-em-vida” –, incorporar a “mera vida” como parte inerente e pressuposto ao que conta como “vida boa” ou “alma do vivente”: “we cannot struggle for a good life, a livable life, without meeting the requirements that allow a body to persist” (BUTLER, 2015a, p. 108). Isso, para ela, não corresponderia à redução dos esforços humanos à mera sobrevivência – ou, como colocaria Benjamin, ao “dogma da sacralidade da vida” (BENJAMIN, 2011 [1921], p. 152) imposto pela violência mítica –, pois a luta pelas precondições para a vida refere-se, sobretudo, a que uma vida possa ser de fato “vivível” – o que, a princípio, já tomaria como horizonte normativo a “boa vida” e a “alma do vivente”, para além da “mera vida” (cf. BUTLER, 2015a, p. 208). “[T]he private is not the opposite of the political, but enters into its very definition”, explica Butler (2015a, p. 206). Os enfrentamentos a partir da articulação da vulnerabilidade não visariam à superação da interdependência mútua, senão à “produção de

condições sob as quais a vulnerabilidade e a interdependência se tornem vivíveis” (BUTLER, 2015a, p. 218).

De modo similar, Butler oferece uma interpretação para a diferenciação que Benjamin propõe entre “mera vida” ou “morte-em-vida” e “alma do vivente” que não as tome enquanto polos radicalmente distintos ou opostos – e, ao fazê-lo, procura ao mesmo tempo demonstrar que, apesar de esse movimento implicar que não haja recurso externo à própria norma, seria ainda assim possível desnaturalizá-la, promovendo um deslocamento do “eu” ao “nós”. Lançando mão de outro texto de Benjamin escrito na mesma época – o assim denominado “Fragmento político-teológico” (“Theologisch-politisches Fragment”) (1982b [1920]) –, Butler identifica o sagrado em Benjamin como equivalente ao que é transitório¹⁰⁴. A felicidade (*happiness, Glück*) – a “alma do vivente”, por assim dizer – seria encontrada não em um caráter (pro)positivo da violência divina, nem na mobilização das “melhores forças” do passado (BENJAMIN, 2010 [1940], p. 229), mas sim no reconhecimento da transitoriedade da vida¹⁰⁵. A fim de conferir maior inteligibilidade a seu argumento, a filósofa retoma o exemplo de Níobe. Se, por ação da violência mítica, o sofrimento, transformado em culpa, é ‘confinado’ no indivíduo, imobilizando-o, seria justamente pela apreensão da transitoriedade da vida que a libertação da culpa poderia ter lugar. Isso porque compreender a condição transitória da vida permitiria estabelecer conexões mais amplas, de modo a habilitar o indivíduo a mover-se do “narcisismo fugitivo da culpa” (BUTLER, 2015a, p. 216) para além de si mesmo, uma vez que a transitoriedade abre para o reconhecimento de que o sofrimento, na verdade, é “eterno” – uma condição comum a todos os seres viventes:

The expiation of the guilty subject through divine violence takes place when the self-centered notion of the subject as harmful cause is tempered and opposed by the realization of a suffering that no amount of persecution can ever abate (...) This expiation (...) promises to return the subject to life – not mere life, and not some eternal beyond, but life in the sense of its sacred transience. For transience to be eternal means that there will never be an end to transience and that perishing inflects the rhythm of all life. Benjamin thus does not defend life against death, but

¹⁰⁴ A interpretação que Butler confere ao “Fragmento político-teológico” de Benjamin é discutido em maiores detalhes por ela mesma em seu texto “One time traverses another: Benjamin’s ‘Theological-Political Fragment’”, bem como por Astrid Deuber-Mankowsky em “Rhythms of the living, conditions of critique: on Judith Butler’s reading of Walter Benjamin’s ‘Critique of violence’”, ambos presentes na coletânea de textos do livro *Walter Benjamin and theology* (2016), editado por Colby Dickinson e Stephane Symons.

¹⁰⁵ Uso o termo ‘transitoriedade’ devido à escolha de Butler pelo termo *transience* para designar o que, no “Fragmento político-teológico”, refere-se a *Untergang* ou a *ewig vergehenden*. Para Gagnebin, a noção de *Vergängnis*, que é articulada em diversos textos de Benjamin, seria mais precisamente traduzida por ‘deprecimento’ (GAGNEBIN, 2009, p. 93).

finds in death the rhythm, if not the happiness, of life, a happiness that requires an expiative release for the subject of guilt which would be the undoing of that subject itself, a decomposition of that rocklike existence. (BUTLER, 2015a, p. 216-217)

Por meio da evocação do sagrado na própria condição de transitoriedade da vida, Butler reitera o caráter anarquista da violência divina como fundamentalmente destrutivo. Não há algo (pro)positivo a que recorrer: isso é o que a filósofa precisamente quer evitar, por entender que tal movimento fomentaria uma oposição entre “mera vida” e “alma do vivente” que, a seu ver, levaria à reafirmação da norma pela reposição de um movimento ontológico (o que é a vida?), desviando do enfoque nas precondições para que a vida seja entendida enquanto tal (o que significa, antes, priorizar o “nós” no lugar da cisão entre o “eu” e o “outro”). Ao mesmo tempo em que desfaz a oposição entre “mera vida” e “alma do vivente”, Butler procura, por meio da identificação do sagrado enquanto o “ritmo transitório” da vida, mostrar que é possível, na ausência de referentes (pro)positivos, ir além da “mera vida” sem se opor a ela (cf. BUTLER, 2015a, p. 216). A desnaturalização da norma dar-se-ia por meio da expiação da culpa que a conexão mais ampla a partir da condição de sofrimento comum a todos os seres vivos poderia gerar. Com a vinculação do sagrado à transitoriedade da vida, Butler, portanto, visa a reiterar a possibilidade do “nós” mesmo em meio ao *modus operandi* da violência mítica – referendando, assim, sua proposta ético-política da não violência:

When the suffering one undergoes becomes understood as a recurrent, even eternal rhythm of downfall, then it follows that one is afflicted no more and no less than any other, and that the first-person point of view might be decentered – dissipating both guilt and revenge. If this recurrent downfall gives life its rhythm of happiness, this would be a happiness that would in no sense be purely personal. (BUTLER, 2015a, p. 219)

De imediato, causa estranhamento imaginar que o reconhecimento da transitoriedade da vida, ligado mais à própria morte que à vida, possa motivar um modo de ação subversivo capaz de extrapolar um mero senso de conformidade passiva para com a própria condição de sofrimento. Na leitura de Butler acerca do sagrado em Benjamin, chama a atenção a falta da tão marcante fidelidade do filósofo “àquilo que nele [no passado] pedia outro devir” (GAGNEBIN, 2009, p. 97). É como se desaparecesse, no argumento de Butler, a “intensidade messiânica” do passado que, retomado de modo trans-forma-dor no presente, seria então “redimido”. Ou, conforme Benjamin o colocaria, parece ausente justamente o

movimento que possibilita ao passado finalmente “romper” (*durchbrechen*) a “barragem” – a “dor” de histórias cole(a)tivas silenciadas que “represa [*widersteht*] a correnteza da narrativa” –, a fim de que ele possa, assim, vir a desaguar “no mar do feliz esquecimento” (*ins Meer glücklicher Vergessenheit*) (BENJAMIN, 1987, p. 269, tradução alterada; cf. tb. GAGNEBIN, 2009, p. 110). Tal possibilidade de felicidade não é, como coloca Gagnebin, simples “sinônimo de perda”, mas algo que se instaura a partir de uma “recordação ativa do sofrimento” que, ao abrir a oportunidade para a “redenção” do passado e do presente a partir do “longo e penoso caminhar da memória, esse trabalho paciente e árido do lembrar”, permite-nos, então, impulsionar a vida “com uma nova leveza” (GAGNEBIN, 2009, p. 110-114).

IMAGEM 10: ESCAVANDO E RECORDANDO

“A língua tem indicado inequivocamente que a memória não é um instrumento para a exploração do passado; é, antes, o meio. É o meio onde se deu a vivência, assim como o solo é o meio no qual as antigas cidades estão soterradas. Quem pretende se aproximar do próprio passado soterrado deve agir como um homem [ser humano] que escava. Antes de tudo, não deve temer voltar sempre ao mesmo fato, espalhá-lo como se espalha a terra, revolvê-lo como se revolve o solo. Pois ‘fatos’ nada são além de camadas que apenas à exploração mais cuidadosa entregam aquilo que recompensa a escavação. Ou seja, as imagens que, desprendidas de todas as conexões mais óbvias, ficam como preciosidades nos sóbrios aposentos de nosso entendimento tardio, igual a torsos na galeria do colecionador. E certamente é útil avançar em escavações segundo planos. Mas é igualmente indispensável a enxada cautelosa e tateante na terra escura. E se ilude, privando-se do melhor, quem só faz o inventário dos achados e não sabe assinalar no terreno de hoje o lugar no qual é conservado o velho. Assim, verdadeiras lembranças devem proceder informativamente muito menos do que indicar o lugar exato onde o investigador se apoderou delas. A rigor, épica e rapsodicamente, uma verdadeira lembrança deve, portanto, ao mesmo tempo, fornecer uma imagem daquele que se lembra, assim como um bom relatório arqueológico deve não apenas indicar as camadas das quais se originam seus achados, mas também, antes de tudo, aquelas outras que foram atravessadas anteriormente.” (BENJAMIN, 1987, p. 239-240)

Meu argumento, aqui, não tem a intenção de disputar qual seria a interpretação mais ‘correta’ do pensamento de Benjamin – tarefa da qual o próprio filósofo, hoje, provavelmente também se esquivaria, uma vez que seu interesse sempre pareceu residir, sobretudo, em como as imagens do passado podem vir a relampejar, de modo trans-forma-dor, no presente. Diferentemente, o intuito é o de despertar os sentidos a fim de evidenciar potenciais implicações que um entendimento exclusivamente negativo do caráter anárquico de violência divina poderia trazer à proposta ético-política da não violência em Butler, em especial no que concerne a sua abertura à possibilidade de agência subversiva capaz de desestabilizar a norma.

Dito isso, há um aspecto que, a meu ver, vale ser salientado, mesmo se admitirmos que a apreensão da transitoriedade da vida possa, de fato, motivar ações em concerto, deslocando o foco do “eu” para o “nós” e habilitando, assim, um modo de agência que desestabilize – em vez de reforçar – a norma, mesmo na ausência de referentes outros. A saber, refiro-me a que a possibilidade de desnaturalização da violência tende a ficar potencialmente comprometida na operação da ética da não violência tal qual proposta por Butler, uma vez que o que conta como violência, na falta de referentes outros, torna-se quase que inevitavelmente refém dos sentidos a ela atribuídos pela norma hegemônica, que são integrados em seu argumento de forma acrítica. Tal questão reflete-se, a meu ver, em ao menos duas frentes. Por um lado, na dificuldade analítica que Butler enfrenta para incorporar teoricamente os modos díspares com que se estabilizam vulnerabilidades em relação a determinados grupos sociais (*uneven vulnerabilities*) (MICHEL, 2016, p. 257), sem equalizá-las em uma condição genérica do sofrimento humano. E, por outro lado, numa demanda ética de não violência que não só é voltada quase que exclusivamente a indivíduos e grupos oprimidos, como também lhes confere um fardo que pode ser tomado como excessivo, uma vez que, além de desencorajar modos mais (pro)positivos e continuados de ação cole(a)tiva, praticamente exclui qualquer possibilidade de autodefesa. Evidencio, no que segue, tais argumentos, tomando como ponto de partida o texto de Butler “Violence, nonviolence: Sartre on Fanon” (2015b [2006]).

Sobre (não) violência e agência subversiva: reflexões acerca de “Violence, nonviolence: Sartre on Fanon”

Nesse ensaio, Butler discute criticamente o – como ela mesma admite – “controverso” (2015b [2006], p. 171) prefácio do filósofo Jean-Paul Sartre ao livro *Os condenados da terra* (2013 [1961]), de Fanon. O texto de Butler pode ser entendido como um estudo que, tal qual o analisado “Critique, coercion, and the sacred life in Benjamin’s critique of violence”, procura estabelecer fundamentos para sua proposta ético-política da não violência enquanto *locus* da possibilidade de agência subversiva, no sentido de abrir espaço para o reconhecimento da interdependência mútua que permite o estabelecimento de precondições para que a vida seja vivível. Nesse ensaio, com base em uma crítica do humanismo, tal movimento é denominado por Butler “recorporalização do humanismo” (*recorporealization of humanism*) (2015b [2006], p. 195). A filósofa, de modo ímpar, atualiza e reconceitualiza a noção de humanismo ao chamar a atenção para o modo com que tanto Sartre quanto Fanon colocaram em evidência os limites de um projeto humanista europeu diante do contexto da guerra descolonial da Argélia. É a partir das considerações que ambos oferecem acerca dos caminhos para a ‘fundação’ de um novo humanismo que Butler propõe, assim, sua própria versão de humanismo ‘recorporalizado’.

Para ela, o anúncio em tom ameaçador que Sartre faz, em seu prefácio, aos leitorxs de *Os condenados da terra* na Europa – alegando que a guerra descolonial da Argélia e suas consequências seriam o inevitável retorno aos colonizadorxs da própria violência impingida contra os colonizadxs – serve ao propósito de retirar o humanismo de um campo exclusivamente moral, reposicionando-o enquanto questão de ordem política. Como coloca Butler:

Sartre openly worries about a liberal humanism that is blind to the political conditions of morally objectionable suffering, since one could oppose the suffering on moral grounds and leave unchanged the political conditions that regenerate it again and again. Suffering under colonialism thus needs to be situated politically (...) a European liberal can oppose suffering under colonialism without necessarily engaging in a critique of state formation that outsources its violence to preserve its spuriously humanist self-definition. If there are parallels with our contemporary political situation, especially with the outsourcing of torture, that is not by accident, since the colonial condition is by no means definitively past. (BUTLER, 2015b [2006], p. 179)

Mesmo de acordo com tal crítica de Sartre ao humanismo, Butler pretende ir além. A filósofa suspeita do binarismo mutuamente excludente que vê como operante na formulação do filósofo (colonizadorx *versus* colonizadx), entendendo-o como limitador para uma concepção transformadora de humanismo, uma vez que não haveria, com a mera inversão dos termos da opressão colocada a partir do contexto da guerra descolonial, espaço para o “nós”. Segundo Butler, essa inversão no argumento de Sartre é permeada por uma lógica “masculinista” e, enquanto tal, reprodutora de exclusões: tomar a violência como potencialmente “geradora do ‘novo homem’” pressuporia, a seu ver, uma noção masculinizada de humano – limitada, portanto, para um projeto de ‘refundação’ do humanismo (2015b [2006], p. 182). De acordo com a filósofa, a questão que concerne ao humanismo seria muito mais ampla do que fazer oposição a um sistema político específico – no caso, o colonialismo –, tal como a lógica “masculinista” parece implicar. Trata-se, antes, de trans-formar as precondições que dão margem para que mecanismos colonialistas possam vir a se instaurar:

(...) if we object to the suffering under colonialism, even decry it, without calling for a basic transformation of the structures of colonialism, then our objection remains at that register of moral principle that can attend only to the deleterious effects of political systems without attempting a broader social transformation of the conditions that generate those effects. (BUTLER, 2015b [2006], p. 181)

Assim, para Butler, a efetivação de um novo projeto humanista deve tomar como ponto de partida uma questão que seja capaz de conduzir a tal perspectiva estrutural e de modo irrestrito – qual seja, “o que aconteceu com a noção de humano sob tais condições [as do colonialismo]?” (BUTLER, 2015b [2006], p. 181). É precisamente em Fanon que Butler encontra o que considera ser a melhor resposta a essa questão. Se, para Sartre, a “morte-em-vida” que o sistema colonial impõe ax colonizadx emerge como *efeito* da colonização – o que ele, no prefácio, designa por “almas mortas”, “zumbis” e “morto em potência” (FANON, 2013 [161], p. 29; 41; BUTLER, 2015b [2006], p. 172; 175) –, para Fanon a “morte-em-vida” corresponderia, segundo identifica Butler, tanto a “instrumento” quanto a “efeito” da colonização, de tal modo que seria possível afirmar que “colonial rule *is not* without such instruments and effects” (2015b [2006], p. 189, grifos no original):

The destitution of the body [em Fanon] is not only an effect of colonialism, where colonialism is understood as something prior, something separate, a “condition” both analytically and historically separate from the body at issue. On the contrary, *the body is the animated, or rather deanimated life of that historical condition, that without which colonization itself cannot exist*. Colonization is the deadening of sense, the establishment of the body in social death, as one that lives and breathes its potentiality as death, and so working and reproducing its force at the somatic and affective level. (BUTLER, 2015b [2006], p. 189, grifos no original)

Butler, aqui, tange, a meu ver, um dos pontos centrais do pensamento de Fanon, que poderia conduzir seu argumento no sentido da desnaturalização da violência: o colonialismo, similar ao movimento da violência mítica em Benjamin, é a própria instauração da “morte-em-vida”. O entendimento de violência, nesses termos, poderia deslocar o sentido hegemônico, que o restringe à suposta ‘resposta violenta’ por parte dx colonizadx, permitindo apreender o próprio sistema colonial enquanto inerentemente violento – como na análise do caso de Níobe com relação à ilegitimidade da norma. O entendimento do que é humano, assim, não estaria mais circunscrito exclusivamente ao limite da morte no sentido da “cessação das funções corporais” (BUTLER, 2015b [2006], p. 190) – tal qual o “dogma da sacralidade da vida” que fundamenta a violência mítica em Benjamin (BENJAMIN, 2011 [1921], p. 152) –, mas seria pautado pelo exame do que conduziria também à morte “at the heart of life itself”, como coloca a própria Butler (2015b [2006], p. 190) – retomando, dessa forma, uma acepção de humano também vinculada à “alma do vivente” (BENJAMIN, 2011 [1921], p. 152). Todo o ensaio de Butler é permeado pela busca em trazer à tona esse sentido de “morte-em-vida” que tornaria possível ampliar a percepção do que se entende por violência a partir de uma compreensão do humano que leve em conta a vida em toda a sua potencialidade – ou, como colocaria Butler, que leve em conta as precondições para que a vida pudesse ser vivível: além de Fanon e Sartre, ela perscruta, também, a noção de “life-in-death” elaborada pelo crítico teórico Homi Bhabha (2015b [2006], p. 188), bem como o conceito de “social death” apresentado pelo sociólogo Orlando Patterson (2015b [2006], p. 177). Como Butler nota, Fanon mostra que, no colonialismo, a “psique” é “esmagada em inessencialidade” e o corpo é “restrito no que concerne à sua mobilidade fundamental” (2015b [2006], p. 190).

Butler, certamente, apreende o argumento de Fanon no sentido de chamar a atenção para que não se pode entender a “morte-em-vida” como mero efeito do colonialismo – o que permite descartar a possibilidade de se pensar num ‘colonialismo com face humana’, por

assim dizer, desviando os esforços analíticos a uma espécie de ‘reformismo’ que deixaria intactos os pilares estruturais que possibilitam a um regime político como o colonial vir a existir. No entanto, Butler não realiza o deslocamento analítico do sentido de violência que o entendimento do colonialismo como instauração da “morte-em-vida” em Fanon possibilitaria. Em vez de passar a inquirir sobre o que permite que um sistema seja estruturado sobre a violência da “morte-em-vida” e, com isso, quais seriam então as precondições para que a “autocriação” (*self-creation*) possa vir a tomar corpo, Butler se atém a um entendimento de “morte-em-vida” como condição de sofrimento e segue operando, em seu ensaio, com uma compreensão mais ‘restrita’ de violência – qual seja, a de impingir a morte a outrem no sentido da “cessação das funções corporais”. Mais especificamente, Butler está interessada, nesse texto, em inquirir sobre a possibilidade de agência subversiva mesmo em uma situação extrema como o colonialismo, sob uma condição de sofrimento que caracteriza a “morte-em-vida”. Sobretudo, Butler pergunta se, em tais contextos, a violência (em sentido estrito) seria necessária para a “autocriação”. Ou ainda, *grosso modo*, se ‘pegar em armas’ – o que Butler associa a uma lógica “masculinista” e binária que reproduz exclusões – seria a única saída possível em condições de sofrimento extremo. Com tal perspectiva, Butler não só reitera analiticamente o enfoque hegemônico sobre a violência – a que, em seu entendimento estrito, potencialmente adviria por parte dx colonizadx –, mas também naturaliza, de certa forma, a “morte-em-vida”, caracterizada como condição de sofrimento em vez de violência em sentido mais amplo. A “morte-em-vida” é, assim, praticamente tomada como um ‘dado’, como um ponto de partida em seu argumento.

Tal enfoque de Butler acerca da possibilidade de agência subversiva sob a “morte-em-vida” como condição de sofrimento é inteligível a partir da ótica da busca por fundamentos ético-políticos da não violência. Ainda que Butler chegue a indicar, em alguns de seus escritos, a possibilidade de que em certos contextos – p.ex., “of massive state violence” – optar pela não violência pode parecer “foolish or extraneous” (2009, p. 177-178)¹⁰⁶, ela é cada vez mais incisiva em afirmar que só faria sentido falar em uma ética da não violência quando em meio a um contexto de violência:

¹⁰⁶ Além do excerto citado, Butler também faz referência a esse ponto em *Notes toward a performative theory of assembly*: “The mode of unchosen cohabitation that belongs to the colonized is surely not the same as the notion of democratic plurality established on grounds of equality. But they both have their mode of wretched attachment and agency” (2015a, p. 121).

Indeed, non-violence as an ethical “call” could not be understood if it were not for the violence involved in the making and sustaining of the subject. There would be no struggle, no obligation, and no difficult (...) It is precisely because one is mired in violence that the struggle exists and that the possibility of non-violence emerges (...) It is not a position of the privileged alone to decide whether violence is the best course; it is, paradoxically, even painfully, also the obligation of the dispossessed to decide whether to strike back and, if so, in what form. (BUTLER, 2009, p. 170-171; 177-178)

É legítimo pensar que a elaboração de uma ética da não violência deva ser direcionada primordialmente a indivíduos e grupos oprimidos – ou seja, àquelxs que têm maior interesse na trans-form-ação estrutural da sociedade como um todo. Isso teria particularmente validade no caso de Butler, para quem a não violência é entendida como *locus* de agência subversiva, o caminho por excelência para conter a (re)produção da espiral de violência na qual estamos imersxs, pois atuaria no sentido de referendar a abertura para o “nós” – isto é, para a “criação de laços sociais” (BUTLER, 2009, p. 117) – em vez da afirmação vingativa (*revenge*) do “eu” em oposição excludente a umx “outrx”. No entanto, ao tomar a “morte-em-vida” como condição de sofrimento e não como *modus operandi* da violência, Butler corre o risco de equalizar relações de poder que não são de forma alguma simétricas ao assumir, conseqüentemente, o entendimento hegemônico (e restrito) de violência em seu argumento – como, p.ex., quando afirma que: “As much as the sovereign subject disavows his injurability, relocating it in the other as a permanent repository, so the persecuted subject can disavow his own violent acts, since no empirical act can refute the *a priori* presumption of victimization” (BUTLER, 2009, p. 179). Há uma operação de equivalência, nessa citação, entre opressorx e oprimidx que se dá, justamente, pela incorporação de um entendimento hegemônico – portanto restrito – de violência. Sendo violência tomada em seu sentido hegemônico, o fardo da não violência acaba por recair desproporcionalmente sobre indivíduos e grupos oprimidos. A condição de “sujeito perseguido” é naturalizada como condição de sofrimento, e não como indicador da necessidade de um entendimento ampliado e distinto de

violência como aquela que, de fato, institui a “morte-em-vida”¹⁰⁷.

Essa mesma citação, ao mencionar criticamente a “presunção de vitimização” que nenhum gesto parece poder “refutar”, nos dá pistas para entender por que Butler resistiria em caracterizar a “morte-em-vida” como violência, mesmo sob o risco de referendar o entendimento hegemônico de violência e, com isso, de equalizar apressadamente o sofrimento humano em uma condição genérica. A meu ver, os motivos da filósofa para tanto estariam relacionados ao que ela localiza como uma postura problemática e inócua que adviria da tentativa de localizar, retroativamente, a ‘origem’ ou a ‘fonte’ da violência. Em *Giving an account of oneself*, Butler explica este ponto em relação à sua proposta ético-política da não violência:

It is always possible to say, “Oh, some violence was done to me, and this gives me full permission to act under the sign of ‘self-defense’.” Many atrocities are committed under the sign of a “self-defense” that, precisely because it achieves a permanent moral justification for retaliation, knows no end and can have no end. Such a strategy has developed an infinite way to rename its aggression as suffering and so provides an infinite justification for its aggression. Or it is possible to say that “I” or “we” have brought this violence upon ourselves, and thus to account for it by recourse to our deeds, as if we believed in their omnipotence, believed that our own deeds are the cause of all possible effects. Indeed, guilt of this sort exacerbates our sense of omnipotence, sometimes under the very sign of its critique. Violence is neither a just punishment we suffer nor a just revenge for what we suffer. It delineates a physical vulnerability from which we cannot slip away, which we cannot finally resolve in the name of the subject, but which can provide a way to understand that none of us is fully bounded, utterly separate, but, rather, we are in our skins, given over, in each other’s hands, at each other’s mercy. This is a situation we do not choose. It forms the horizon of choice, and it grounds our responsibility. In this sense, we are not responsible for it, but it creates the conditions under which we assume responsibility. We did not create it, and therefore it is what we must heed.” (BUTLER, 2005, p. 100-101)

¹⁰⁷ É possível afirmar que a diferenciação que Butler procura analiticamente fazer, a partir da publicação de *Frames of war*, entre *precariousness* (precariedade) – a condição comum de vulnerabilidade de que comungam todos os seres viventes – e *precarity* (condição precária) – a “distribuição diferencial da precariedade” (2015a, p. 33) que, contextualmente, expõe certas pessoas de modo desigual (*uneven*) à vulnerabilidade (2015a, p. 20-21) – tem a intenção, justamente, de evitar o efeito de equalização da condição de sofrimento em seu argumento. No entanto, apesar dessa diferenciação, críticas tendem a permanecer nesse mesmo sentido. Estelle Ferrarese, p.ex., afirma que, em Butler, não há distinção entre “dependência constitutiva e opressão” (2011, p. 765), uma vez que não haveria como operar ‘fora’ da matriz de poder que nos constitui e na qual somos constituídos (ou, em suas palavras, não haveria possibilidade de “saída” – tema ao qual retornarei em mais detalhes adiante). Meu argumento procura contribuir para a discussão a partir da perspectiva de que, em Butler, a equalização do sofrimento em uma condição genérica estaria fundamentalmente ligada à impossibilidade de se remeter a referentes (pro)positivos – especialmente no que concerne à apreensão do ‘passado’ no ‘presente’ –, de forma a manter seu raciocínio refém do entendimento de violência oferecido pela norma hegemônica.

Para Butler – que, conforme visto, entende a formação da subjetividade de modo estreitamente vinculado à sujeição –, a tentativa de traçar retroativamente a origem da violência seria não apenas inútil, mas uma forma de desresponsabilização pelas próprias ações. Dessa forma, ainda que a filósofa viesse a concordar com Fanon que a empreitada colonial seria o momento instaurador da violência no contexto argelino, ela entende que os modos de (re)produção da violência que foram desencadeados pelo corpo social com o advento da colonização não poderiam mais ser eliminados apenas por meio da expulsão dx colonizadorx – afirmação com a qual, acredito, o próprio Fanon concordaria, mesmo tomando a retirada dx colonx como movimento imprescindível ao processo de descolonização. De acordo com a filósofa, faz-se necessário partir das condições existentes no momento presente – daí que a “morte-em-vida” seja, então, encarada exclusivamente como condição de sofrimento e seu enfoque analítico concentre-se na proposta ético-política da não violência por parte de indivíduos e grupos oprimidos.

Tal argumento de Butler oferece uma explicação possível para sua intenção de vincular a violência divina em Benjamin à transitoriedade e não à mobilização das “melhores forças” do passado, no sentido que, acredito, o filósofo lhe conferiria (2010 [1940], p. 229). O acesso à história parece estar, na lógica de Butler, intimamente ligado ao que ela chamaria de “inegualitarismo epistêmico” (*epistemic inequality*) (2009, p. 181): uma forma de acessar o passado de modo a constituir certa visão particular em relação à própria trajetória (individual e/ou cole(a)tiva) – o que, segundo Butler, implicaria em abrir mão do “nós” que deve anteceder qualquer movimento propriamente ontológico. O olhar para o passado, de acordo com o raciocínio da filósofa, correria o risco da busca retroativa da origem para o próprio sofrimento que, além de desresponsabilizar pelas ações tomadas no momento presente, não poderia oferecer fundamentos adequados para uma versão de humanismo capaz de transcender a polarização entre a culpa e a vingança decorrente da não consideração do “nós” antes de qualquer posição particular (do “eu” ou dx “outrx”). Como a própria Butler coloca: “No subject has the monopoly on ‘being persecuted’ or ‘being persecuting’, even when thickly sedimented histories (...) have produced that ontological effect” (2009, p. 182). O olhar para o passado estaria, assim, fortemente associado à formação (pro)positiva de identidades, da qual Butler é, conforme visto, extremamente crítica, por considerá-la essencialista. Seria inclusive possível afirmar que, em sua perspectiva, qualquer movimento

(pro)positivo de “autocriação” a partir do acesso situado à história é tido como potencialmente violento, pois geraria cisões previamente ao reconhecimento da vulnerabilidade comum. Daí que, segundo a filósofa, a única forma possível de agência subversiva encontre-se em se abster, no momento presente, de replicar a violência que se sofre: não há, nesse caso, qualquer referente (pro)positivo ou ‘exterior’ à própria norma hegemônica (o que implica em incorporar o próprio sentido de violência que ela traz consigo), de modo a evitar, assim, o endosso de uma postura de cisão (“eu” *versus* “x outrx”) antes da apreensão da vulnerabilidade comum (“nós”). Dessa forma, a agência subversiva demandada pela ética da não violência revela-se, precisamente, na opção por não agir – uma vez que agir, sem recurso a referentes distintos da norma, corresponderia a reagir, a reproduzir a violência nos mesmos termos. Conforme a própria filósofa afirma:

(...) when acting reproduces the subject at the expense of another, not to act is, after all, a way of comporting oneself so as to break with the closed circle of reflexivity, of ceding the ties that bind and unbind, a way of registering and demanding equality affectively. It is even a mode of resistance, especially when it refuses and breaks the frames by which war is wrought time and again. (BUTLER, 2009, p. 184)

Certamente optar pela não violência pode levar à criação de valiosos repertórios de resistência que, muitas vezes, são considerados pelxs que dela lançam mão como (pro)positivos – ainda que, uma vez entendidos como circunscritos à decisão por não reagir (já que não estariam pautados em referentes outros), não possam, por si mesmos, contrapor o sentido hegemônico de violência sem apelar para seu próprio *modus operandi*. P.ex., é possível entender a greve como uma forma de exercício da resistência por meio da não violência¹⁰⁸, uma vez que recorre à suspensão da ação por parte dxs trabalhadorxs, tornando-se, enquanto tal, repertório de *ação* também para xs que por ela optam¹⁰⁹. Na lógica hegemônica propriamente dita, a greve, apesar de operar nos termos da não violência, é via de regra tomada como forma de ação violenta: tanto que, não raro, e na medida do possível, é sistematicamente criminalizada, mesmo quando respaldada pela lei (norma) – a qual,

¹⁰⁸ Em especial, Butler aborda a greve como exemplo de operação da não violência em “Critique, coercion, and the sacred life in Benjamin’s critique of violence” (2015b [2006]) e em *Notes toward a theory of assembly* (2015a).

¹⁰⁹ Ainda que, na perspectiva dxs que co-organizam e participam de uma greve, ela sem dúvidas envolve um trabalho continuado e extenuante, um con-junto de modos de ação (muitos dos quais não restritos ao *momento* propriamente dito da greve) que dificilmente poderia ser considerado como não (pro)positivo.

inclusive, passa a ser o único recurso de legitimação não (pro)positiva da greve.

Feita essa ressalva, contudo, chama a atenção que Butler, apesar de conferir centralidade ao corpo no que concerne ao político, continuamente enfatize, em seus escritos, justamente a não ação como o modo privilegiado de ação – a forma, por excelência, de ativismo (2015a) e resistência (2016). A possibilidade de agência subversiva, dada a ausência de referentes distintos, estaria sobretudo presente no que caracterizaria a suspensão da ação – a saber: paralização de infraestruturas (2009, p. 183; 2015a), imobilização por meio da obstrução do movimento (2015a), silêncio (2015a), greve de fome (2013, p. 145-146; 2015a) e, notavelmente, no caráter *necessariamente* transitório de assembleias e ocupações do espaço público como garantia de que possam exercer uma função crítica (2015a, p. 20).

É marcante que, mesmo em *Notes toward a theory of assembly*, um livro dedicado à reflexão crítica acerca de assembleias e ocupações do espaço público, praticamente desapareça do escopo analítico o cotidiano propriamente dito dessas experiências políticas – como se, na leitura, não fosse possível vislumbrar os rostos, as motivações e as trajetórias das pessoas que delas participam; como se o caráter impermanente desses eventos se *sobreimpusessem* a tudo aquilo que, de modo menos espetacular, tornou possível que eles pudessem vir a emergir. Conforme sugiro neste *corp'a'screver*, tais acontecimentos não são meramente aleatórios ou casuais, ainda que tomem corpo de forma espontânea e previamente incalculável.

Experiências como as ocupações escolares, p.ex., mostram que sua dimensão política encontra-se, sobretudo, no estar juntxs, no fazer cole(a)tivo, no com-partilhamento e na organiz-ação con-junta das tarefas cotidianas, como p.ex. a limpeza e a preparação da comida (cf. MACHADO; PRATES; RUGGI; SILVA, 2017). Embora Butler admita que o “estar juntxs” (“to surge forth together”) seja “um momento essencial de intensidade afetiva em meio a uma luta mais ampla contra a precariedade”, ela reduz tais experiências (*Erfahrung*) a uma vivência (*Erlebnis*)¹¹⁰, isto é, a um “senso fugaz” (*fleeting sense*) de “sentir-se vivo” ou “afirmar-se vivo”: “The final aim of politics is not simply to surge forth together (...) Feeling alive is not quite the same as struggling for a world in which life becomes livable for those

¹¹⁰ Para Benjamin, com o advento do capitalismo, houve perda da experiência (*Ehrfarung*): aquela que deriva da organiz-ação social cole(a)tiva, comunitária. Em seu lugar, emerge a vivência (*Erlebnis*), que seria particular e privada. Benjamin vê, no entanto, no acontecimento lembrado o potencial de saída do caráter contingente e limitado da vivência. Cf. Gagnebin (2010); bem como os estudos de Benjamin “Experiência e pobreza”, “O narrador: considerações sobre a obra de Nikolai Leskov” e “Sobre o conceito de história” (2010), entre outros.

who have not yet been valued as living beings” (2015a, p. 183), sugere a filósofa.

É como se Butler, aqui, expressasse na prática o que corresponderia a restringir o traço potencialmente anárquico e (pro)positivo da violência divina em Benjamin a algo necessariamente transitório – afirmando, dessa forma, a violência divina enquanto fundamentalmente destrutiva. De acordo com seu raciocínio, a permanência das assembleias e ocupações levaria inevitavelmente a que se perdesse o que, na reivindicação de seu caráter popular (*popular will*), haveria de genuinamente comum. Isso porque, ao emergirem enquanto a expressão do que corresponderia a “nós, o povo” (“we, the people”), assembleias e ocupações acabariam, mais cedo ou mais tarde, por incorrer inevitavelmente na tentativa de instauração de uma identidade – convertendo o “nós” em um “eu” apto a fazer exigências a umx “outrx”. Butler, assim, associa a reivindicação “nós, o povo” como inevitavelmente disparadora de um movimento ontológico – o qual, conforme visto, ela vincula à asserção de identidades, que imporia fronteiras discursivas (2015a, p. 5) e geraria, assim, novas cisões, mesmo visando a incluir. Apenas enquanto condição transitória, sugere Butler, as ocupações e assembleias públicas seriam capazes de reivindicar um “nós” sem fundir a multiplicidade que as compõe em uma unidade. Isso porque, antes de potencialmente invocar a expressão de uma identidade, o que levaria as pessoas a estar juntas seria, primordialmente, uma condição precária (*precarity*) – entendida enquanto “condição social e econômica” que, de acordo com a filósofa, “perpassa todas as categorias e produz alianças potenciais entre xs que não se reconhecem como pertencentes uns aos outrxs” (2015a, p. 52; 58).

A meu ver, tal argumento em prol da transitoriedade de experiências políticas como ocupações e assembleias eclipsa a dimensão epistemológica do estar juntxs que a reivindicação “nós, o povo” evoca: acredito que tal (pro)posição poderia ser entendida não propriamente enquanto disparadora de um movimento ontológico (quem somos nós?), senão muito mais enquanto um “convite”, uma abertura à coparticipação em cole(a)tivo. Cada repetição da afirmação “nós, o povo” pode ser apreendida como a reiteração desse convite, de que a coparticipação permanece em aberto e que é possível, sempre, somar conjuntamente em um processo cole(a)tivo em sentido irrestrito. A própria dinâmica de funcionamento das assembleias e ocupações, que abre margem a um intenso exercício reflexivo crítico, demanda, a meu ver, a radicaliz-ção dessa abertura como prática política.

“The ontological obsession with knowledge gives way here to the enjoyment of a relation.” (GLISSANT, 2010 [1990], p. 19)

Assim, entendo ser precisamente na dimensão epistemológica da abertura ao fazer con-junto que as assembleias e ocup-ações encontram sua força. O desejo não é pela impermanência, mas pelo perdurar – tanto que tais acontecimentos apenas cessam, via de regra, por conta da repressão violenta a que são submetidos. O estar juntxs é tão ou mais importante do que aquilo que se demanda ou poderia vir a ser demandado, visto que, em cole(a)tivo, dá-se justamente a efetiv-ação daquilo que se requer: uma reorganiz-ação do espaço e das relações em toda a sua potencialidade, no agora (*Jetztzeit*), do vir-a-ser. Estar juntxs, nessa perspectiva, corresponderia, sobretudo, a um *fazer* juntxs. Dessa maneira, participar de assembleias, ocup-ações, atos equivaleria não a meras vivências, mas sim a experiências em sentido pleno, movimentos de espacialização pautados em referentes próprios: a realiz-ação, em cole(a)tivo, do que permanecia apenas potência. O caráter (pro)positivo da violência divina seria encontrado na própria realiz-ação que emana do fazer juntxs: os referentes vão sendo (re)criados e trans-formados em cole(a)tivo (não seriam, portanto, propriamente exteriores ou predefinidos), em vez de se pautar primordialmente pela norma hegemônica (seja enquanto reação a ela ou no estabelecimento de reivindicações a serem por ela incorporadas).

Seria possível, p.ex., entender nesses termos a insurreição de Oaxaca em 2006¹¹¹. Seu estopim foi o rechaço massivo da população à violência policial impingida contra professorxs que protestavam. A princípio, a população parecia demandar a renúncia do governador, o que expressava, de imediato, um descontentamento mais amplo a partir de diversas frentes. No entanto, com o desencadeamento da auto-organiz-ação popular com base em referentes

¹¹¹ A insurreição de Oaxaca, também conhecida por “comuna de Oaxaca” ou “rebelião da Appo”, teve início em 14 de junho de 2006, a partir da repressão violenta, a mando do então governador Ulises Ruiz Ortiz, ao acampamento de mais de 500 professorxs que, há mais de um mês, ocupavam o Zócalo (praça central) da cidade de Oaxaca, no México, visando a pressionar o governo por demandas como ajuste salarial e tentativa de barrar uma lei que pretendia retirar do currículo escolar o ensino do período pré-colonial (ROSEN-CROS, 2013, p. 41). A população sai espontaneamente às ruas para lutar junto aos professorxs, conseguindo expulsar a força policial, impedir o funcionamento das instituições públicas e assumir, por meio da auto-organiz-ação, o controle territorial da cidade de Oaxaca, posteriormente expandido também a diversas municipalidades no estado (DALTÓN, 2007; PELLER, 2012, p. 126-127). Detenho-me mais detalhadamente acerca da dinâmica da organiz-ação de mulheres durante o levante de Oaxaca em “Empoderamento, (des)politização e o horizonte do possível: reflexões epistemológicas com base nas lutas feministas durante a insurreição de Oaxaca” (2015).

próprios, o mote “fuera Ulises” logo se converte em “Oaxaca ingovernable”: em vez de requerer a mera substituição de umx governadorx por outrx, foram criados modos próprios de organiz-ação comunitária que aboliram o funcionamento das instituições estatais formais, intimamente vinculadas à violência da norma hegemônica no contexto em questão. A insurreição de Oaxaca é emblemática não apenas por conta de sua duração (cerca de sete meses, a despeito da intensa repressão) e adesão massiva da população, contando com ao menos 360 coletivos e organizações distintas ativamente envolvidas no que veio a ser denominada Assembleia Popular dos Povos de Oaxaca (Appo). É uma experiência que também aponta para a importância fundamental do fazer cole(a)tivo a fim de possibilitar a desnaturalização da violência da norma, inclusive em relação ao modo como ela opera no corpo social: a auto-organiz-ação em torno às barricadas de autodefesa (chegaram a se formar cotidianamente mais de três mil), a autogestão dos serviços públicos, a ocup-ação de estações de TV e rádio (que passaram a veicular conteúdos produzidos pela própria popul-ação), entre outros.

Quando considerados em termos epistemológicos, tais acontecimentos abrem-se, analiticamente, para outros sentidos e implic-ações. Adquirem maior relevância e valor em si, para além do que possa vir a ser reivindicado, pois, no fazer con-junto, as potenciais demandas são trans-formadas, indo muito além do que poderia vir a ser demandado. Como sugere a cineasta, escritora, teórica literária e compositora Trinh T. Minh-ha, refletindo acerca dos múltiplos efeitos do ato de caminhar em cole(a)tivo (MINH-HA, 2016), o caráter (pro)positivo do movimento e da ação do fazer con-junto permite, a um só tempo, uma abertura (“a mode of receptivity”) trans-formadora com relação ao entorno, bem como o estabelecimento de uma conexão profunda para com toda a tradição dxs que nos antecederam na (pro)posição do fazer con-junto enquanto forma de (r)existência.

Nesse sentido, faz-se imprescindível atentar analiticamente para os efeitos incalculáveis que o fazer cole(a)tivo evoca – aquilo que, embora não propriamente espetacular, tampouco é menos relevante –, os quais não podem ser subsumidos a

reivindicações por demandas em si¹¹². Ademais, se formos olhar atentamente, acontecimentos como assembleias e ocupações são momentos – sem dúvidas muito significativos – de toda uma trajetória de esforços cole(a)tivos cotidianos, situados e continuados, de menor visibilidade, que já tem início muito antes – em relação, inclusive, à nossa própria existência – e que seguem reverberando, em cada umx dxs que deles participam, por muito tempo – e, por que não dizer, por toda uma vida. Como um dos relatos do processo de ocupações de escolas e universidades no Paraná em 2016 tão bem expressa: “[e]spaços podem ser desocupados. Pessoas e relações, não. / [Audre Lorde adverte: ‘Revolução não é um episódio pontual’]” (MACHADO; PRATES; RUGGI; SILVA, 2017, p. 61).

Essas considerações sugerem que, a fim de possibilitar a apreensão da dimensão epistemológica do fazer con-junto, é preci(o)so levar em conta as continuidades em transform-ação para além dos grandes eventos, de modo a abarcá-los analiticamente enquanto mais que meramente aleatórios¹¹³. Isso implica conferir atenção não apenas ao cotidiano de tais acontecimentos, mas, também, às histórias que neles se (re)inscrevem. Como Butler restringe à transitoriedade e à destrutibilidade o caráter anárquico da violência divina em Benjamin, o acesso tanto ao fazer con-junto cotidiano quanto à história é interditado por ser enquadrado enquanto (pro)positivo – no sentido de se caracterizar como referente ‘exterior’ ao *modus operandi* da norma – ou, ainda, enquanto movimento necessariamente vinculado à busca por origens que, a seu ver, desresponsabilizariam as ações de indivíduos ou grupos no momento presente, reiterando cisões e, com elas, a espiral de violência. Segundo aponta Freeman, Butler assume o olhar para a história (*backward looking*) sempre como a consolidação da “authority of a fantasized original, even if citationality itself unsettles the idea of origin” (2010, p. 63). Não é à toa, portanto, que seus escritos remetam fundamentalmente ao

¹¹² É possível, em consonância com o argumento, entender a crescente intervenção policial nos atos como tentativa de coibir tais efeitos incalculáveis e transformadores que tomam corpo no caminhar con-junto: alteração sumária dos trajetos; envelopamento do conjunto de manifestantes – de modo a impor o tempo e o ritmo da manifest-ação a partir de uma lógica exterior à da dinâmica própria dos atos e, ao mesmo tempo, a isolar ao máximo xs manifestantes do contato espontâneo com as pessoas no entorno (conforme é sabido, a força policial vem também atuando no sentido de ‘chegar antes’ dos atos, seja na concentração, seja no percurso do trajeto a ser realizado – levando ao fechamento do comércio e à dispersão do movimento de pessoas antes mesmo que a manifestação possa se concentrar ou passar pelos locais); sem contar a repressão ostensiva, aleatória e sistemática que visa a inculcar o medo e a desencorajar a espontaneidade e a participação ativa de manifestantes.

¹¹³ Mais recentemente, Butler (2016), ao fazer referência às lutas por condições infraestruturais para a viabilização do próprio fazer político, passou a afirmar que assembleias e ocupações não se dariam necessariamente no espaço público, abrindo margem, em termos analíticos, à apreensão da continuidade da organização política para além dos eventos em si.

momento presente – relacionando acontecimentos que ocorrem de maneira quase que concomitante (cf. esp. 2015a) e visando a trazer à tona, inclusive por meio de ensaios politicamente engajados, formas contemporâneas de exercício de poder, resistência e intervenção (cf. esp. 2009). Como Butler mesmo define, seu ponto de partida crítico é o “presente histórico” (2003 [1990], p. 22). Se, por um lado, é possível apreender, em seu fazer filosófico, um esforço incomum – e muito potente, em termos analíticos – de contextualização, por outro lado, como aponta Freeman, Butler “disregards citations of the past that actually signal the presence of life lived otherwise than in the presence” (FREEMAN, 2010, p. 63). De maneira análoga, não seria possível, para a filósofa, apreender – conforme sugere Nascimento – o ‘passado’ como ‘presente’, enquanto presença potencialmente trans-formadora que se encontra desde sempre no corpo-quilombo. Comprometida com o importante exercício de tentar dar conta da complexidade e da capilaridade do *modus operandi* da norma hegemônica no corpo social, Butler acaba por subsumir a uma condição de transitoriedade, de eterno perecer, justamente o movimento de trans-form-ação que permite a continuidade da vida em toda a sua pujança, apesar de tudo.

IMAGEM 11: SEIVA

“Seria vão voltar as costas ao passado para só pensar no futuro. É uma ilusão perigosa acreditar que haja aí uma possibilidade. A oposição entre o futuro e o passado é absurda. O futuro não nos traz nem nos dá nada; nós é que, para construí-lo, devemos dar-lhe tudo, dar-lhe nossa própria vida. Mas para dar é preciso ter, e não temos outra vida, outra seiva a não ser os tesouros herdados do passado e digeridos, assimilados, recriados por nós. De todas as necessidades da alma humana não há outra mais vital que o passado.” (WEIL, 1996 [1943], p. 418)

A meu ver, o acesso ao ‘passado’ não implicaria – como aponta Gagnebin com relação ao pensamento de Benjamin – a busca por “uma totalidade de sentidos, mas somente [por] trechos de histórias e de sonhos” (2010, p. 18). Dessa forma, tão relevante quanto o próprio acesso desses “relampejos” do ‘passado’ em si (BENJAMIN, 2010 [1940], p. 224), seria, sobretudo, a *situalidade* trans-formadora que tal movimento, ao convergir ‘passado’ e ‘presente’, permitiria abrir ao ‘futuro’. Ou, como colocaria Benjamin, mais importante que

fazer “o inventário de achados” do ‘passado’ é, precisamente, saber “assinalar no terreno de hoje o lugar no qual é conservado o velho”, indicando o “lugar exato” onde nos apoderamos do ‘passado’ (1987, p. 239-240). Na injunção situada de temporalidades, o ‘passado’ é (re)atualizado, trans-formando-se no ‘presente’, ao mesmo tempo em que torna possível, então, trans-formar as relações. É justamente por meio de uma política de situabilidade que a re-con-figur-ação de relações, no sentido de uma abertura significativa ao “nós”, torna-se então possível. Assim, junto com Butler, concordo que todos os seres vivos somos, de fato, interdependentes uns dos outros. No entanto, a apreensão dessa interdependência, em um mundo fundamentalmente organizado sobre violências estruturais, é um processo laborioso: tomá-la como pressuposto – e não horizonte – normativo conduz a uma posição analítica refratária da imprescindível política de situabilidade. Sem ela, a meu ver, corremos o risco de equalizar vulnerabilidades díspares, inviabilizando a desnaturalização dos sentidos hegemônicos da violência que permitiriam, então, constituir alianças significativas e transformadoras.

IMAGEM 12: PÉROLAS

“The unity is submarine
breathing air, our problem is how to study the fragments
whole” (BRATHWAITE, 1975, p. 1)

“É costume dizer que os oceanos nos separam. Mas as montanhas mais altas emergiram dos oceanos mais profundos. Seja o Monte Ararat, no Curdistão, o Aconcágua, na Argentina, Ojos del Salado, no Atacama, ou Huascarán, no norte do Peru. Todas emergiram das mesmas águas profundas. E nós, mulheres, como filhas de todas essas altas montanhas, somos irmãs, apesar de qualquer distância.” (MOVIMENTO DE MULHERES CURDAS, 2018)

“Islands

O for God’s sake

they are connected

underneath

They look at each other

across the glittering sea

some keep a low profile

Some are cliffs

The bathers think

islands are separate like them” (RUKEYSER, 2000 [1976], p. 151-152)

Sugiro, portanto, que o esforço ativo de situabilidade a partir do acesso trans-formador do ‘passado’ no ‘presente’, que Butler procura evitar, faz-se indispensável, pois tal movimento, em seu caráter (pro)positivo, é o que permite a desnaturalização da violência sobre a qual a norma hegemônica está baseada e, conseqüentemente, o seu deslocamento efetivo. Como indica Freeman, a crítica total do essencialismo – aquela que motiva a restringir o caráter anárquico de violência divina ao destrutivo – não permite o encontro com a história política que se dá pelo cotidiano (2010, p. 63): na tentativa de se esquivar radicalmente de qualquer movimento (pro)positivo, tido enquanto exclusivamente sectário, acaba-se por obliterar, também, as próprias histórias políticas – já tão ativa e sistematicamente suprimidas – dxs que (r)existem, reiterando a invisibilização do que é forjado no cotidiano de modo menos espetacular. Conforme argumento neste *corp’a’screver*, a recusa pela busca de uma origem não significa abdicar do ‘passado’, mas acessá-lo de modo trans-forma-dor no ‘presente’. Neste ponto, vem à memória uma reflexão de Arendt que, mesmo sempre tão crítica de pertencimentos cole(a)tivos, também se posiciona em favor da situabilidade a fim de possibilitar o acesso ao “nós”:

[I]n the case of a friendship between a German and a Jew under the conditions of the Third Reich it would scarcely have been a sign of humanness for the friends to have said: Are we not both human beings? It would be a mere evasion of reality and of the world common to both at that time; they would not have been resisting the world as it was (...) In keeping with a humanness that had not lost the solid ground of reality, a humanness in the midst of the reality of persecution, they

would have had to say to each other: A German and a Jew, and friends. (ARENDT, 1968 [1959], p. 23)

Tal política de situabilidade – ou politização de diferenças – é, a meu ver, o que possibilita o (re)conhecimento das reais condições em campo: passo fundamental a fim de viabilizar a possibilidade de abertura a um modo de agência subversivo capaz de desnaturalizar a violência da norma, em vez de referendá-la – e sem deixar de levar em conta o “nós” (na condição de horizonte normativo), ao mesmo tempo em que se coíbe o risco de equalização dos modos díspares com que se estabilizam vulnerabilidades em relação a determinados grupos sociais. Em vista disso, a consideração da dimensão epistemológica do fazer juntxs recoloca em outro plano o caráter (pro)positivo da violência divina: não se trata nem da introdução de referentes estranhos ao contexto em que se aplica, uma vez que o ‘passado’ é apreendido no ‘presente’; nem de um acesso à história que desresponsabilize pelas ações no ‘presente’, visto que a capt-ação do ‘passado’ potencializa em ação trans-formadora o que é ‘presente’ ao proporcionar o (re)conhecimento tanto do que tornou possível a sobrevivência quanto do contexto em que nos encontramos. Desde uma perspectiva epistemológica, o fazer con-junto (pro)positivo não se pauta primordialmente pelo estabelecimento de fronteiras: trata-se, antes, de colocar em movimento a laboriosa política de localização que visa ao (re)conhecimento das condições em campo que abrem margem para se vislumbrar o comum.

Essas considerações tornam-se ainda mais pertinentes quando compreendemos que *situar-se* está longe de ser autoevidente e que só pode realizar-se em cole(a)tivo. E não apenas porque, antes de sequer poder dar-nos conta, já nos encontramos em meio à vida, em condições que não foram por nós escolhidas – como tão bem coloca Rich, “(...) we take on everything at once before we’ve even begun / to read or mark time, we’re forced to begin / in the midst of the hardest movement, / the one already sounding as we are born” (1993b, p. 73). Mas também, e sobretudo, por conta do empenho sistemático de apagamento de formas de (r)existência que a imposição da norma hegemônica promove, por meio da violência tanto material – desterritorializações, genocídios, a reiterada destruição dos sistemas próprios de referência etc. – quanto simbólica – os efeitos do que Young chamaria de “imperialismo cultural” (2002 [1990], p. 48-63) e o que nomeio, a partir das reflexões de Fanon, como introjeção da imobilização, epidermização do racismo e desejabilidade da violência. De

acordo com a lógica de desespacialização da norma hegemônica – o que Benjamin, por sua vez, denominaria violência mítica –, tudo concorre para o isolamento e o imobilismo forçados, que não só dificultam o estabelecimento de conexões significativas, mas também o próprio processo de *rememory* ou, como colocaria Gonzalez, o acesso ao “não-saber que conhece, esse lugar de inscrições que restituem uma história que não foi escrita” (1984b, p. 226). A norma hegemônica impõe seus próprios critérios normativos, estranhos ao contexto, que privilegiam um presente espetacularizado e cada vez mais acelerado, uma suspensão da temporalidade que corrobora para ofuscar o encontro com a sobrevivência cotidiana presente no corpo-quilombo. Sob tais condições, sustentar uma política de situabilidade, mesmo com toda a sua potência trans-formadora, requer enorme esforço de auto-organiz-ação cole(a)tiva. Não raro, até algo aparentemente trivial, como uma mudança de caráter estético que reflita um processo cole(a)tivo de (re)conhecimento da situabilidade sob uma perspectiva não hegemônica, demanda um laborioso processo de auto-organiz-ação con-junta, permeado de conflitos, para que possa vir a ser, pouco a pouco, incorporado¹¹⁴. Sob o ponto de vista epistemológico, portanto, não faria sentido, em plano teórico, seguir tomando a situabilidade não hegemônica enquanto autoevidente.

Certamente, conforme visto na crítica de Butler ao humanismo em seu texto “Violence, nonviolence: Sartre on Fanon”, a posição da filósofa não subentende uma dissolução abstrata do humano em um “nós”: diferentemente, seu objetivo é que as reivindicações sociais e políticas sejam embasadas no que ela chama de uma “nova ontologia do corpo” (2009, p. 2). Butler, assim, evita generalizações e abstrações em sua reformulação do humanismo *situando* o corpo – entendido de modo historicamente contingente (2009, p. 2-3) – no cerne da arena política. No entanto, mesmo que a filósofa procure fazê-lo levando em conta o “presente histórico” (2003 [1990], p. 22), o problema da equalização de vulnerabilidades díspares que obstaculiza a desnaturalização da norma hegemônica persiste, a meu ver, em seu projeto de “recorporalização do humanismo”. Conforme argumentado, acredito que isso decorre da impossibilidade de acesso ao ‘passado’ no ‘presente’ que permite a emergência sociopolítica da situabilidade, cujo movimento é (pro)positivo. Tal questão, como

¹¹⁴ Como afirma Neusa Santos Souza em *Tornar-se negro*: “A descoberta de ser negra é mais que a constatação do óbvio (...) Saber-se negra é viver a experiência de ter sido massacrada na sua identidade, confundida em suas perspectivas, submetida a exigências, compelida a expectativas alienadas. Mas é também, e sobretudo, a experiência de comprometer-se a resgatar sua história e recriar-se em suas potencialidades” (1990 [1983], p. 17-18).

aponto a seguir, apresenta-se de modo especificamente notável quando Butler procura diferenciar os modos com que Fanon e Sartre mobilizam a violência em relação ao contexto de descolonização da Argélia – com o intuito de sugerir, em acordo com sua proposta ético-política da não violência, que a ‘resposta violenta’ não seria necessária para a “autocriação”.

As ponderações de Butler acerca do modo distinto com que Sartre e Fanon mobilizam a ‘resposta violenta’ por parte dx colonizadx¹¹⁵ representam, sem dúvidas, uma importante contribuição analítica, que permite desmistificar o lugar comum atribuído à violência no argumento de Fanon – não raro, baseado justamente nas considerações do prefácio de Sartre a *Os condenados da terra*¹¹⁶. No argumento de Sartre, a ‘resposta violenta’ dx colonizadx emerge como mero reflexo da violência dx colonizadorx. Para o filósofo, trata-se, como afirma Butler, de uma “reação determinada ou mecanizada”, como se não houvesse espaço para um processo reflexivo por parte dx colonizadx (BUTLER, 2015b [2006], p. 183). Consequentemente, não só a ‘resposta violenta’ seria uma inevitabilidade no argumento de Sartre – a ponto de a não violência ser considerada cumplicidade para com x opressorx –, mas também, e de maneira marcante, é como se x colonizadx, ao adentrar a lógica do reconhecimento por meio da reação à violência dx colonizadorx, dependesse, no limite, da própria colonização para a realização de seu processo de constituição de subjetividade, ratificando-a:

[W]hen we talk about the agency of insurgent anticolonial violence [em Sartre], it turns out that the only agent of violence is that of the colonizer (...) If the colonized respond with violence, their violence is nothing other than a transposition or transmutation of the violence done to them. (BUTLER, 2015b [2006], p. 183)

Para Butler, conforme visto, a inserção nos termos do reconhecimento mediada pela violência reflete uma lógica “masculinista”, que opera por meio da reiteração dos mesmos mecanismos de exclusão que alega combater. Ademais, ao demandar a aniquilação violenta dx “outrx” para a afirmação de si, tal lógica reforçaria uma falsa ideia de autossuficiência/independência, que é incompatível com a apreensão da interdependência mútua entre todos os

¹¹⁵ O argumento que segue, para ser realizado, toma o próprio sentido de violência a que Butler, em seu texto, confere precedência analítica: a ‘resposta violenta’ por parte dx colonizadx. De modo a remeter à crítica anteriormente realizada acerca desse enquadramento teórico restritivo do entendimento de violência, utilizo a expressão entre aspas.

¹¹⁶ Como indica Faustino (2015), a recepção do prefácio de Sartre precede, frequentemente, a do próprio texto de Fanon, inclusive no contexto brasileiro.

seres vivos. Nesse sentido, a mobilização da violência é, para a filósofa, o que se impõe como o principal obstáculo para a refundação de um projeto humanista.

Como Butler bem aponta, o apelo à ‘resposta violenta’ em Fanon é distinto do proposto por Sartre. Se Fanon definitivamente toma, no contexto descolonial argelino, a ‘resposta violenta’ por parte dx colonizadx enquanto necessária, ele ao mesmo tempo demonstra ser amplamente ciente acerca dos efeitos deletérios do uso da violência. Ou seja, diferente de como sua obra é frequentemente interpretada, Fanon estaria longe de fazer apologia ao uso da violência. De fato, para alguém que viveu imerso em um contexto fundamentalmente violento como o da Argélia colonial, e teve, na condição de médico psicanalista¹¹⁷, profundo contato com as terríveis sequelas da violência colonialista – tanto para torturadx quanto para torturadorxs¹¹⁸ –, seria difícil sustentar qualquer perspectiva de encantamento com relação à mobilização da violência em si. Pelo contrário, as próprias observações precisas de Fanon com relação aos desafios a serem enfrentados mesmo com a retirada dx colonizadorx dos territórios em disputa (2013 [1961]) demonstram que, em sua visão, o processo de descolonização é bem mais complexo, no qual teriam inclusive de ser buscados modos de se lidar com os efeitos “múltiplos e às vezes indelévels” da violência colonialista (2013 [1961], p. 287).

Assim, Butler sugere que, em Fanon, o apoio à ‘resposta violenta’ por parte dx colonizadx no processo de descolonização da Argélia seria, antes, de cunho “instrumental” e “estratégico” – e não um “ideal moral” ou um “bem em si” –, pois, enquanto “componente motivacional compensatório”, a ‘resposta violenta’ não serviria de fato ao processo de “autocriação” ou ao “modo de vida” que a descolonização propriamente dita requer (2015b [2006], p. 190-192). No entanto, a filósofa, em acordo com sua proposta ético-política da não violência, pretende também rechaçar a possibilidade de que a ‘resposta violenta’ venha a ser mobilizada mesmo que de modo contingente, estratégico e/ou instrumental.

Desse modo, ainda que aponte para tais relevantes distinções com relação ao argumento de Fanon, Butler segue identificando, em seus escritos, a “pervasiva” tendência

¹¹⁷ Entre 1953 e 1956, Fanon chefiou o hospital psiquiátrico de Blida-Joinville, em Argel (cf. GORDON, 2015, cap. 4).

¹¹⁸ Cf. esp. o capítulo V, “Guerra colonial e distúrbios mentais”, em *Os condenados da terra* (2013 [1961]).

(2015b [2006], p. 192), tal qual em Sartre, a resvalar em uma lógica “masculinista”¹¹⁹ de reconhecimento, em que x colonizadx estaria oscilando necessariamente entre dois polos: “a certeza de sua não existência” – isto é, a “morte-em-vida” – e “uma noção inflada de seu futuro” por meio de uma “capacidade sobre-humana de ação” (2015b [2006], p. 190) – ou seja, a mera inversão dos termos do reconhecimento, tais quais propostos pelx colonizadorx, por intermédio da violência. Isso seria especialmente pronunciado, de acordo com Butler, em *Os condenados da terra* (2013 [1961]) – livro escrito por Fanon enquanto ativamente envolvido na Frente de Libertação Nacional da Argélia e pouco antes de sua morte, num momento em que a guerra descolonial argelina já evidenciava a derrocada dx colonx –, mesmo que a filósofa reconheça que Fanon também argumenta, ao final desse livro, que a descolonização envolveria a fundação de um novo humanismo não restrito à mera inversão dos termos da opressão (2015b, 2006, p. 191). Fanon, com efeito, é contundente em afirmar, em *Os condenados da terra*, que a descolonização trata da busca e da criação de referentes humanistas distintos daqueles oferecidos pela Europa:

Essa Europa que nunca para de falar do homem [ser humano], de proclamar que só se preocupa com o homem, sabemos hoje com que sofrimento a humanidade pagou cada uma das vitórias de seu espírito (...) Decidamos não imitar a Europa e orientemos os nossos cérebros e músculos para uma direção nova. Tentemos inventar o homem total que a Europa foi incapaz de fazer triunfar (...) [S]e queremos que a humanidade avance, se queremos levá-la a um nível diferente daquele em que a Europa a manifestou, então é preciso inventar, então é preciso descobrir (...) Para a Europa, para nós mesmos e para a humanidade, camaradas, é preciso renovar-nos, desenvolver um pensamento novo, tentar pôr de pé um homem novo. (FANON, 2013 [1961], p. 361-366)

Apesar de reconhecer essa abertura de Fanon para se pensar além da mera lógica de (re)produção da mesma opressão que se quer combater em *Os condenados da terra*, Butler argumenta que seria em *Pele negra, máscaras brancas* (2008 [1952]), escrito quase dez anos antes, que o intelectual, médico psiquiatra e ativista realiza esse movimento de modo mais radical e potente – sugerindo, com isso, que o posterior envolvimento ativo de Fanon na guerra descolonial teria contextualmente imposto limites ao aprofundamento de tal perspectiva humanista mais “radical” em seu próprio pensamento (2015b [2006], p. 192-193).

Em particular, Butler identifica o “masculinismo pervasivo” (2015b [2006], p. 192)

¹¹⁹ Butler assume, como pano de fundo de seu argumento, interpretações feministas críticas dos escritos de Fanon – em esp. a de Rey Chow (1995). Para um contraponto a tais leituras, cf. Sharpley-Whiting (1998).

enquanto especialmente pronunciado em *Os condenados da terra* a partir do que ela denomina “fantasia do poder muscular” no argumento de Fanon: uma “hipermuscularidade” que estaria presente na reiteração do desejo de movimento e ação por parte dx colonizadx diante da extrema restrição espacial e do imobilismo imposto pela norma colonial (BUTLER, 2015b [2006], p. 190). Para a filósofa, esse apelo reiterado ao desejo de movimentação muscular nos escritos de Fanon estaria diretamente associado à agressão, à ânsia de ‘resposta violenta’ por parte dx colonizadx, de modo a ser tomado por ela exclusivamente enquanto expressão de uma “fantasia masculina violenta” (2015b [2006], p. 192). Ainda que Butler reconheça que Fanon apreende o que ela também vem a denominar “hipermasculinidade” como dimensão “fantasmática” – ou seja, uma fantasia meramente compensatória, cuja relevação não implica necessariamente a sua incitação (2015b [2006], p. 190; 192)¹²⁰ –, a filósofa parece ao mesmo tempo indicar que a sua mobilização, mesmo quando circunscrita ao próprio argumento, extravasaria os efeitos pretendidos.

Por conta disso, seria em *Pele negra, máscaras brancas* que Fanon teria efetivamente aberto, segundo Butler, a possibilidade de um “nós” – ou, nos termos da filósofa, de “autocriação” sem a necessidade de apelar à ‘resposta violenta’ que impreterivelmente conduziria, a seu ver, à reiteração da cisão entre o “eu” e x “outrx”:

When (...) Fanon prays to his body at the end of *Black skin, white masks*, “O my body, make of me always a man who questions!” he calls for a kind of openness that is at once bodily and conscious. He addresses himself and seeks to reconstitute himself through a direct address to his own body. As if countering the psychoaffective dying in life that pervades the lived experience of the colonized, Fanon seeks to prompt the body into an open-ended inquiry. In the line preceding, he posits a new collectivity: “I want the world to recognize, with me, the open door of every consciousness” (...) He asks for recognition of neither his national identity nor his gender, but rather a collective act of recognition that would accord every consciousness its status as something infinitely open. (BUTLER, 2015b [2006], p. 192-193)

Butler interpreta a famosa interpelação a seu próprio corpo com que Fanon termina *Pele negra, máscaras brancas* – “Ô meu corpo, faça sempre de mim um homem que questiona!” (2008 [1952], p. 191) – como correspondente a uma abertura ax “nós” que derivaria de um movimento de não violência, pois tal interpelação indicaria a opção por

¹²⁰ Nas palavras de Butler: “When he [Fanon] claims that the oppressed dream of becoming the persecutor, he is giving us a psychosocial description of the fantasies that take hold under such conditions. He is not necessarily arguing for them, although he will also oppose both nonviolence and compromise as political options during the war for independence in 1961” (2015b [2006], p. 190).

abdicar da ‘resposta violenta’ mesmo sob a condição de “morte-em-vida” impingida ax colonizadx em um contexto colonial (“the psychoaffective dying in life that pervades the lived experience of the colonized”). Como ela mesma afirma: “The attempt to ‘touch’ the ‘you’ in *Black skin, white masks* would appear to be very different from the contact that constitutes violent negation” (2015b, p. 196). Nesses termos, segundo Butler, a interpelação ax “outrx” – bem como ao próprio corpo que, ao ser questionado, “é caracterizado precisamente pelo que ainda não sabe” (2015b [2006], p. 193), tornando-se meio de abertura ax “outrx” – não passaria pela violência, senão pela tentativa de “sensibilizar o outro, sentir o outro, revelar-[s]e no outro” (FANON, 2008 [1952], p. 191): tal movimento seria a chave para um novo humanismo – agora recorporalizado – que abrange, de modo irrestrito, uma “coletividade radicalmente igualitária” (BUTLER, 2015b [2006], p. 193) antes de qualquer afirmação propriamente ontológica:

Perhaps I seize upon this call to his [Fanon] own body to open again to a world, and more radically, to join with others in recognizing the opening of every consciousness precisely because it posits an alternative to the hyperresolute masculinity of anticolonial violence. (BUTLER, 2015b [2006], p. 193)

Se a ‘resposta violenta’, de acordo com Butler, demanda, em sua condição “masculinista”, o *fechamento* à “consciência” dx “outrx” para a própria “autoinvenção” (*self-invention*) (BUTLER, 2015b, p. 194), a interpelação ao corpo – e por meio dele – que Fanon realiza ao final de *Pele negra, máscaras brancas* corresponderia, diferentemente, a um movimento de *abertura* irrestrita ax “outrx” – e, portanto, ao “nós” – derivada da suspensão do ímpeto de ‘revidar a violência’ com violência. A possibilidade de “autocriação”, nesse sentido, teria como pressuposto o “nós” que emerge da não violência. Assim, dado o potencial de consideração irrestrita da “dimensão aberta” de “each and every consciousness” (BUTLER, 2015b, p. 195) que o argumento de Fanon em *Pele negra, máscaras brancas*, segundo Butler, representaria, ela o toma como mais adequado para o projeto de refundação do humanismo que o de *Os condenados da terra*, no qual identifica o perigo de reiteração da cisão excludente na dialética do reconhecimento devido à presença do que nomeia como “masculinismo hiper-resoluto da violência anti-colonial” (2015b [2006], p. 193).

Há algo que chama a atenção na leitura de Butler à interpelação ao corpo que Fanon realiza em *Pele negra, máscaras brancas*. Chegando a considerá-la “talvez o mais insurrecional de seus atos discursivos [*speech acts*]” (2015b [2006], p. 194), a interpelação de Fanon, segundo a filósofa, indicaria que os “poderes auto-constituíntes [*self-constituting*] dx colonizadx” – ou seja, os poderes de “autocriação”, “autoinvenção” – vêm a emergir, justamente, quando “unconditioned by any historical or causal necessity” (2015b [2006], p. 194). É como se a possibilidade de não violência, enquanto gesto de consideração irrestrita do “nós”, estivesse condicionada ao abandono do escrutínio da história no que concerne, também, ao ‘passado’: trata-se, antes, de partir exclusivamente do ‘presente histórico’ a fim de conduzir, por meio de um “humanismo recorporalizado”, a um ‘novo futuro’. Com isso, a interpelação de Fanon parece estar mais estritamente vinculada a um ato individual insurrecional que demanda, para a sua efetivação, desprendimento com relação ao processo de retomada das condições em campo que envolveria, sem dúvidas, também o acesso ao ‘passado’ a partir do ‘presente’, de maneira *situada*.

Tal consideração talvez explique o enorme estranhamento que o ensaio de Butler, como um todo, gera nx leitorx devido à patente ausência de menção à questão racial – a qual, notoriamente, é o cerne não só dos escritos de Fanon, mas também do próprio prefácio de Sartre, por ela analisados. As três únicas alusões encontradas em seu ensaio nesse sentido são feitas de modo adjetivado, de forma a serem praticamente subsumidas ou à dimensão colonial (2015b [2006], p. 180; 194) ou à de gênero (2015b [2006], p. 172). Sem dúvidas, o enfoque analítico de Butler procura, precisamente, evidenciar a perspectiva de gênero, o que não só é legítimo, como também realiza uma contribuição instigante e aprofundada com relação aos debates propostos. No entanto, não me parece mera casualidade que justamente a questão racial, ponto fulcral dos escritos por ela investigados, simplesmente desapareça do escopo analítico uma vez que a emergência da não violência encontra-se condicionada ao desprendimento do escrutínio daquilo que é histórico em sentido irrestrito. Afinal, como seria possível levar em conta a questão do racismo sem procurar também inquirir, como colocaria o escritor e crítico social James Baldwin, por que foi “necessário” ax branx “inventar” x negrx

“em primeiro lugar”¹²¹ (KENNETH, 1963)? Sem tentar entender, historicamente, como foi possível ao racismo emergir e a que serve? Sem trazer à tona perspectivas não hegemônicas capazes de situar e desestabilizar aquelas que legitimam e naturalizam o racismo que subjaz a empreitada (neo)colonialista?

Como afirma o próprio Fanon ao final de *Pele negra, máscaras brancas*, é preciso, a fim de “criar as condições de existência ideais em um mundo humano”, que haja o intento tanto de “retomada de si” quanto de “despojamento” (2008 [1952], p. 191). Se o ser humano, tal qual sugere o intelectual, médico psiquiatra e ativista, “no início de sua existência, é sempre congestionado, envolvido pela contingência” (2008 [1952], p. 191) – a ponto de afirmar, junto com o filósofo Friedrich Nietzsche, que “[a] infelicidade do homem [ser humano] é ter sido criança” (2008 [1952], p. 28; 191) –, faz-se necessário, além do despojamento, também o compromisso com “uma tentativa de desalienação em prol da liberdade” (2008 [1952], p. 191). Para tanto, acredito ser imprescindível o que, neste *corp’a’screver*, venho nomeando, inclusive, como política de situabilidade – aquela capaz de apreender o ‘passado’ de maneira trans-formadora no ‘presente’. Aquela que, ao situar-se a partir de referentes próprios, acaba contribuindo, também, para evidenciar a própria situabilidade da norma hegemônica que se afirma enquanto universal, desestabilizando-a. Com efeito, como coloca Fanon, se “[a] desgraça do homem [ser humano] de cor é ter sido escravizado”, “[a] desgraça e a desumanidade do branco consistem em ter matado o homem [ser humano] em algum lugar. Consistem, ainda hoje, em organizar racionalmente essa desumanização” (2008 [1952], p. 190).

“Ay ay ay, que el esclavo fue mi abuelo
es mi pena, es mi pena.
Si hubiera sido el amo,
sería mi vergüenza.” (BURGOS, 1997 [1938], p. 32-33)

¹²¹ Nas palavras de James Baldwin: “O que as pessoas brancas precisam fazer é tentar inquirir por que foi necessário haver umx negrx em primeiro lugar. Porque eu não sou um negro, sou um homem. Mas, se pensam que sou um negro, isso significa que fui necessário [enquanto tal] (...) Se eu não sou um negro, se vocês [brancxs] o inventaram, então vocês têm de descobrir o porquê. O futuro do país depende de que vocês [brancxs] encarem essa questão” (KENNETH, 1963).

Abrir a possibilidade de des-fazer a naturalização da violência de modo a viabilizar a “reestruturação do mundo” (FANON, 2008 [1952], p. 82) demanda, acredito, uma política de situabilidade. A interpelação de Fanon a seu próprio corpo ao final de *Pele negra, máscaras brancas* consiste, a meu ver, não na abdicação de qualquer “necessidade histórica ou causal” (BUTLER, 2015b [2006], p. 194) para a abertura ax “outrx”, senão, justamente, o contrário: questionar o próprio corpo permite a Fanon perceber que sua trajetória de vida está intimamente imbricada, histórica e geograficamente, com destinos que também são cole(a)tivos. Sua interpelação ao corpo permite a ele *situar* a própria dor, compreendendo que ela, longe de ser um caso isolado, está fundamentalmente ligada a de toda uma cole(a)tividade – negra –, de modo particular, bem como a uma configuração específica de relacionalidade em campo – entre brancxs e negrxs – gerada pela própria ação humana no espaço e no tempo, de modo mais amplo. É apenas por meio de um processo de “desalienação” (FANON, 2008 [1952], p. 191), do laborioso e doloroso reconhecimento das reais condições em campo, que pode vir a ser possível, então, vislumbrar as precondições e os caminhos que deságuem no “mundo humano” do “nós”: “Não conquistei minha liberdade justamente para edificar o mundo do Ti?” (FANON, 2008 [1952], p. 191).

Nesses termos, faz todo o sentido que *Os condenados da terra* suceda *Pele negra, máscaras brancas*, e não oposto, como argumenta Butler. Como sugere o filósofo Lewis R. Gordon no prefácio a *Pele negra, máscaras brancas*, o admirável quinto capítulo deste livro, “A experiência vivida do negro”, parece indicar – com as próprias lágrimas de Fanon – os limites da tentativa de lidar individualmente com o racismo e sua “lógica sem falhas” (FANON, 1969 [1954], p. 45). Assim, em vez de voltar-se “para dentro de si mesm[o]” diante da “impotência social” que a realidade impõe, Gordon afirma que Fanon “está nos dizendo que nós devemos nos livrar das nossas barreiras rumo a um corajoso engajamento com a realidade” (GORDON, 2008, p. 16). E, para o intelectual, médico psiquiatra e ativista, tal engajamento corajoso para com a realidade demanda, precisamente, a desnaturalização da violência que implica tanto (i) a reflexão crítica acerca do impacto que a estruturação do mundo – historicizada e situada no corpo – exerce sobre a formação subjetiva (o que ele nomeia, conforme visto no Terceiro Movimento deste *corp’a’screver*, de sociogenia), quanto (ii) o engajamento *cole(a)tivo* a fim de trans-formar essa realidade. *Os condenados da terra*, a meu ver, revela o aprofundamento da melhor expressão, encontrada

por Fanon, dessa reflexão crítica que potencializa e é potencializada pelo engajamento cole(a)tivo (pro)positivo, visando, justamente, à “reestruturação do mundo” (FANON, 2008 [1952], p. 82).

Apesar de Butler reconhecer a perspectiva de abertura a um humanismo embasado no “nós” – e não na cisão excludente entre o “eu” e x “outro” – também em *Os condenados da terra*, a opção mais evidente de Fanon neste livro por partir de um movimento cole(a)tivo (pro)positivo e situado é, provavelmente, o motivo pelo qual a filósofa procura conferir precedência analítica a *Pele negra, máscaras brancas*. Ao restringir a violência divina a seu caráter destrutivo, a adoção de um movimento (pro)positivo e situado é, segundo a lógica argumentativa de Butler, rapidamente associável à violência – ou, mais precisamente, à ‘resposta violenta’ – que ela, em acordo com sua proposta ético-política da não violência, pretende evitar. Se, para Butler, a possibilidade de agência subversiva, diante da ausência de referentes (pro)positivos, seria encontrada sobretudo na *suspensão* da ação, não é à toa que a filósofa leia a reiteração do desejo de moviment-ação muscular em *Os condenados da terra* numa chave exclusivamente restrita à expressão de uma “fantasia masculina violenta” (2015b [2006], p. 192).

Como já observado pela própria filósofa, Fanon nunca deixa de evidenciar o aspecto compensatório da ‘resposta violenta’ enquanto fantasmático, uma vez que, para ele, o processo de descolonização demanda algo distinto que a mera inversão dos termos da opressão. Mais precisamente, Fanon crê que a ‘resposta violenta’ é meramente destrutiva, ao passo que a descolonização demanda um movimento (pro)positivo de cri-ação, de vida. Considerando que, no argumento de Butler, qualquer movimento (pro)positivo carrega consigo o risco de uma assertiva de cunho ontológico que (re)produz as mesmas exclusões que pretende combater, o desejo de moviment-ação muscular em Fanon tende a emergir, como consequência, apenas enquanto potencialmente violento. No entanto, ao examinar com atenção os escritos de Fanon, é possível identificar sentidos distintos para a reiterada afirmação do desejo de moviment-ação muscular, que são muito mais relevantes a seu argumento do que o próprio aspecto fantasmático levantado por Butler.

A meu ver, Fanon está particularmente empenhado em apontar a *imobilização* como efeito e instrumento do *modus operandi* colonialista. Se em *Pele negra, máscaras brancas* o tema da paralisia corporal advinda de um contexto racializado já é amplamente tematizado,

em *Os condenados da terra* Fanon aprofunda suas considerações a respeito da “morte-em-vida” do colonialismo enquanto expressão dessa imobilidade:

Mundo compartimentado, maniqueísta, imóvel, mundo de estátuas: a estátua do general que fez a conquista, a estátua do engenheiro que construiu a ponte. Mundo seguro de si, esmagando com suas pedras as colunas dorsais esfoladas pelo chicote. Esse é o mundo colonial. O indígena é um ser confinado, o *apartheid* é apenas uma modalidade da compartimentação do mundo colonial. A primeira coisa que o indígena aprende é ficar no seu lugar, não passar dos limites. (FANON, 2013 [1961], p. 68-69)

Fanon, reiteradamente, identifica uma correlação direta entre o “mundo colonial” enquanto “maniqueísta”, “compartimentado”, “encolhido” e “semeado de interdições” e o corpo colonizado em sua “imobilidade”, “contratura” e “rigidez” (2013 [1961]). O intelectual, médico psiquiatra e ativista procura, inclusive com estudo de casos, apontar para os distúrbios psicossomáticos vinculados ao imobilismo forçado, os quais identifica enquanto efeito e instrumento da perpetuação do regime colonial – o modo, por excelência, de naturalização da norma colonial que se *sobreimpõe*, sempre, de forma violenta: “[O] psiquismo se retrai, oblitera-se, descarrega-se em demonstrações musculares, o que fez com que muitos homens eruditos dissessem que o colonizado é um histérico”, afirma Fanon (2013 [1961], p. 74). Trata-se de uma disputa travada no campo da psicanálise, procurando demonstrar que a “contratura muscular generalizada” por parte dx colonizadx não é de forma alguma congênita, como muitxs estudiosxs alegavam, senão uma “forma particular de patologia” advinda da realidade colonial. Fanon, assim, vincula o imobilismo, enquanto patologia, à própria condição de “morte-em-vida” dx colonizadx no contexto colonial – como bem demonstra sua descrição de um dos casos da “Série D” de distúrbios psicossomáticos:

Contraído, incapaz do menor relaxamento voluntário, o corpo do doente parece constituir-se de uma única peça inteiriça. O rosto é fixo, mas expressa um grau marcante de desorientação. O doente parece não poder “desmobilizar os nervos”. Constantemente tenso, na expectativa, entre a vida e a morte. Um deles nos disse: “Veja, já estou rígido como um morto”. (FANON, 2013 [1961], p. 338)

Além das patologias psicossomáticas relacionadas ao imobilismo corporal, Fanon também identifica, como ‘válvula de escape’ para a “tensão muscular” sofrida pelx colonizadx

em seu próprio corpo, a dança (2013 [1961], p. 74)¹²², bem como casos de contenda e violência entre indivíduos colonizados ou “lutas fratricidas” (2013 [1961], p. 76). Nesse sentido, a necessidade de movimento muscular poderia ser novamente aproximada ao argumento de Butler, que é restrito à ânsia de ‘resposta violenta’ enquanto forma de compensação “masculinista”.

No entanto, desde um ponto de vista epistemológico, Fanon procura, em seus escritos, também trazer à tona um sentido para o movimento corporal que não se restringe à ‘resposta violenta’ ou à mera necessidade de aliviar a “tensão muscular”. Isso porque um processo revolucionário não se limita, de forma alguma, a seu potencial de ‘resposta violenta’ – principalmente para alguém que, como Fanon, entende que um processo de descolonização demanda movimentos (pro)positivos, para além da violência em seu sentido destrutivo. Se levarmos em conta o momento em que *Os condenados da terra* é escrito, Fanon encontra-se muito mais preocupado em antever os desafios a serem enfrentados, bem como as possibilidades que se apresentam diante do vindouro pós-guerra descolonial, do que legitimar a ‘resposta violenta’ *per se*. Desse modo, é possível identificar, em seu argumento, que o mais importante em um processo revolucionário concerne não à ‘resposta violenta’ em si, senão, justamente, à forma como as pessoas que dele participam são trans-formadas, recobrando, junto com a capacidade de movimento, de espacialização, a vida em toda a sua potencialidade: “o contato do povo com a nova gesta suscita um novo ritmo respiratório, tensões musculares esquecidas e desenvolve a imaginação” (FANON, 2013 [1961], p. 276). Trata-se, sobretudo, da abertura à possibilidade de “imagin-ção”, de “cri-ção”, de “vida” em plenitude que, pela experiência do processo revolucionário, vêm a tomar corpo e movimentação, de modo “efervescente”, contra toda “imobilidade”, “falta de criatividade verdadeira” e “morte-em-vida” características do regime colonial (FANON, 2013 [1961], p. 273). É uma

¹²² Em *Os condenados da terra*, Fanon preocupa-se com o risco de que rituais que envolvam dança limitem-se à função de manter a “estabilidade do mundo colonizado”, em vez de colocá-la em questão, corroborando, assim, para a perpetuação da “imobilidade” de fato que caracteriza a “morte-em-vida” sob o regime colonial (2013 [1961], p. 74-75). Conforme observado no Terceiro Movimento deste *corp’a’screver*, Nascimento evidencia, distintamente, uma perspectiva analítica que leva em conta o contínuo em trans-formação de (r)existência nas manifestações rituais cole(a)tivas que envolvem, também, a dança. No entanto, como sugere Joshua M. Hall (2012), Fanon, apesar dessas ressalvas, não estaria sugerindo que a dança seria sempre negativa ou devesse ser evitada como um todo – aproximando-o, assim, da posição de Nascimento. A crítica de Fanon residiria não na dança propriamente dita, mas no fato de estar circunscrita a espaços cerrados, como se não estivesse em relação com o modo mais amplo de funcionamento da sociedade como um todo. Ao menos sabemos que, além de vincular teoricamente movimento corporal (no qual poderíamos, certamente, incluir a dança) com vida, Fanon, pessoalmente, como afirma Alice Cherki, gostava muito de dançar: “Fanon loved life. He liked to go out to dinner, go dancing, things like that” (SOBOTT, 2015).

descrição análoga a da operação da violência divina em Benjamin:

A descolonização nunca passa despercebida, pois diz respeito ao ser, ela modifica fundamentalmente o ser, transforma espectadores esmagados pela inessencialidade em atores privilegiados, tomados de maneira quase grandiosa pelo rumo da História. Ela introduz um ritmo próprio, trazido pelos novos homens [seres humanos], uma nova humanidade. A descolonização é verdadeiramente a criação de homens novos. Mas essa criação não recebe a sua legitimidade de nenhuma potência sobrenatural: a “coisa” colonizada se torna homem [ser humano] no processo mesmo pelo qual se liberta. (FANON, 2013 [1961], p. 53)

Faz muito mais sentido ler esse excerto na perspectiva do caráter (pro)positivo da violência divina – em que a dimensão epistemológica do fazer con-junto remete, em si, à própria expressão da vida em toda a sua potencialidade – do que simplesmente enquanto mostra da mera inversão “masculinista” dos termos da opressão. A ‘expição’ da “morte-em-vida”, em Fanon, não adviria diretamente da ‘resposta violenta’, senão da possibilidade de agir (pro)positivamente em concerto, (re)ativando cole(a)tivamente a vida enquanto movimento em toda a sua plenitude. De modo reiterado em *Os condenados da terra*, Fanon faz questão de tematizar, por vezes em detalhes, esse “novo vigor” cultural (pro)positivo que, como ele mesmo coloca, “passa muitas vezes despercebido” (2013 [1961], p. 277) ao olhar dx teóricx, apesar de ser tão patente a quem o vivencia no processo.

Tal movimento é especialmente notável quando trata, no capítulo IV (“Sobre a cultura nacional”), do processo de trans-form-ação do “intelectual colonizado” junto ao povo durante o processo revolucionário – o que, talvez, reflita o desencadear do próprio envolvimento de Fanon na (r)existência descolonial da Argélia. Todo o seu argumento caminha no sentido de apontar para a importância de se colocar em marcha um movimento cole(a)tivo – ressaltando, inclusive, a importância de x intelectual também “colaborar muscularmente” no processo revolucionário (2013 [1961], p. 267). Apenas a moviment-ação cole(a)tiva (pro)positiva poderia manter o processo revolucionário dinamizado, em toda a sua potencialidade, evitando, assim, converter a cultura em um simulacro do passado que nada tem a ver com o presente, ao mesmo tempo em que permite a cri-ação de (re)novados referentes, não mais pautados pelos termos dx colonizadorx, que abram a possibilidade de um humanismo que seja primordialmente vinculado à consideração irrestrita do “nós”, em vez de reiterar exclusões. A constituição de um novo humanismo, dessa forma, partiria – em vez de abdicar – da situação.

Essas considerações tornam-se particularmente convincentes ao observar que o processo de desnaturalização da violência – que, conforme venho argumentando, pode dar-se apenas pela (re)criação de referentes (pro)positivos próprios – é o que permite não só situar a norma hegemônica, subtraindo dela sua pretensão universalizante, mas também evidenciá-la como não desejável. Quando Fanon aponta que, no mundo colonial, há p.ex. “falta de criatividade verdadeira” (2013 [1961], p. 273), ele também se refere à sociedade colona. Em *Pele negra, máscaras brancas* Fanon já a descreve como “uma sociedade fechada, onde não é bom viver, onde o ar é pútrido, as ideias e as pessoas em putrefação” (2008 [1952], p. 186). Não existe, evidentemente, equivalência com relação à “morte-em-vida” dx colonizadx; no entanto, o fazer con-junto (pro)positivo em seus próprios termos que caracteriza o processo revolucionário permite identificar que há, na sociedade colona, algo profundamente impeditivo da possibilidade de experienciar um movimento genuíno de vida – ali, onde os “[p]és [são] protegidos por sapatos fortes, enquanto as ruas da sua cidade são limpas, lisas, sem buracos, sem pedriscos” (FANON, 2013 [1961], p. 55).

A partir do movimento (pro)positivo de vida con-junta do processo revolucionário, a posição dx colonizadx enquanto desejável é desmistificada. A desnaturalização da violência decorrente de uma política de situabilidade, portanto, contribui não só para diminuir o apelo do caráter fantasmático da ‘resposta violenta’ (cuja lógica é meramente oposicional), mas, também, para direcionar, cole(a)tivamente, os esforços – em si mesmos já movimento de vida em plenitude – no sentido da “reestruturação do mundo” (FANON, 2008 [1952], p. 82) com base em outros termos que não aqueles propostos pelx colonizadx. Trata-se de um processo laborioso que, a partir de movimentos (pro)positivos cole(a)tivos, oferece insumo à desnaturalização da violência não só entre xs que dele participam, mas também em sentido amplo: seja inspirando outros processos de (r)existência em seus próprios termos, seja criando as condições para que xs que apelam tenaz e exclusivamente à violência enquanto linguagem e instrumento vejam-se obrigadxs a se repensar, fomentando o potencial de (re)encontro com o movimento genuíno de vida até então bloqueado em si mesmxs.

Butler entende a ‘resposta violenta’ como a reiteração da mesma lógica de opressão que se quer combater. Sem dúvidas, na ausência da dimensão (pro)positiva cole(a)tiva da violência divina, o que a filósofa entende como ‘resposta violenta’ apenas poderia implicar em fechamento ax “outrx” (BUTLER, 2015b [2006], p. 194): a inevitável apropriação dos

mesmos instrumentos de operação da norma hegemônica, de modo a conduzir à mera inversão dos termos da destruição e da exclusão, aprofundando cisões. No entanto, ao apreendermos analiticamente o caráter (pro)positivo do fazer con-junto que se desdobra em um movimento de espacialização expressando – tanto em forma quanto em conteúdo – a vida em toda a sua potencialidade, seria possível interpretar o que Butler chama de ‘resposta violenta’ também como movimento de abertura em vez de fechamento. Para tanto, acredito que nem mesmo seria preciso chegar a propor a reconceitualização da ‘resposta violenta’ enquanto ‘autodefesa’ diante da violência propriamente dita (e naturalizada) dx colonizadora.

Se, de acordo com Fanon, x branca encontra-se “fechado em sua brancura” (2008 [1952], p. 27), de tal modo que a única linguagem que passou a compreender é aquela mesma na qual está estritamente empenhada no contexto colonial – qual seja, a da força, a da violência (2013 [1961], p. 102) –, então a suposta ‘resposta violenta’ é o último recurso encontrado pela colonizada não só (i) para romper com a violência da “morte-em-vida” sobreimposta pelo regime colonial, possibilitando um movimento de espacialização cole(a)tivo (pro)positivo capaz de gerar referentes distintos com relação à violência da norma hegemônica, mas, também, (ii) para que x colonizadora, diante do caráter (pro)positivo da violência divina, veja-se da mesma forma compelida a se repensar em relação à sua própria situação (agora evidenciada), de modo a potencialmente abrir-se para algo distinto¹²³.

A política de situação, ao propiciar a desnaturalização da violência por meio de seu caráter (pro)positivo, abre para o estabelecimento de condições que permitem vislumbrar o laborioso “nós” – enquanto horizonte normativo – capaz de fazer jus à interdependência mútua entre todos os seres vivos. Como o próprio Fanon afirma em *Os condenados da terra*, o fomento de movimentos (pro)positivos cole(a)tivos situados em seus próprios contextos emerge como condição – e não como impedimento – ao florescimento de

¹²³ Este meu argumento encontra certo paralelo à ideia de “política de saída” (*politics of exit*) que vem sendo elaborada por Ferrarese (2009; 2011) – a qual pretende, no âmbito de discussão teórica acerca do lugar da vulnerabilidade nas teorias do reconhecimento, admitir a possibilidade de “retirar-se” (*withdraw*) de um plano de relacionalidade que se dá nos termos da norma hegemônica, de modo a viabilizar, assim, uma “reconfiguração do campo da experiência” (2009) ou, em outras palavras, a abertura para o estabelecimento de (re)novados termos em que o reconhecimento, então, possa vir a ter lugar: “the politics of exit can be the precondition for enabling the struggle for recognition in the full sense of the term to take place” (FERRARESE, 2009, p. 611). Não obstante, minhas considerações intencionam conferir ênfase analítica menos à possibilidade de saída *per se* que ao movimento (pro)positivo cole(a)tivo que a motiva – o qual, a meu ver, é crucial no que concerne à possibilidade de deslocamento efetivo da norma hegemônica, permitindo a re-con-figur-ação dos termos do reconhecimento. Na perspectiva sustentada neste *corp’a’screver*, portanto, seria imprescindível vincular expressamente uma “política de saída” à realização de um movimento (pro)positivo.

alianças significativas com os demais seres vivos, incluindo a possibilidade de estabelecimento de redes de solidariedade internacional (FANON, 2013 [1961], p. 282-283).

Enquadramento: do ontológico ao epistemológico?

Meu argumento, como um todo, sugere que a auto-organização cole(a)tiva (pro)positiva, enquanto política de situabilidade, permite um aprofundamento com relação tanto ao entendimento do *modus operandi* da violência, quanto à apreensão do contínuo em transformação da (r)existência. É notadamente a partir do fomento de modos próprios de estar no mundo que a desnaturalização da norma hegemônica pode efetivamente vir a ocorrer – propiciando, consigo, o descortinamento da relacionalidade e da interdependência mútua entre todos os seres vivos. Conforme apontado, a relevância de processos de auto-organização cole(a)tiva (pro)positiva é apreensível, analiticamente, sobretudo a partir de um ponto de vista epistemológico acerca do fazer con-junto – o qual, via de regra, tende a ser observado, no plano teórico, desde uma perspectiva ontológica.

A meu ver, é na teorização acerca do enquadramento (*frame*), em *Frames of war* (2009), que Butler chega mais próximo de considerar a relevância da dimensão epistemológica do fazer con-junto. Embora suas considerações sejam movidas com base em questões de ordem ontológica – em especial: o que é a vida? –, a filósofa encontra-se também interessada em inquirir acerca da “capacidade epistemológica de se apreender a vida” (BUTLER, 2009, p. 3). O que leva a que uma vida seja considerada enquanto tal? Por que, em certos contextos, algumas vidas valem mais que outras? O que permite, contextualmente, alterar os sentidos hegemônicos acerca do que conta como vida? Butler, assim, encontra-se empenhada em também entender, em termos epistemológicos, o que permite promover, em determinados contextos, o deslocamento dos sentidos, de modo a desfazer – ou desnaturalizar – a apreensão seletiva do que é a vida ou, ainda, do que é tomado ou não como violência.

Butler, para tanto, procura compreender como disposições afetivas são geradas de modo contextual. Como bem aponta a filósofa, a resposta afetiva, longe de ser neutra, é, em si, imbuída de interpretação (2009, p. 34). Ou seja, a resposta afetiva, embora incontável,

não emerge do indivíduo isoladamente: ela é consequência de um campo de inteligibilidade que, mesmo não determinando, in-forma, por assim dizer, a resposta afetiva: os afetos são, portanto, resultados de enquadramentos (2009, p. 34), que funcionam como predisposições socialmente construídas para que percebamos algo de determinada maneira.

A filósofa identifica todo um aparato em funcionamento que, por meio da reprodutibilidade imagética e de discursos, procura garantir predisposições interpretativas que (re)produzam a norma hegemônica, de maneira a perpetuar as hierarquias de poder. Em consonância com sua teoria acerca da condição de “iterabilidade” da norma (esp. 1990; 1993a; 1997a), o fato de essas imagens e esses discursos que operam em favor do *status quo* precisarem constantemente ser reiterados e veiculados também em contextos alheios aos de sua produção gera, por sua vez, a possibilidade de emergir um enquadramento diverso do inicialmente previsto, desestabilizando a lógica hegemônica: bastaria, para tanto, que fossem suscitados, contextualmente, afetos distintos dos originalmente pretendidos (cf. BUTLER, 2009, cap. 1).

Diante dessas considerações, surpreende o quão pouco Butler vem de fato a deter-se, em seus escritos, acerca de como se formariam, em determinados contextos, possibilidades de enquadramentos menos permeáveis à reiteração da norma hegemônica – capazes, portanto, de desnaturalizá-la, interrompendo a (re)produção da violência mítica. Como afirma a filósofa política Estelle Ferrarese, Butler parece admitir inclusive a possibilidade de formação de “coalizões ou redes” que venham a fazer oposição a “políticas estatais ou regulatórias”, mas não traz à tona os modos como isso poderia ocorrer – nem, a meu ver, o que as propiciaria. Segundo Ferrarese, isso se deve justamente a que, no argumento de Butler, a “iterabilidade foge [*evades*] de qualquer voluntarismo”, de modo que não faria sentido (nem seria desejável) tentar apreender analiticamente o que não poderia vir a ser premeditado (FERRARESE, 2016b, p. 228).

Em *Frames of war*, Butler limita-se – com reservas – a mostrar-se simpática à “produção de novos enquadramentos” (BUTLER, 2009, p. 52), tendo em mente, em específico, o fomento de mídias alternativas enquanto projeto de criação de uma outra “hegemonia” (2009, p. 12). No entanto, sugere que, no intento, perde-se uma dimensão crítica importante:

What happens when a frame breaks with itself is that a taken-for-granted reality is called into question, exposing the orchestrating designs of the authority who sought to control the frame. This suggests that it is not only a question of finding new content, but also of working with received renditions of reality to show how they can do break with themselves (...) it figures the collapsibility of the norm; in other words, it is a sign that the norm functions precisely by way of managing the prospect of its undoing, an undoing that inheres in its doings. (BUTLER, 2009, p. 12)

Tal crítica remete ao modo de operação da violência divina em Benjamin, que não visaria meramente à inversão da norma hegemônica – a substituição de uma “hegemonia” por outra –, senão à destituição da própria prerrogativa do que vem a ser caracterizado como hegemônico. No entanto, como não há um ‘fora’ para Butler – ou seja, a possibilidade de um movimento (pro)positivo na operação da violência divina –, é a própria norma que, idealmente, vem a colapsar a si mesma. Butler mantém, com isso, a violência divina enquanto exclusivamente destrutiva. Nesse excerto, portanto, vemos que, numa das raras vezes em que Butler considera um movimento (pro)positivo em *Frames of war*, este é tomado exclusivamente sob a perspectiva da mera inversão da norma hegemônica – ou seja, enquanto *equivalente* a ela e, conseqüentemente, potencialmente violento.

Mesmo concordando com a importante crítica de Butler acerca das limitações de um projeto meramente oposicional, tão somente pautado por ‘substituir’ uma “hegemonia” por outra nos mesmos termos, ainda assim permanece inegável que seria apenas possível desestabilizar o enquadramento imposto pela norma hegemônica a partir de contextos menos permeáveis à violência – os quais, por sua vez, estão longe de ser mera casualidade, conforme procurei indicar.

Com isso, não seria apenas fortuito que, em *Frames of war*, Butler privilegie os grandes eventos e as disputas midiáticas enquanto os âmbitos mais promissores de ação política, no “presente histórico” (2003 [1990], p. 22). Uma resposta afetiva que ponha em questão o enquadramento hegemônico, propiciando um potencial com-partilhamento de interpretações distintas que rompem com a espiral de violência, emerge, em seu argumento, quase como uma casualidade arbitrária, uma questão de sorte – de modo análogo ao que ocorre, conforme anteriormente apontado, em sua teorização acerca das assembleias e ocupações enquanto necessariamente transitórias. Sem a possibilidade de apreender o caráter (pro)positivo cole(a)tivo a partir dos próprios termos do fazer con-junto – não pautado primordialmente pela norma hegemônica, mas sim por um *continuum* em trans-form-ação da

(r)existência –, não há possibilidade de incorporar, analiticamente, o cotidiano menos visível ou espetacularizado que viabiliza a emergência de enquadramentos não hegemônicos, capazes de colocar a norma fundamentalmente em questão.

Conforme argumentado neste *corp'a'screver*, a predisposição afetiva não hegemônica, longe de ser uma casualidade, é, antes, fruto de um longo e laborioso processo de reflexão cole(a)tiva realizado, num esforço cotidiano, a partir dos próprios termos daqueles que o partilham. Como apontam, em especial, Nascimento e Benjamin, é apenas no trabalho do tempo, com a insistência na con-junção cole(a)tiva – e surpreendente – do que foi sistematicamente desmembrado e submetido pela violência da norma hegemônica ao apagamento, que se torna então possível estabelecer uma compreensão efetiva do quanto a própria experiência de vida está ligada, de maneira intrínseca, a uma dimensão socio-histórica mais ampla. Mesmo sendo árduo e penoso, esse forjar cole(a)tivo de espaços que tornam possível, a partir dos próprios termos de seus partícipes, formular novos enquadramentos para interpretar suas experiências, são, na expressão da escritora, pesquisadora e intelectual pública Anne McClintock, “laborious life-givers” (1995, p. 317): não só conferem força e sentido àquels implicadxs no processo, mas também co-movem cole(a)tivamente a um movimento distinto no mundo, capaz de romper, de modo (pro)positivo e irrestrito, com a espiral de violência imposta pela norma hegemônica.

A importância da situação para a teorização acerca das condições infraestruturais

Em seus escritos mais recentes – em especial, seu ensaio “Rethinking vulnerability and resistance”, publicado em *Vulnerability in resistance* (BUTLER; GAMBETTI; SABSAY, 2016) –, Butler vem tematizando, de maneira crescente, a importância primordial da luta pelas condições infraestruturais – “understood complexly as environment, social relations, and networks of support and sustenance of the human itself” (2016, p. 21). Como a filósofa bem nota, o exercício do político – a possibilidade de mobiliz-ação política, sejam manifest-ações, atos, assembleias etc. – depende da capacidade de mobilidade das pessoas, bem como de determinadas condições infraestruturais e ambientais (2016, p. 15-19). Butler observa que grande parte das mobiliz-ações políticas remete, justamente, à luta por garantir tais

precondições infraestruturais que condicionam o próprio exercício do político, dada a sua falta ou o fato de serem constantemente ameaçadas diante da nova onda neoliberal de privatizações e do aumento de autoritarismo (2016, p. 13). Tais condições ao fazer político não seriam, portanto, uma obviedade. Com efeito, só para citar alguns exemplos, foi nos últimos anos possível vivenciar, no contexto desde *corp'a'screver*, o crescente e imenso potencial de mobiliz-ação em torno da demanda por transporte público urbano acessível e de qualidade, com sua expressão mais visível nas emblemáticas manifest-ações de junho de 2013. O mesmo ocorre com relação às ocup-ações – seja de propriedades que não cumprem sua função social, a partir da ampla mobiliz-ação de inúmeros movimentos por direito à moradia e à terra; seja a fim de evitar a privatização do espaço público, como as ocup-ações do parque Gezi, em Istambul (2013), e do parque Augusta (desde 2015), em Piratininga (São Paulo).

A partir dessas considerações de Butler, seria possível, inclusive, argumentar que sua reflexão teórica aproxima-se do que, neste *corp'a'screver*, venho nomeando, entre outros, como movimentos cole(a)tivos de espacialização: a importância da abertura de espaços em que as pessoas possam, con-juntamente, elaborar e cultivar a relacionalidade em seus próprios termos, de modo a recobrar a vida em toda a sua potencialidade, contrapondo a imobilização da “morte-em-vida” sobreimpostas pela norma hegemônica. No entanto, com base no que foi até aqui elaborado, gostaria de levantar uma reflexão sobre potenciais implicações indesejadas de se levar em conta as condições infraestruturais para o exercício do político prescindindo do que vim nomeando, entre outros, enquanto política de situação.

Para Butler, conforme anteriormente analisado, a abdicação do caráter (pro)positivo da violência divina condiciona a possibilidade de agência subversiva por excelência, que encontra expressão em sua proposta ético-política da não violência – a qual, no caso específico das reivindicações políticas em torno às condições infraestruturais, remete à exposição corporal da própria vulnerabilidade enquanto forma de resistência. Contudo, de acordo com meu argumento, a abdicação do caráter (pro)positivo da violência divina leva a que se incorpore analiticamente, de modo acrítico, o sentido hegemônico de violência: como não há a possibilidade de busca por referentes de ‘fora’ – ou, como procurei reconceitualizar, referentes (pro)positivos –, então estaríamos necessariamente fadados a operar a resistência exclusivamente a partir dos próprios sentidos de violência sobreimpostos pela norma hegemônica.

Em consonância com as considerações dos Terceiro e Primeiro Movimentos deste *corp'a'screver*, afirmo que nos encontramos, precisamente, em meio a um contexto de ampla investida de territorialização do capital (p.ex. HARVEY, 2005 [2001]); SAQUET, 2009; LEFEBVRE, 1986 [1974]), que remete à ofensiva coordenada e continuada, em larga escala, de supostamente necessárias precondições infraestruturais – estradas, portos graneleiros, hidrelétricas, transposições fluviais, hidrovias etc. Com isso, minha apreensão refere-se, precisamente, ao que significaria ser refém, no que tange o âmbito infraestrutural, dos sentidos oferecidos pela norma hegemônica. Meu temor é o de que, sem um movimento de desnaturalização da violência advindo de situationalidades cole(a)tivas (pro)positivas, corremos o risco de rapidamente assumir os sentidos hegemônicos que ratificam a investida infraestrutural do capital, corroborando para fortalecer a norma hegemônica – e as violências que ela implica – em vez de a contrapor. Nisso incluo, apenas para citar dois exemplos concretos no contexto deste *corp'a'screver*, a corroboração acrítica com processos de gentrificação urbana ou a legitimação de megaobras como a usina hidrelétrica de Belo Monte ou a transposição do rio São Francisco.

O argumento de Butler, a meu ver, sugere que a luta pelas precondições infraestruturais para o próprio fazer político em concerto seria ampla e irrestrita – no sentido de contemplar justamente o “nós” que pressuporia qualquer movimento ontológico. Certamente, tais demandas infraestruturais têm enorme potencial de mobilizar diversos atores sociais a um só tempo, como p.ex. os protestos de junho de 2013 demonstram. No entanto, enquanto precondição para que uma vida seja vivível, o que contaria como infraestrutural, nas considerações da filósofa, emerge como algo ‘consensual’ ou até mesmo ‘neutro’ – e, portanto, agregador de distintos grupos sociais. Conforme sugiro no Primeiro Movimento deste *corp'a'screver* com base no processo de (r)existência do povo munduruku e das populações ribeirinhas à construção de hidrelétricas na região do Tapajós, o que concerne ao infraestrutural está longe de ser incontroverso. É precisamente por meio da política de situationalidade protagonizada pelos povos da floresta em seus próprios termos que se torna possível apreender esse ponto enquanto um intenso campo de disputas. Dessa forma, políticas cole(a)tivas (pro)positivas de situationalidade são, a meu ver, o que permite não apenas um entendimento qualitativo do modo como a norma hegemônica opera e as possibilidades de (r)existência diante dela, mas, também, que evitemos incorrer em legitimar violências

inaceitáveis sob a prerrogativa do que emerge, de acordo com a perspectiva hegemônica, enquanto neutro, incontestável e até mesmo desejável.

IMAGINANDO

Ao inquirir acerca dos dois principais caminhos encontrados para se lidar com o problema do essencialismo em teoria política – a saber, a vinculação da politização de diferenças ao aparato estatal formal, por um lado, ou seu completo abandono, por outro –, o presente Movimento deste *corp’a’screver* procurou evidenciar que, em ambos os casos, a possibilidade de agência subversiva, capaz de desestabilizar estruturalmente a norma hegemônica, fica obstruída.

Como indica o argumento aqui delineado, sem a politização substantiva de diferenças – comprometida pelo seu ‘esvaziamento’ para fins de ‘manutenção’ da esfera institucional formal de deliberação ou pela sua patente rejeição – torna-se impraticável o desencadeamento de processos de desnaturalização da violência estrutural, condição *sine qua non* para o surgimento de modos de agência subversivos, que possam conduzir à efetiva “reestruturação do mundo” (FANON, 2008 [1952], p. 82) em vez de seguir apenas “reinscrevendo” a norma hegemônica e, com ela, o próprio “*status* de subjugação”, mesmo sob a aparência de combatê-la (cf. ARVIN; MORRILL; TUCK, 2013, p. 10; COLLINS, 2000, p. 99; HARTMAN, 1997, p. 22). Afinal, como colocaria Collins, sem cole(a)tividades (pro)positivas, em um mundo fundamentalmente regido por violência, opressão e desigualdades estruturais, corremos o risco de ficar à revelia de critérios hegemônicos, de modo a potencialmente nos tornarmos “willing participants in our own oppression” (COLLINS, 2000, p. 99).

“The conquered or visited peoples are thus forced into a long and painful quest after an identity whose first task will be opposition to the denaturing process introduced by the conqueror. A tragic variation of a search for identity. For more than two centuries whole populations have had to assert their identity in opposition to the processes of identification or annihilation triggered by these invaders. Whereas the Western nation is first of all an ‘opposite,’ for colonized peoples identity will be primarily ‘opposed to’ – that is, a limitation from the beginning. Decolonization will have done its real work when it goes beyond this limit.” (GLISSANT, 2010 [1990], p. 17)

Conforme procurei sugerir, tal desconfiança de processos cole(a)tivos e situados de politização das diferenças – o que Segato, por sua vez, chamaria de “desconfiança visceral de outros mundos, dos mundos não brancos” (SEGATO, 2016, p. 47) – deve-se à redução de seu caráter (pro)positivo a uma condição exclusivamente reativa, oposicional ou, ainda, necessariamente transitória. Isso decorre de um enfoque ontológico sobre a mobiliz-ação de sujeitos políticos cole(a)tivos – em que o entendimento de si (“eu”/“nós”) dá-se necessariamente por contraste e cisão em relação a umx “outrx” –, de modo que, em termos analíticos, não haveria espaço ao que concerne à cri-ação de referentes próprios, que não sejam primordialmente pautados pela norma hegemônica.

No entanto, e talvez ainda mais significativo, meu argumento também indica a operação subjacente de certos modos de concepção da temporalidade no âmbito teórico que associam a politização de diferenças a uma dimensão pré-política, pertencente a um suposto ‘passado’ que nada teria de ver com o ‘presente’: seja pela tentativa de “preservação” de tidos ‘remanescentes’ de “modos de vida” comunitários que presumivelmente tenderiam a desaparecer – como é o caso das políticas de diferença cultural –, seja na impossibilidade de se apreender o ‘passado’ enquanto ‘presente’ – como no caso de Butler. Da mesma forma, a tendência dos esforços teóricos a voltar-se quase que exclusivamente ao aprimoramento dos mecanismos institucionais de deliberação denota o aparato estatal enquanto detentor do “monopólio do futuro” (TUCK; YANG, 2014, p. 243), como se o fim de toda ação política fosse a de ‘progredir’, linear e inevitavelmente, rumo à inclusão e à expansão do que Arvin, Morrill e Tuck denominariam “settler state” (2013, p. 10). Tais considerações, a meu ver, são particularmente relevantes no que tange o contexto deste *corp’a’screver*, em que a apropriação

acrítica de tais marcos teóricos poderia vir a corroborar com o silenciamento sistemático em curso de todo intento de e-labor-ação cole(a)tiva da memória em perspectiva não hegemônica (cf. TELES, 2007; 2017).

De acordo com a crítica de Butler, qualquer ação (pro)positiva, individual ou em concerto, encontra-se sujeita ao problema do essencialismo. O que compete a esfera estatal, portanto, não seria uma exceção: a tendência de ‘normalização’ das diferenças a fim de ‘assegurar’ a possibilidade de deliberação con-junta demonstra a operação do essencialismo no próprio âmbito estatal. Assim, propus que uma contribuição mais valiosa, em vez de optar por deixar a politização das diferenças fora do escopo teórico, seria a de colocar o processo de form-ação de interesses e preferências cole(a)tivas (pro)positivas sob escrutínio crítico, visto que, dessa forma, tonaria-se possível oferecer instrumentos analíticos a fim de se coibir o risco de essencialismo.

Conforme sugeri, uma perspectiva de cunho epistemológico permite apreender que a politização de diferenças, em contextos estruturados sobre modos sistemáticos de violência, opressão e desigualdades, está longe de ser autoevidente. Contrariamente, políticas de situabilidade seriam, antes, ponto de partida de um laborioso e cotidiano processo de localização, de (re)cri-ação de referentes próprios que, no espaço e no tempo, propiciam as precondições para a desnaturalização da violência (ou, como colocaria Butler, para o surgimento de enquadramentos não hegemônicos) e, com ela, movimentos de trans-form-ação do mundo capazes de desestabilizar – em vez de reforçar – a norma hegemônica. A desnaturalização da norma hegemônica, portanto, não seria meramente casual ou arbitrária, ainda que tome corpo de modo imprevisível.

Assim, procurei indicar que processos de autodeterminação cole(a)tiva nos próprios termos daquelxs neles implicadxs são imprescindíveis para o alcance dos propósitos que originaram as reivindicações pela politização de diferenças em teoria política. Isso porque, na condição de movimentos de espacialização que cultivam a relacionalidade a partir de referentes próprios, as políticas de situabilidade promovem: (i) a possibilidade de sobrevivência enquanto florescimento (*flourishing*), em contraponto à “morte-em-vida”; (ii) o desencadeamento, a partir da experiência con-junta cotidiana, de processos de desnaturalização da violência estrutural – inclusive no que concerne a sua (re)produção na própria dinâmica inter-relacional cole(a)tiva – e, como consequência, o questionamento

potencialmente trans-forma-dor da norma excludente; (iii) o oferecimento de subsídio crítico e respaldo comun-itário com relação às inevitáveis (e por vezes estratégicas e até mesmo desejáveis) negociações na – e junto à – esfera estatal institucional (e outros âmbitos de relacionalidade) por parte desses grupos; bem como (iv) o fomento de alianças cole(a)tivas entre diferentes grupos sociais de maneira propícia à trans-form-ação das estruturas que geram desigualdades, opressões e violências, visto que o aprofundamento de processos de reflexão e ação situadas permite o estabelecimento de conexões não autoevidentes.

Como aponta Collins, o cultivo de “comunidades epistêmicas”, que valorizam referentes próprios, não hegemônicos, oferece sustentáculo para ações, tanto individuais quanto cole(a)tivas, de (r)existência e trans-form-ação mais ampla da sociedade (2000, p. 98-113). Tais “comunidades epistêmicas” dão suporte ao doloroso e tão necessário processo de reconhecimento da violência estrutural naturalizada, das reais condições em campo, a fim de que estas possam, então, vir a ser alteradas. “Thus, much more is at stake here than the simple expression of voice”, sugere Collins (2000, p. 111): estamos falando, sobretudo, do delicado e laborioso processo que motiva, cole(a)tivamente, a conversão da paralisia em ação – de como brotar a vida em toda a sua potencialidade, apesar de tudo.

Se essencialismo é fixação, descontextualização, enrijecimento que cindem, impedindo a relacionalidade, então o que conduz a tal estado são não ‘identidades’ ou processos de auto-organiz-ação cole(a)tiva *per se*, senão, sobretudo, os mecanismos de desespacialização, onde quer que operem no corpo social: aquilo que *sobreimpõe* a segregação, que incute – pela violência material e simbólica – o imobilismo, que impede o movimento e a possibilidade de encontro. Posto de outro modo, podemos entender o essencialismo enquanto o próprio *modus operandi* da violência mítica que a norma hegemônica implica, a qual atua – por meio da desespacialização sustentada pela lógica do progresso/desenvolvimento – a fim de impedir o contínuo em trans-form-ação do ‘passado’ no ‘presente’ e forçosamente conduzir, então, à “morte-em-vida” que caracteriza a suspensão da temporalidade.

Numa perspectiva epistemológica, a politização (pro)positiva de diferenças – aquela que não toma “as ferramentas do mestre como fonte exclusiva de suporte” (LORDE, 2007 [1984], p. 112) – pode ser compreendida como o correspondente a uma postura antiessencialista por excelência, pois visa, sobretudo, à abrir espaços de relacionalidade

(im)possível, de (re)encontro, de fazeres con-juntxs. É, portanto, no aprofundamento do caráter (pro)positivo de processos de auto-organiz-ação cole(a)tiva – não mais primordialmente pautados pelas “ferramentas do mestre” (LORDE, 2007 [1984], p. 112) – que se abre espaço para o (re)conhecimento e a (re)cri-ação de referentes próprios, a partir da apreensão ativa e situada do ‘passado’ no ‘presente’. Assim, a moviment-ação trans-forma-dor-a pode, por fim, ir ganhando ‘corpo’: vida con-junta, em toda a sua potencialidade, que flor-esce, apesar da “morte-em-vida”, fazendo jus à (r)existência imemorial que trazemos conosco.

PRIMEIRO MOVIMENTO

CORPO E TERRITÓRIO: O PAPEL DA AUTODETERMINAÇÃO NA DESNATURALIZAÇÃO DA VIOLÊNCIA

Nós, povo Munduruku, aprendemos com nossos ancestrais que devemos ser fortes como a grande onça pintada e nossa palavra deve ser como o rio, que corre sempre na mesma direção. O que nós falamos vale mais que qualquer papel assinado. Assim vivemos há muitos séculos nesta terra.

O governo brasileiro age como a sucuri gigante, que vai apertando devagar, querendo que a gente não tenha mais força e morra sem ar. Vai prometendo, vai mentindo, vai enganando.

Comunicado ao governo brasileiro emitido pelo povo munduruku em 3/11/2014

ABERTURA

Quando estive no Médio Tapajós, chamou-me a atenção que o anúncio da chegada de empreendimentos ‘desenvolvimentistas’ – como a apregoada construção das hidrelétricas de São Luiz do Tapajós e Jatobá – é *con-fundida* com a chegada do próprio estado. Notadamente, sob a noção de estado, abarcam-se desdobramentos ocasionados por uma miríade de atores sociais, os quais são apreendidos como diferentes facetas de um mesmo *modus operandi* – o da lógica de progresso/desenvolvimento – que vem a alterar o campo de relações em contexto: o aparecimento de empresas e diversas organizações não governamentais, as expedições de pesquisadorxs, os sinais de especulação imobiliária, o repentino aumento populacional etc.

A meu ver, tal percepção sugere que, na região, o estado, em vez de ser tomado em sentido estrito – enquanto o aparato institucional formal propriamente dito –, é, antes, amplamente invocado, de modo substantivo, enquanto agente e sinal de progresso/desenvolvimento que envolve diferentes atores sociais no contexto em questão. Nesse sentido, o entendimento de estado vem a abranger o desencadear de uma série de intervenções, por

vezes até mesmo contraditórias, que pervade o tecido social no sentido da efetivação material e simbólica da lógica do progresso/desenvolvimento – a qual, conforme argumento neste *corp’a’screver*, serve à naturalização da própria violência que lhe é subjacente.

Tal compreensão substantiva de estado associada à lógica de progresso/desenvolvimento, a meu ver, con-figura uma perspectiva analítica que, por um lado, permite levar a sério a crítica proposta por Butler (2003 [1990]) – a de que seria preciso ir além da mera dicotomia entre estado e sociedade civil a fim de entender como o processo de naturalização da violência vem a capilarizar-se por todo o tecido social –, sem, no entanto, deixar de evidenciar, por outro lado, a *situalidade* implicada na consolidação das hierarquias – sociais, raciais, generificadas – que a lógica de progresso/desenvolvimento promove. Em outras palavras, abre-se margem para a possibilidade de se levar em conta a imiscuição do *modus operandi* das esferas institucionais estatais com “interesses empresariais em expansão” (SEGATO, 2016, p. 46; cf. tb. FELTRAN; RUI, 2015) sem ter de procurar, pressupor ou propor uma demarcação clara de fronteiras entre uma frente estatal-empresarial e a sociedade civil (cf. LAVALLE; SZWAKO, 2015) que poderia obstaculizar a apreensão da complexidade do que se desdobra em campo – o que envolveria, p.ex., os modos contraditórios com que o estado opera em seu bojo; a possibilidade de uso estratégico do aparato estatal em processos de (r)existência; as formas com que a lógica de progresso/desenvolvimento permeia os próprios processos de auto-organiz-ação cole(a)tiva que pretendem contrapô-la. Ademais, a perspectiva analítica aqui delineada permite apreender os desdobramentos cotidianos da lógica de progresso/desenvolvimento – as “consequências reais” de um “modo mágico”, como colocaria Das (2007, p. 162) –, bem como as con-figur-ações de (r)existência que emergem contextualmente.

No presente Movimento deste *corp’a’screver*, parto do emblemático contexto de (r)existência munduruku e ribeirinha à tentativa de *sobreimposição* das barragens de São Luiz e Jatobá, na bacia do rio Tapajós, a fim de delinear contornos do que corresponderia a uma perspectiva analítica voltada à apreensão dos modos com que o caráter substantivo da lógica de progresso/desenvolvimento, identificada com o estado, vem a tomar corpo nos embates cotidianos, envolvendo diferentes atorxs sociais. Com isso, procuro inquirir de que forma, diante de tal quadro, con-figuram-se modos específicos de (r)existência capazes de contrapor a presentificação desses empreendimentos, mesmo sob enorme disparidade em termos de

correlação de forças. Conforme sugiro, a persistência dos povos munduruku e beiradeiro em seu próprio processo de autodeterminação cole(a)tiva mostrou-se fundamental a fim de possibilitar a desnaturalização da violência subjacente à lógica de progresso/desenvolvimento, expondo sua intencionalidade antes de que o megaempreendimento viesse a se tornar ‘fato consumado’, de modo a permitir o florescimento de (r)existências que lhe fizessem frente.

Na conjuntura específica dos embates em torno da construção de barragens no Médio Tapajós, identifico dois modos distintos por meio dos quais o “poder distante, mas implacável (*overwhelming*)” da lógica de progresso/desenvolvimento vinculado ao estado é trazido “para a vida cotidiana” (DAS, 2007, p. 163), naturalizando-se: o rumor (DAS, 2007) – que caracteriza a efetivação do que é apenas potencialidade –, e a não performatividade (AHMED, 2012), em que, diversamente, a enunciação vem a substituir a ação. As considerações do presente Movimento deste *corp’a’screver* são tecidas em torno de tais *modi operandi*.

O rumor, como aponta Das, refere-se ao potencial de se produzir eventos “no próprio ato de falar” (2007, p. 108). Trata-se da força perlocucionária da linguagem – “sua capacidade de fazer algo dizendo algo”, de modo que as palavras deixam de ser “um meio de comunicação” para se transformar em “um instrumento de força” (1998, p. 117). O rumor, “concebido para ser espalhado”, contagia todo o tecido social a ponto de não se poder traçar, de modo transparente, a fonte da qual emana – o que Das denomina “lack of signature” (1998, p. 125) e tem, como efeito, a naturalização das violências que implica (1998, p. 117). Desse modo, é como se o rumor não propriamente “causa[sse] o acontecimento dos eventos, mas os autoriza[sse]” (2007, p. 106). Conforme argumento na primeira parte do presente Movimento deste *corp’a’screver*, a lógica de progresso/desenvolvimento associada ao estado, enquanto rumor, repercute, no contexto em questão, no sentido de presentificar as hidrelétricas enquanto ‘fato consumado’ antes mesmo de que venham a ser efetivadas, inscrevendo-se sobre as memórias de eventos similares já ocorridos na região (cf. DAS, 2007, p. 121).

Já a noção de não performatividade, proposta por Ahmed, funciona de modo distinto: diz respeito a como um discurso, ao ser nomeado, pode implicar, justamente, a sua não realização. Nas palavras da escritora feminista e pesquisadora:

Non-performatives describes the “reiterative and citational practice by which discourse” *does not produce* “the effects that it names” (BUTLER, 1993a, p. 2). In the world of the non-performative, to name is not to bring into effect (...) In my model of the non-performative, the failure of the speech act to do what it says is

not a failure of intent or even circumstance, *but is actually what the speech act is doing*. Such speech acts are taken up *as if* they are performatives (as if they brought about the effects they name), such that the names come to stand in for the effects. As a result, naming can be a way of not bringing something into effect. (AHMED, 2012, p. 117, ênfases no original)

Na condição de não performatividade os discursos, por assim dizer, assumem o lugar da própria performance de seu conteúdo, como se “produzissem os efeitos que nomeiam” (AHMED, 2012, p. 116). Conforme argumento na segunda parte do presente movimento deste *corp’a’screver*, atentar analiticamente para *o que está sendo feito* (AHMED, 2012, p. 8) com base em discursos vinculados ao estado, no que concerne à mobilização da narrativa de progresso/desenvolvimento no contexto em questão, revela o intento de produção de cumprimento de supostos mecanismos de consulta e participação popular previstos em lei, de maneira não performativa. Nesse sentido, a prerrogativa mesma de consulta pública emergiria como sinal de inclusão (cf. AHMED, 2012, p. 65), de modo que sua mera enunciação faria desaparecer o sinal da exclusão, bem como os conflitos estruturais que se con-figuram em campo (cf. AHMED, 2012, p. 65). Com base na noção de não performatividade, portanto, procuro apreender analiticamente os mecanismos de naturalização da violência em curso que visam a legitimar, sob a narrativa de progresso/desenvolvimento, a imposição autoritária de medidas que ‘passam por cima’ dos povos munduruku e ribeirinho sob a aparência de cumprimento de processos de participação popular. Conforme aponto, o caráter (pro)positivo – e não meramente reativo – da (r)existência munduruku e beiradeira permite desnaturalizar o *modus operandi* da não performatividade, fazendo-lhe frente a partir de um modo de atuação que vincula *o que se fala* (conteúdo) e *o que se faz* (forma).

RUMOR: O PRENÚNCIO DAS HIDRELÉTRICAS COMO PRESENÇA

Ditadura militar, 1970. Um vídeo produzido, na época, pela Agência Nacional, apresenta a construção da rodovia Transamazônica como “um instrumento a serviço do progresso de todo o Brasil”, que permitiria a *colonização* da Amazônia – região entendida, por um lado, enquanto suposto “vazio demográfico, só comparado ao das isoladas regiões polares”, bem como, por outro lado, enquanto rica em “recursos” a serem explorados, como a mineração. A Transamazônica, segundo o ditador Emílio Garrastazu Médici, simbolizaria o

“despertar da Amazônia”, um projeto capaz de “fazer andar o relógio amazônico que muito se atrasou ou ficou no passado”. A Transamazônica é aberta, portanto, como “um imperativo” para o caminho inevitável e desejável do progresso, “um instrumento eficaz de ampliação das fronteiras econômicas do país e uma das obras essenciais do programa de integração nacional”. Imageticamente, vemos, no vídeo, árvores gigantes sendo derrubadas por tratores, que abrem estradas à força, de maneira cada vez mais rápida e acelerada, numa só direção: o mesmo movimento reiterado à exaustão (AGÊNCIA NACIONAL, 1970).

A rodovia Transamazônica, hoje, liga, geográfica e simbolicamente, duas regiões nas quais se localizam os projetos considerados, na atualidade, as grandes vias de abertura para o desenvolvimento da Amazônia e do Brasil: Altamira (rio Xingu), com o megacomplexo hidrelétrico de Belo Monte, e Itaituba (Médio Tapajós) e Jacareacanga (Alto Tapajós), municípios localizados ao longo do rio Tapajós, em cuja bacia planeja-se a construção de um complexo de hidrelétricas¹²⁴ – entre elas, as de São Luiz do Tapajós e Jatobá (que, juntas, somariam a mesma potência da usina de Belo Monte), bem como a de São Manoel, a qual já se encontra em funcionamento¹²⁵.

¹²⁴ Das 43 hidrelétricas de grande porte (com potência superior a 30 megawatts) planejadas para a região da bacia dos rios Tapajós e Teles Pires, incluindo os rios Juruena e Jamanxim, 10 são consideradas prioritárias, de acordo com o Ministério de Minas e Energia (MME) (MINISTÉRIO DE MINAS E ENERGIA; EMPRESA DE PESQUISA ENERGÉTICA, 2015). Esses empreendimentos estão vinculados a uma série de megaobras, como hidrovias, portos e rodovias, em planejamento ou em construção, que se conformam no bojo de diretrizes e planos de ação desenvolvimentistas do governo federal, como os Planos de Aceleração do Crescimento (PAC) I e II – conhecidos popularmente como “planos de aceleração de catástrofes” –, bem como os programas Brasil em Ação, Avança Brasil e Ponte para o Futuro, ligados a planejamentos estabelecidos de maneira supranacional – envolvendo, p.ex., agências como o Banco Interamericano de Desenvolvimento (BID) (MINISTÉRIO DE MINAS E ENERGIA; EMPRESA DE PESQUISA ENERGÉTICA, 2015, p. 75), o Banco Mundial (MONTEIRO, 2014) ou a Iniciativa para a Integração da Infraestrutura Regional Sul-Americana (IIRSA) (cf. PUGLIESE JR.; VALLE, 2016, p. 418). Para maiores informações, cf., em especial, os textos “‘Saída pelo norte’: a articulação de projetos de infraestrutura e rotas logísticas na bacia do Tapajós”, de Daniela Fernandes Alarcon, Natalia Ribas Guerrero e Mauricio Torres, e “Os planos para usinas hidrelétricas e hidrovias na bacia do Tapajós: uma combinação que implica a concretização dos piores impactos”, de Philip M. Fearnside, em *Ocekad: hidrelétricas, conflitos socioambientais e resistência na bacia do Tapajós* (2016).

¹²⁵ Localizada no rio Teles Pires, na bacia do Tapajós, a usina hidrelétrica de São Manoel foi o primeiro megaempreendimento hidrelétrico na região levado a cabo pelo governo federal, a despeito das sistemáticas denúncias de ampla irregularidade em sua consecução, incluindo a destruição de Sete Quedas, local sagrado para os povos munduruku, caiabi e apiacá (cf. MADEIRO, 2017) – o que, como aponta Bruna Rocha, seria o equivalente, na cultura ‘ocidental’, à destruição de Jerusalém (FERNANDEZ, 2014). Seu funcionamento efetivo foi formalmente autorizado pela Aneel (Agência Nacional de Energia Elétrica) em agosto de 2016 (O GLOBO, 2016).

“O [então] ministro de Minas e Energia, Eduardo Braga, anunciou que a Usina Hidrelétrica de Teles Pires estaria apta para operar comercialmente a partir do dia 7 de novembro de 2015. É o mesmo dia em que Adenilson [Kirixi] foi assassinado, há três anos. O governo acredita mesmo que pode substituir o sangue derramado nesta data pelo anúncio da completude da obra? Mais que uma afronta geográfica, cultural e à natureza, é uma afronta simbólica, uma tentativa de desmerecer e apagar a luta de um povo tão massacrado.

No entanto, nem só de humilhações e derrotas vive a luta contra as barragens do Complexo Teles Pires e do rio Tapajós. A morte de Adenilson aguerriu ainda mais xs guerreiras e guerreiros Munduruku, e a experiência com a construção de Teles Pires e Belo Monte fortaleceu ainda mais a união desse povo com diversos povos indígenas e comunidades ribeirinhas da bacia do Tapajós. Para esses povos, luto e luta andam juntos.

Essa hidrelétrica foi construída sobre o sangue de Adenilson que, no entanto, segue correndo vivo na memória pulsante das veias desse povo que luta e resiste até que nenhuma pessoa mais morra, pois nenhuma hidrelétrica mais será construída. Sawe!” (COMITÊ PAULISTA DE SOLIDARIEDADE À LUTA PELO TAPAJÓS, 2015)

Tais empreendimentos são apresentados não só enquanto propiciadores de energia para a exploração de minérios (atividade eletrointensiva)¹²⁶, madeira e pecuária na região, mas, também, enquanto viabilizadores de hidrovias que facilitem o escoamento da produção de minérios e grãos (em particular, a soja)¹²⁷ – o que inclui também a construção de uma série de

¹²⁶ Como afirma Torres, a região é a “principal província aurífera do planeta” (CASTRO, 2015). Cf. também o relatório da Agenda de Desenvolvimento Territorial (ADA) (SECRETARIA DE PLANEJAMENTO E INVESTIMENTO ESTRATÉGICOS, 2014, p. 42).

¹²⁷ No caso das hidrelétricas de São Luiz e Jatobá, seria viabilizado, com a hidrovia, o transporte, em particular, da soja, desde o Mato Grosso e o sul do Pará. Atualmente, o escoamento de grãos para o ‘mercado internacional’ é feito via porto de Santos: com a construção da hidrovia, haveria a economia, para o agronegócio, de 800 quilômetros de trajeto realizado por terra, além da redução de cerca de sete dias para a chegada dos grãos a seu destino final (Europa, China etc.) (cf. LOCATELLI, 2016). Conforme informações do relatório da Agenda de Desenvolvimento Territorial (ADT), “essa nova rota de escoamento dos grãos produzidos no Centro-Oeste já movimenta o setor de transporte e logística. A Odebrecht Transport (OTP) recentemente ganhou a concessão de 850 km da BR-163 no Mato Grosso, além de desenvolver projetos portuários na região do Tapajós” (SECRETARIA DE PLANEJAMENTO E INVESTIMENTO ESTRATÉGICOS, 2014, p. 48).

portos graneleiros¹²⁸. “O Brasil é uma sociedade em desenvolvimento econômico e social”, responde, agora em 2014, o vídeo do Diálogo Tapajós¹²⁹ à pergunta: para quê construir barragem aqui no Tapajós? “Por isso, a cada ano aumenta a necessidade de produzir mais energia elétrica”, segue a explicação, legendada pela imagem do mapa do Brasil e uma seta, que se move da esquerda para a direita da tela e se amplia, revelando, em seu interior, outra imagem, que contrasta com a da floresta: a simulação, em desenho, de uma cidade, com carros e prédios bem iluminados representando, simbolicamente, o ideal do apregoado desenvolvimento (DIÁLOGO TAPAJÓS, 2014).

Dadas as ferrenhas lutas de (r)existência que se travam na Amazônia, em especial a partir da enorme investida ditatorial na década de 1970, já não vemos, na atualidade, o enaltecimento discursivo da derrubada de árvores como símbolo do progresso/ desenvolvimento: o discurso atual procura, antes, conciliar *preservação ambiental* e *preocupação social* com *capitalismo* por meio da noção de *desenvolvimento sustentável*. Como afirma a agrônoma e cientista ambiental Rosamaria Santana Paes Loures:

¹²⁸ Além de um complexo portuário na região de Itaituba, junto ao local de construção das hidrelétricas de São Luiz e Jatobá, encontram-se em andamento estudos para a viabilização de um megacomplexo portuário próximo à Santarém, no lago do Maicá, rio Amazonas. O empreendimento vem enfrentando forte (r)existência das comunidades quilombolas, ribeirinhas e indígenas da região (cf. BARBOSA, 2017; CAMPELO; PEREIRA, 2017; LOCATELLI, 2016).

¹²⁹ O Diálogo Tapajós apresenta-se à sociedade como “um projeto de comunicação e interação social” que visa a promover, durante a realização de “estudos de viabilidade dos Aproveitamentos Hidrelétricos São Luiz do Tapajós e Jatobá”, “um processo dialógico e inclusivo de comunicação com as populações e instituições interessadas”. O Diálogo Tapajós é vinculado ao Grupo de Estudos Tapajós, formado por nove empresas – Eletrobras, Eletronorte, GDF Suez, EDF, Neoenergia, Camargo Corrêa, Endesa Brasil, Cemig e Copel – interessadas em executar tais empreendimentos. O Grupo de Estudos Tapajós foi criado a fim de realizar, portanto, “estudos de viabilidade técnica-econômica” e “ambientais” que permitam cumprir, assim, etapas necessárias para o licenciamento das hidrelétricas (cf. <www.grupodeestudostapajos.com.br>). O Diálogo Tapajós teve grande atuação na região de Jacareacanga e Itaituba, especialmente entre 2012 e 2015, produzindo uma série de materiais impressos, vídeos e áudios (inclusive em língua munduruku) e promovendo inúmeros encontros, tanto com a população local quanto com o poder público, visando supostamente a esclarecer dúvidas acerca do empreendimento hidrelétrico, dos direitos das populações e suas possíveis compensações – chegando, inclusive, a elaborar uma ‘lista prévia’ de cadastro socioeconômico, bastante completo e amplamente divulgado, das populações potencialmente atingidas pelas barragens. No entanto, há vários relatos de que o Diálogo Tapajós chega na região “no momento em que se criou a resistência”, como afirma, em reportagem para a Agência Pública, Raione Lima, agente da Comissão Pastoral da Terra (CPT) (BARROS, 2012). O Diálogo Tapajós serviria para facilitar a entrada de pesquisadorxs nas comunidades a fim de dar consecução aos estudos necessários à obtenção de licença para os empreendimentos hidrelétricos. Ademais, como sugere Felício Pontes, procurador do Ministério Público Federal do Pará (MPF-PA), haveria grande preocupação de que o Diálogo Tapajós reproduzisse a simulação indevida de processos de consulta prévia às comunidades afetadas, como já ocorrido em Belo Monte (cf. BARROS, 2012). Tal receio também é expresso pelas comunidades ribeirinhas de Montanha e Mangabal em 2013 em carta (vide ANEXO IV): “As empresas de pesquisa chegaram de uma hora pra outra, sem pedir licença, e invadiram nossas terras e nos intimidaram e nos obrigam a assinar documentos que não sabemos o que significam”.

Surge um novo discurso sobre o desenvolvimento: o desenvolvimento sustentável, hoje reproduzido como jargão publicitário pelo Estado e pelo capital focado nos grandes projetos de desenvolvimento na Amazônia. Ressalta-se que a ideia de desenvolvimento sustentável é introduzida nos discursos do governo, empresas e organizações não governamentais (ONGs) ao longo dos anos, como tentativa de resposta, justamente, aos gargalos e contradições postos pela incompatibilidade entre a proposta de uma exploração infinita do meio e as limitações, atinentes às questões ambientais, de tal projeto. (LOURES, 2016, p. 6)

Fala-se em *energia limpa*¹³⁰, por meio de uma linguagem técnica que detalha como a hidrelétrica deve operar em todas as fases, desde a construção até sua conclusão: “Veja onde estarão o canteiro de obras, a casa de força, a barragem, o porto e outros elementos do projeto da futura usina de São Luiz do Tapajós”, escuta-se, em vídeo, acompanhado da simulação espacial da usina hidrelétrica e suas etapas de construção em ilustrações (DIÁLOGO TAPAJÓS, 2015). Todos esses detalhes e desenhos técnicos da barragem têm como efeito, conforme venho argumentando, a presentificação e a inevitabilidade do empreendimento, antes mesmo de que sua viabilidade tenha sequer sido verificada e a população local, consultada. O material informativo impresso e distribuído localmente pelo Diálogo Tapajós¹³¹ é recheado de imagens e procedimentos técnicos, seja sobre a obra, seja sobre as fases de licenciamento das hidrelétricas. Contém, também, muitos desenhos, pretendendo ser didático. Os vídeos mantêm a mesma identidade visual, na qual chama especialmente a atenção as imagens das pessoas retratadas sempre *sem rosto*, de maneira estilizada, semelhante aos vídeos sobre condições de segurança em aviões, aeroportos, estações de metrô: como se as

¹³⁰ São amplamente reconhecidos os estudos que colocam em questão as hidrelétricas enquanto forma de produção de ‘energia limpa’ (cf. p.ex. FEARNside, 2015a), apontando que, tanto em termos ambientais quanto sociais, os desdobramentos de tais empreendimentos em larga escala são não apenas insatisfatórios, mas também amplamente indesejáveis e contraditórios em relação aos apregoados resultados. Além de altamente poluentes (elevadas taxas de liberação de carbono e mortandade de peixes, entre outros fatores), as hidrelétricas abrem caminho para a exploração massiva dos ‘recursos’ da região, intensificando exponencialmente o desmatamento, a mineração, os conflitos por terra etc. O mesmo também ocorre na produção em larga escala de energia eólica (cf. p.ex. BESSI; NAVARRO, 2016). Não há espaço para tratar de maneira apropriada a complexidade de fatores envolvida nessa questão neste *corp’a’screver*. No entanto, para além de sugerir o questionamento do argumento da inevitabilidade de ampliação constante da produção de energia e da extração de ‘recursos’ que o sistema capitalista impõe – por meio da lógica do progresso/desenvolvimento – enquanto necessidade, creio que os argumentos deste *corp’a’screver* indicam, sobretudo, a importância de se atentar particularmente para a *forma* como tais projetos são concebidos e introduzidos: sempre em larga escala e com base na intromissão de lógicas de funcionamento e relacionalidade estranhas ao contexto em que se aplicam – ocasionando, com efeito, o que venho denominando como processos de desespacialização. Ao impactar direta e sensivelmente os modos próprios de organização social, política e econômica das populações locais, os mecanismos de desespacialização operam, conforme visto, a fim de minar possibilidades de (r)existências.

¹³¹ Boa parte do material produzido pelo Diálogo Tapajós encontra-se disponível em: <www.grupodeestudostapajos.com.br>.

populações afetadas pelo empreendimento estivessem em uma espécie de *não lugar*, em trânsito, ocasionalmente de passagem. Ou, melhor dito, é como se não tivessem identidade: desaparecem, assim, as relações únicas, particulares e específicas das pessoas com o território que as constitui e que é, igualmente, por elas constituído. Se no vídeo sobre a Transamazônica a Amazônia é retratada como suposto “vazio demográfico”, no material comunicativo produzido pelo Diálogo Tapajós as pessoas que vivem na região aparecem sem rosto, ou seja, sem expressar qualquer vínculo com o território em que habitam, como se estivessem ali por mero acaso. Desse modo, a desterritorialização potencialmente ocasionada pelas barragens assume contornos de mera gestão e realocação de pessoas e ‘recursos’, como se as relações que constituem as pessoas e seus territórios não importassem ou fossem intercambiáveis, pudessem ser *compensadas* ou, mais precisamente, *recompensadas*: suscita-se todo o tempo que as populações locais serão as primeiras a obter os ‘benefícios’ do suposto progresso/desenvolvimento trazido pelas hidrelétricas, de maneira que o empreendimento aparenta, inclusive, ser desejável – oculta-se, assim, a violência e os conflitos envolvidos na desterritorialização. Apaga-se discursivamente a história, numa espécie de eterno presente sem rosto e sem vida própria – sugerindo, dessa forma, a suspensão da temporalidade num presente vazio e homogêneo.

“As empresas de construção de hidrelétricas fazem promessas de compensação com muitos objetos e muito dinheiro, esquecendo que nossa visão de mundo é diferente dos não índios, cuja grande maioria só pensa no lucro e na ganância. Não temos interesse nessas promessas de riqueza, para nós, povos indígenas, o patrimônio principal da riqueza é o futuro de nossas crianças e do nosso povo.” (POVO MUNDURUKU, ANEXO I)

Embora intensificadas nos últimos anos, ações que geram rumores corroborando com a lógica de progresso/desenvolvimento, presentificando as hidrelétricas de São Luiz e Jatobá antes mesmo de que sua viabilidade tenha sequer sido verificada, não são de hoje. Data ao menos da década de 1980¹³² a visita de pesquisadorxs à região e, conforme constatado pela

¹³² Segundo Rosamaria Santana Paes Loures, em 1986 iniciou-se o estudo de inventário preliminar pela Eletronorte, como parte dos estudos de viabilidade hidrelétrica na bacia do rio Tapajós, o qual vem a ser efetivamente realizado entre 2006 e 2008 e aprovado pela Agência Nacional de Energia Elétrica (Aneel) em 2009 (2016, p. 6).

população ribeirinha de Pimental, técnicos da Eletrobras e da Eletronorte rondam a região há cerca de uma década (BARROS, 2012). Soma-se a isso a memória histórica de eventos similares na Amazônia, como, p.ex., a da catastrófica efetivação da usina hidrelétrica de Balbina, na região de Presidente Figueiredo, cuja operação teve início em 1989 (cf. FEARNSSIDE, 2015a, p. 97-125), bem como a do reiterado uso, na atualidade, do instrumento jurídico de suspensão da segurança, criado durante a ditadura militar, a fim de permitir a efetivação de megaempreendimentos a despeito de toda sorte de irregularidades – como nos casos da construção das hidrelétricas de Jirau e Santo Antônio, no rio Madeira, de Belo Monte, no rio Xingu, e, mais recentemente, na própria bacia do Tapajós, da usina de São Manoel, no rio Teles Pires¹³³. Há, assim, larga história, no contexto amazônico, de *sobreimposição* de megaempreendimentos, como é o caso de hidrelétricas de grande porte, em meio a um sem-número de distintos processos de desterritorialização que seguem configurando-se, no largo do tempo, na região – visando, em geral, à exploração e ao ‘manejo’ de ‘recursos’ –, com todo o rastro de violências que constituem¹³⁴. Trata-se de um contexto que traz, consigo, uma “memória social” – como bem coloca Das –, a qual é, em larga medida, “composta por histórias sociais incompletas ou interrompidas” (DAS, 1998, p. 115), dados os processos violentos de desterritorialização justificados sob a rubrica do progresso/desenvolvimento. Isso gera, com efeito, que a população local leve a sério os

¹³³ O instrumento jurídico conhecido por suspensão de segurança foi introduzido em 1964, com o objetivo de suspender ordens judiciais movidas contra o poder público que são entendidas, pelo tribunal superior, enquanto ameaça à ordem, à segurança, à saúde e à economia pública. No caso das hidrelétricas em questão, como aponta Luísa Pontes Molina, a suspensão de segurança tem sido utilizada “para expressar uma noção de que, estando o Brasil em uma ‘crise na oferta de energia’, as hidrelétricas na Amazônia são indispensáveis, e a interrupção do licenciamento ou das obras dessas usinas, uma ilegalidade” (2017, p. 30). Segundo Helena Palmquist, até 2014 tal mecanismo foi utilizado 5 vezes na construção do megacomplexo hidrelétrico de Belo Monte e 12 vezes na construção da usina hidrelétrica de São Manoel, no rio Teles Pires (2014). Em março de 2014, o estado brasileiro foi questionado publicamente acerca do reiterado uso da “suspensão de segurança” por “lesão à ordem” tanto na Comissão Interamericana de Direitos Humanos (CIDH) da Organização dos Estados Americanos (OEA), em Washington, com participação do povo munduruku, quanto na 25ª sessão do Conselho de Direitos Humanos da Organização das Nações Unidas (ONU), em Genebra, em particular por conta da continuidade de estudos e obras para a viabilização de megaempreendimentos mesmo diante da patente ausência, constatada juridicamente, de cumprimento do pré-requisito de consulta prévia às populações afetadas (cf. AMANAJÁS *et al.*, 2014; CHIARETTI, 2014; INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL, 2014; JUSTIÇA GLOBAL, 2014).

¹³⁴ Grande parte das populações tradicionais da Amazônia acumula histórias próprias de processos violentos de desterritorialização vinculados a uma série de fatores (megaempreendimentos, ciclos de exploração de ‘recursos’, ‘manejo’ estatal dos usos territoriais etc.). Como exemplo, Torres, em “O escriba e o narrador: a memória e a luta pela terra dos ribeirinhos do Alto Tapajós” (2014), narra os conflitos experienciados historicamente pela população ribeirinha que vive, desde o “tempo da seringa” (2014, p. 248) – ou seja, há ao menos 140 anos – em Mangabal: tratam-se de conflitos territoriais causados por supostos títulos de terra obtidos por grilagem, a despeito da ocupação tradicional da região, e até mesmo de expropriações geradas pela criação do Parque Nacional da Amazônia (em área contígua a Mangabal), que obrigou parte da população ribeirinha a migrar para a periferia da cidade de Itaituba.

rumores de possível chegada das barragens de São Luiz do Tapajós e Jatobá: agregam-se, à presença dessa memória social, os diversos fatores e intentos de presentificação¹³⁵ de tais megaempreendimentos já muito antes de sua efetivação, ao mesmo tempo em que estratégias de (r)existência e organiz-ação con-junta vão sendo (re)criadas a fim de lidar com a situação.

De fato, talvez não haja outro lugar no mundo em que estejam concentradas, a um só tempo, tantas das mais diversas formas de expropriação, despojo e violência vigentes na atualidade, como é o caso da Amazônia¹³⁶: tal qual coloca o arqueólogo, documentarista e ativista Raoni Valle, estaríamos presenciando “a reedição de práticas históricas de colonização” não só na região amazônica, mas também em “todas as Américas” (CASTRO, 2015). Trata-se, como sugere Das, de um histórico de violências que segue em aberto e tão presente, o qual remonta desde ao menos as expedições missionárias e bandeirantes: a exploração da borracha, da madeira, de areia, dos minérios; a construção de megaobras – como portos graneleiros, ferrovias, rodovias, hidrovias – e suas nefastas consequências; a criação de gado e soja; as queimadas; a grilagem de terras... São tantas as frentes de exploração que se somam desde a intrusão colonial, tal qual “uma catástrofe única” que “acumula incansavelmente ruína sobre ruína e as dispersa a nossos pés” (BENJAMIN, 2010 [1940], p. 226), formando um mosaico de conflitos aos quais se acrescem as planejadas hidrelétricas de São Luiz e Jatobá: elas mesmas potencializadoras de uma série de formas de

¹³⁵ É, p.ex., marcante o significativo aumento populacional e processos exponenciais de especulação imobiliária nos centros urbanos próximos aos locais onde são anunciadas megaobras, antes mesmo que ocorram. Isso leva à antecipação de processos de desterritorialização – visto que muitos moradores vêm-se obrigados a se mudar –, sem contar a alteração substantiva dos modos de vida da população por meio de lógicas alheias ao contexto. Já em 2014, Andrea Vialli constata: “[e]mbora apenas um terminal portuário esteja operando e a maior parte dos empreendimentos ainda na fase de licenciamento ambiental, alguns efeitos do *boom* da infraestrutura já podem ser sentidos em Itaituba. A cidade sente os efeitos da especulação imobiliária, com casas e terrenos sendo vendidos a preços inflacionados – uma casa que há um ano valia R\$ 300 mil hoje está à venda por R\$ 600 mil, e terrenos que custavam R\$ 400 mil hoje são oferecidos a R\$ 8 milhões” (2014). De acordo com a mesma reportagem, há estimativa de aumento populacional de 50 mil habitantes em curto período: a ampliação em mais de um terço do contingente populacional do centro urbano. Como afirmam Gleicy Ane Oliveira dos Santos e Eliana Souza Machado Schubner: “[o]s grandes empreendimentos previstos no Projeto Arco Norte trazem novas lógicas para as atividades econômicas até então estabelecidas, com acréscimos de empresas, indústrias e serviços que buscam localizações estratégicas. Os moradores sofrem grande pressão para ceder seus espaços para as novas atividades econômicas e seus agentes, sendo obrigados a transferir seus domicílios para as periferias, e ainda são duramente penalizados por não possuírem a titularidade dos seus lotes, com a desvalorização do imóvel ou ainda a expulsão destes” (2018, p. 262).

¹³⁶ O recém-publicado relatório da Comissão Pastoral da Terra, *Conflitos no Campo: Brasil 2016* (2017), aponta um aumento de todas as formas de conflito no campo em relação ao ano anterior, com índices alarmantes: os assassinatos tiveram aumento de 22% (totalizando mais de 5 por mês, incluindo jovens, adolescentes e mulheres); as agressões envolvidas no total de 1536 conflitos por terra, água e trabalhistas registrados (4,2 conflitos por dia) aumentaram 206% – o que inclui expulsão, despejo, assassinatos, tentativas de assassinato, ameaças de morte, prisões, entre outros (cf. COMISSÃO PASTORAL DA TERRA, 2017; SIQUEIRA, 2017). Com relação aos assassinatos de indígenas no Brasil, houve aumento de 269% durante os governos Lula e Dilma, de acordo com dados do Conselho Indigenista Missionário (Cimi) (2014).

expropriação violenta sob o signo de progresso/desenvolvimento na região – contra as quais, ao longo de séculos, os povos da floresta seguem fazendo frente de (r)existência.

“Nós vivemos o tempo dos antigos padrões, do carrancismo e do aviamento da borracha. Vencemos as dificuldades vindas com o fim ‘dos tempos da seringa’. Encontramos um jeito de viver quando acabou o comércio das ‘peles de gatos’. Sobrevivemos à chegada – e ao fim – dos garimpos, à malária, à contaminação do rio por mercúrio e a todas as outras dificuldades que apareceram.

Muitas das famílias de nosso grupo foram expulsas pelo próprio governo federal com muita violência, nos anos 1970, com a criação do Parque Nacional da Amazônia, onde também era nosso território. Mas nós resistimos também a isso e nos juntamos rio acima, fora dos limites do Parque, e continuamos nossa vida.” (ASSOCIAÇÃO DE MORADORES DAS COMUNIDADES DE MONTANHA E MANGABAL, ANEXO IV)

Nesse contexto, a notícia das barragens de São Luiz e Jatobá – mais um dos megaprojetos ‘desenvolvimentistas’ planejados na Amazônia – emerge como o prenúncio de uma catástrofe que é associada ao estado: seja diretamente, enquanto reconhecido protagonista de processos de violência ligados à implantação de empreendimentos dessa ordem; seja indiretamente, enquanto desencadeador de uma série de alterações na vida cotidiana, que presentificam as hidrelétricas antes mesmo de elas chegarem – como, p.ex., a especulação imobiliária e o aumento exponencial da população nos centros urbanos; a intensificação da exploração da madeira; ou, até mesmo, o aparecimento de organizações não governamentais, que passam a atuar localmente a partir da premissa do suposto iminente advento das megausinas. Nesse contexto, inclusive a minha chegada, enquanto ativista apoiadorx dos processos de (r)existência à efetivação das barragens de São Luiz e Jatobá, já se con-figura como desdobramento da presença desse empreendimento em potencial.

Tal qual um rumor, no sentido atribuído por Das, a vinda do progresso/desenvolvimento, *con-fundida* com a chegada do próprio estado, vai sub-repticiamente se instalando, de maneira contraditória e por meio de diversos agentes no corpo social, de modo a alterar substancialmente os modos de vida das populações locais. Com efeito, torna-se cada vez mais real a presença do empreendimento antes mesmo que ele aconteça – o que vem a

corroborar no sentido de desmobilizar *ex ante* as possibilidades de (r)existência, visto que as hidrelétricas adquirem um caráter de suposta inevitabilidade.

NÃO PERFORMATIVIDADE E (R)EXISTÊNCIA

Se o Tapajós, hoje, continua sendo o único grande rio da Amazônia livre de barragens, isso se deve, sem sombra de dúvidas, à (r)existência ferrenha dos povos da floresta na região. No que segue, procuro retratar o que aprendi, em especial com os povos munduruku e ribeirinho do Médio Tapajós, ao longo de meus anos de envolvimento na condição de ativista em apoio à sua luta a fim de impedir a construção das barragens de São Luiz e Jatobá – as quais, se efetivadas, viriam a inundar os territórios em que habitam, afetando de modo irreversível suas vidas. Pretendo focar minha análise no desdobrar de significativos acontecimentos na região entre 2013 e 2015¹³⁷, período marcado pelo incisivo intento, por parte do estado e da iniciativa privada, de *sobreimpor* esse megaempreendimento enquanto fato consumado¹³⁸.

A meu ver, a força da (r)existência dos povos munduruku e beiradeiro reside, sobretudo, em seu potencial de auto-organiz-ação cole(a)tiva e (pro)positiva, a partir de seus próprios termos. Posto de outro modo, sua (r)existência, acredito, não emana de uma posição meramente reativa, limitada à denúncia do não cumprimento de leis e tratados – seja da constituição brasileira, seja da Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho

¹³⁷ Para a análise, lanço mão de documentos oficiais, reportagens e notícias, bem como de minha própria experiência na condição de ativista do Comitê Paulista de Solidariedade à Luta pelo Tapajós (Comtapajós), além das cartas públicas e dos documentos redigidos pelos povos munduruku e beiradeiro referentes a: Operação Eldorado (ANEXO I); Operação Tapajós (ANEXO II); ocupação Belo Monte (ANEXO III; ANEXO IV); autodemarcação do território Daje Kapap Eypi (Sawré Muybu) (ANEXO V); Protocolo de Consulta Munduruku (ANEXO VI) e apoio à luta dos povos guarani-kaiowá e ka'apor (ANEXO VII). Esse conjunto não inclui o total de cartas abertas e documentos publicizados por esses povos no período: restrinjo-me àqueles referentes aos eventos mais relevantes para as questões que movem este *corp'a'screver*.

¹³⁸ Em 4 de outubro de 2016, o processo de licenciamento ambiental da usina hidrelétrica de São Luiz do Tapajós foi arquivado pelo Instituto Brasileiro do Meio Ambiente (Ibama) (cf. INSTITUTO BRASILEIRO DO MEIO AMBIENTE, 2016), acontecimento amplamente celebrado como resultado da (r)existência dos povos munduruku e ribeirinho. No entanto, mesmo que, ao menos a curto prazo, seja pouco provável o risco de efetivação da usina de São Luiz, a de Jatobá, que afeta diretamente o território ribeirinho, segue uma ameaça presente e inclusive teve, recentemente, seu estudo de viabilidade aceito pela Agência Nacional de Energia Elétrica (Aneel), mesmo na ausência de consentimento dos povos ribeirinhos e indígenas afetados pelo empreendimento (CAMPELO, 2018).

(OIT)¹³⁹ – por parte do estado brasileiro: em vez de lhes propor ‘correções’ ou ‘ajustes’ – correndo, com isso, o risco de ficarem reféns do *modus operandi* de tais normativas –, esses povos, diferentemente, expõem de forma patente os limites – quando não a má-fé – que lhes são inerentes. Conforme argumento, tal potencial de desnaturalização da norma hegemônica, capaz de desencadear modos de (r)existência im-previsíveis e co-moventes, decorre, justamente, do empenho primordial e cotidiano dos povos munduruku e ribeirinho em seus modos próprios de organização social, política e econômica – de forma que, assim, podem não somente avaliar as normativas, os discursos e as ações do governo e da iniciativa privada com base em uma perspectiva que lhes é própria, mas também instaurar, em seu lugar, uma maneira fundamentalmente distinta de atuar¹⁴⁰.

O povo munduruku é formado por cerca de 13 mil pessoas distribuídas em mais de 210 aldeias por 850 quilômetros ao longo da bacia do rio Tapajós, no Oeste do Pará, região que ocupa tradicionalmente, ao longo de séculos (cf. FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO, 2013). O povo beiradeiro encontra-se na região do Médio Tapajós desde os “tempos da borracha” (ANEXO IV): as localidades de Montanha e Mangabal e de Pimental e São Francisco são constituídas por cerca de 250 famílias que, como o povo munduruku, vivem do rio e da terra, dos quais tiram seu sustento (por meio da caça, da roça, da pesca), de modo comunal. Além de profundos conhecedores da floresta, sua presença é o principal fator para

¹³⁹ A Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT) – criada em 1989 e ratificada, pelo governo brasileiro, em 2002 (com vigência a partir de julho de 2003) – promove recomendações de atuação dos estados com relação aos “povos indígenas e tribais” em seus territórios, e é, na atualidade, tida como um dos principais instrumentos legais de denúncia de violações dos direitos dessas populações, bem como de garantia de seus direitos particulares, mesmo que não preveja poder de veto com relação às medidas que lhes afetem diretamente (ORGANIZAÇÃO INTERNACIONAL DO TRABALHO, 1989). No caso da construção de barragens em território munduruku, a Convenção 169, a princípio, determina que, antes de qualquer intervenção territorial, deve haver um processo de consulta prévia, livre e informada (cf. Artigo 6º) – de modo que, a partir dessa determinação, pode-se inferir a necessidade de consentimento do povo munduruku para que qualquer medida que lhe afete diretamente venha a ocorrer.

¹⁴⁰ Conforme argumento no Segundo Movimento deste *corp’a’screver*, acredito que tal postura cole(a)tiva (pro)positiva atua de modo semelhante à violência divina, nos termos propostos por Benjamin (2010 [1940]).

que esta permaneça ‘em pé’¹⁴¹.

Chama especialmente a atenção o processo de organiz-ação política do povo munduruku, que tem o costume de se reunir periodicamente em assembleias – tanto gerais quanto regionais, ou, ainda, aquelas relativas às suas próprias organizações¹⁴² – em aldeias, de modo itinerante, para discussão e acordos com relação a questões que envolvam seu povo. Essas assembleias costumam levar dias (não raro, xs próprixs participantes empreendem viagens que, em si, demandam dias somente para se chegar ao local da assembleia) e são realizadas majoritariamente em idioma munduruku. Todos têm direito à fala – guerreirxs, mulheres, caciques, pajés, crianças –, de modo irrestrito, e as decisões são tomadas por consenso. Mesmo quando as assembleias acolhem a presença de apoiadorxs e convidadxs, há momentos em que apenas xs munduruku podem participar. De forma similar, as decisões são tomadas exclusivamente por elxs, em cole(a)tivo. Geralmente, as assembleias terminam com a redação de uma carta ou um documento contendo os principais pontos acordados.

O modo de funcionamento dessas assembleias demonstra o quanto política e cotidianidade são, para o povo munduruku, indissociáveis: a política, espacializada e corporificada, demanda tempo e con-vivência. Todo processo das assembleias é permeado pelo com-partilhamento das tarefas cotidianas, seja a preparação da comida, a caça, a dança, enfim, a celebr-ação do fazer con-junto.

¹⁴¹ É amplamente reconhecido que as áreas de florestas com menor incidência de desmatamento são aquelas em que há presença de populações tradicionais (indígenas, ribeirinhas, seringueiras, quilombolas etc.) (cf. INSTITUTO BRASILEIRO DO MEIO AMBIENTE, 2014). Não é à toa que os povos munduruku e ribeirinho sejam constantemente ameaçados por madeireiros e garimpeiros em seus territórios. De fato, a exploração da madeira de lei tornou-se, para além do garimpo, uma das principais atividades econômicas no Médio Tapajós. De acordo com o 1º relatório da Agenda de Desenvolvimento Territorial do Consórcio Intermunicipal do Tapajós: “[n]a região Amazônica, sobretudo nas áreas de expansão da fronteira agrícola, a dinâmica mais característica do uso do solo tem um caráter itinerante: ocupação da terra com floresta virgem, retirada de madeira de lei, agricultura e pecuária de baixo rendimento, instalação de uma pecuária extensiva mais produtiva com concentração da terra em propriedades médias ou grandes, instalação das plantações de soja sobre as pastagens improdutivas com deslocamento da pecuária, ampliação da infraestrutura para o agronegócio, finalizando com a migração dessas forças para outras áreas, um ciclo vicioso que se autoalimenta” (SECRETARIA DE PLANEJAMENTO E INVESTIMENTO ESTRATÉGICOS, 2014, p. 54).

¹⁴² O povo munduruku é, também, formado por uma série de organizações próprias, que costumam ser muito ativas e interagem de modo complexo – tema que escapa aos propósitos deste *corp’a’screver*. Algumas dessas organizações são: Conselho Indígena Munduruku Pusuru Kat Alto Tapajós (Cimpukat), Da’uk, Ipereg’ayu, Kerepo, Pariri, Pusuru e Wixaxima (cf. ANEXO VI).

“Quando o governo federal vier fazer consulta na nossa aldeia, eles não devem chegar à pista de pouso, passar um dia e voltar. Eles têm que passar com paciência com a gente. Eles têm que viver com a gente, comer o que a gente come. Eles têm que ouvir a nossa conversa. O governo não precisa ter medo de nós. Se ele quer propor algo que vai afetar nossas vidas, que ele venha até a nossa casa.” (POVO MUNDURUKU, ANEXO VI)

Também para as comunidades beiradeiras, a política e os modos de (re)produção cotidiana da vida, que demandam espaço e tempo, encontram-se fundamentalmente imbricadas. Conforme afirma o geógrafo Mauricio Torres:

Em Mangabal, [ess]a ritualística cotidiana cumpre sua função ao reintegrar o grupo nos constantes mutirões para os roçados, nos códigos de obrigatoriedade de partilha da caça, nas visitas entre vizinhos (sempre muito frequentes), na rotina das casas de farinha, na corte dos jovens, nas viagens pelo encachoeirado Tapajós; enfim, nas referências ordinárias que, além da continuidade da memória, reproduzem a identidade do grupo.

Tais situações trançam-se com o espaço social e com os tempos da floresta e do rio. (TORRES, 2014, p. 239)

Com a forte investida na tentativa de *sobreimposição* do complexo hidrelétrico em suas terras, ocorreu uma intensificação do processo de auto-organização dos povos munduruku e ribeirinho – o que, a meu ver, foi fundamental a fim de poder fazer frente à intrusão coordenada, sistemática e incisiva dos interesses privados e governamentais na região. Da mesma forma, o processo de (r)existência também constituiu uma forte aliança, historicamente inédita, entre os povos munduruku e beiradeiro.

A articulação do povo munduruku com outros povos indígenas na região e em âmbito nacional também foi, com a intensificação de seu processo de auto-organização, estreitada¹⁴³. Redes de apoio nacionais e internacionais em prol de suas causas – com pesquisadorxs, apoiadorxs autônomos (organizações e indivíduos), movimentos sociais e organizações não governamentais¹⁴⁴ – foram também constituídas, aprofundadas e fortalecidas.

¹⁴³ Apenas para citar um exemplo, o povo munduruku esteve fortemente presente, no período analisado, nos Acampamentos Terra Livre (ATL), que são organizados pela Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (Apib) e considerados a maior mobilização nacional indígena anual (ocorrem no mês de abril na capital federal). Cf. tb. Anexo VII.

¹⁴⁴ Não me enveredarei, neste *corp’a’screver*, na complexa teia de relações entre o povo munduruku e seus diversxs apoiadorxs.

IMAGEM 13: O JABUTI

“Vamos formar uma grande aliança [entre os povos indígenas], como o nosso saber nos ensina: a sabedoria do jabuti. Ele é lento, mas não é lerdo. Ele anda devagar, mas não fica para trás. Tem uma resistência e ninguém a derrota. Ele sempre vence. É muito inteligente e sábio.” (POVO MUNDURUKU, ANEXO VII)

A temporalidade espacializada dos povos da floresta contrasta com a pressa da lógica de progresso/desenvolvimento que procura, de todas as formas, e a qualquer custo, acelerar e presentificar a *sobreimposição* das barragens de São Luiz e Jatobá. Nesse sentido, os povos munduruku e ribeirinho emergem como suposto ‘entrave’.

“O governo, com o seu projeto, não traz ‘progresso nem desenvolvimento’, só traz morte. E a população indígena não tem direito de contestar esse tipo de violação. E quando nos manifestamos indignados, com toda razão e com direitos, o governo diz: ‘estão atrapalhando’. Nós, indígenas, não estamos atrapalhando ninguém. Porque não somos nós que estamos indo a Brasília para tomar as terras dos pariwat e matar. Nem vamos lá para desrespeitar os seus direitos e não invadimos os seus territórios. Como dizem que estamos atrapalhando se foram eles mesmos que fizeram essa tal de Lei para ser obedecida e cumprida e não estão nem respeitando o que eles mesmos escreveram?” (POVO MUNDURUKU, ANEXO VII)

Com efeito, é possível a meu ver identificar, como principal estratégia da “frente estatal-empresarial” (SEGATO, 2016) que encarna a lógica de progresso/desenvolvimento, a tentativa sistemática e deliberada de apagamento ou minimização da existência dos povos tradicionais da região, ao mesmo tempo em que supostamente se cumpre, de modo não performativo (AHMED, 2012), as prerrogativas formais de consulta a esses povos¹⁴⁵. Trata-se de uma estratégia que nega o conflito e é primordialmente ambígua, em que *o que se fala e o*

¹⁴⁵ Como bem identifica Molina, as cartas e os documentos munduruku indicam uma estratégia de “faz de conta” do estado (2017, cap. 1). A meu ver, seria possível estender a estratégia do “faz de conta” tanto à reiterada omissão com relação à presença dos povos da floresta na região, quanto ao suposto cumprimento de prerrogativas de consulta sem que tenham de fato acontecido nos termos propostos pelos povos munduruku e ribeirinho.

que se faz distanciam-se de tal modo a confundir e, assim, desencadear a *presentificação* dos megaempreendimentos a um ponto ‘irreversível’, ainda antes de que se possa organizar, de modo consistente, qualquer frente de (r)existência.

Ora, os povos da floresta *sabem* que existem, e que o estado *sabe* que eles existem. Sabem, também, como querem ser consultados – do único modo em que isso valeria a pena: tendo, efetivamente, *poder de veto*. O estado, por sua vez, quer *sobreimpor* as barragens, sabendo que os povos da floresta são em contra disso (ou seriam, uma vez cientes do que implica). Sua estratégia, portanto, é a de ignorar – a de *agir* como se não existissem –, ao mesmo tempo em que finge consultar – como se incorporar *discursivamente* a consulta ‘substituisse’ ações que lhe fossem de fato correspondentes –, num jogo burocrático-discursivo que visa a encobrir a violência em curso da *sobreimposição* das barragens.

Quanto mais rápido se presentificam as hidrelétricas, mais elas se tornam ‘fato consumado’, de modo que as populações passam a estar cada vez mais restritas às regras do jogo igualmente *sobreimpostas* pelo estado. Em outras palavras, pretende-se atingir o ponto irreversível, em que a opção dos povos afetados passa a ser, unicamente, a luta pelo mero cumprimento de *ilusórias* medidas de “compensação” de “impacto”, uma vez que o ‘estrago’ já teria sido feito¹⁴⁶. O próprio modo discursivo hegemônico acerca do processo de consulta já subentende, por princípio, a obra como ‘fato consumado’. Como afirmou expressamente à época Gilberto Carvalho, então ministro da Secretaria-Geral da Presidência: “A consulta não é deliberativa. Ela deve ser feita para atender demandas, diminuir impactos, mas não é impeditiva [da construção das barragens]” (FELLET, 2014).

O governo, as empreiteiras, o agronegócio, as mineradoras – a lógica do progresso/desenvolvimento – têm pressa. Querem trazer as populações afetadas para dentro das regras burocrático-discursivas de seu jogo, no qual sempre saem ganhando: consultam *sobreimpondo*, ignoram ao parecer dialogar, agindo “como a sucuri gigante, que vai apertando devagar, querendo que a gente não tenha mais força e morra sem ar. Vai prometendo, vai mentindo, vai enganando” (POVO MUNDURUKU, ANEXO V-A). Estar atrelado às regras do jogo da lógica de progresso/desenvolvimento significa adentrar uma condição de eterna ‘suspensão’, à espera do que nunca virá: sejam as “compensações” (que, mesmo quando

¹⁴⁶ É sistemático que as chamadas “condicionantes”, que visam a reduzir os “impactos” causados às populações afetadas por megaempreendimentos, acabem, em sua maioria, por nunca acontecer – elas mesmas, também, um “faz de conta” (MOLINA, 2017): cf. Bessi (2014); Instituto Socioambiental (2015).

parcialmente ocorrem, jamais poderiam vir de fato a ‘compensar’ o que, em si, não é passível de ‘permuta’); seja sequer o reconhecimento público de sua dor. Trata-se, fundamentalmente, de um verdadeiro ‘sequestro’ dessas vidas: nada mais, nada menos que a *sobreimposição* da “morte-em-vida” aos povos em desterritorialização.

Dessa forma, com o disfarce do aparato burocrático-discursivo, procura-se evitar que a indignação surja antes de que as populações estejam à revelia das regras do jogo *sobreimpostas* – o que poderia tornar muito mais árdua e custosa a *sobreimposição* de megaprojetos: tanto pela (r)existência capaz de, a partir de referentes próprios, efetivamente ameaçar os planos de consecução desses empreendimentos, quanto pelo que a (r)existência revela, expondo a nu a violência do que aparenta ser o desejável e inevitável caminho rumo ao progresso/desenvolvimento¹⁴⁷.

Uma vez vendo-se obrigados a atuar exclusivamente dentro do *modus operandi* da ‘obra consumada’, a indignação dos povos “impactados” emerge de modo *domesticado* – as pessoas já se encontram desterritorializadas, desnorteadas, em “morte-em-vida” (cf. BRUM, 2014). A indignação é convertida em lamento silenciado – pois, com a violência sistematicamente ignorada sob a premissa de um discurso de *ilusórias* compensações, não se encontra sequer espaço para a elaboração e o com-partilhamento públicos da dor. A indignação só pode emergir como nostalgia de um passado que parece já não poder *ter lugar* no presente, como a própria vida das pessoas afetadas¹⁴⁸. Assim, todo o aparato burocrático-discursivo visa a confundir, a “ir enganando” e minando a possibilidade de (r)existência enquanto a hidrelétrica vai se presentificando, de modo que a violência inerente ao processo

¹⁴⁷ É relevante considerar que a enorme (r)existência que a construção da megausina de Belo Monte gerou – com imenso custo para a imagem e a credibilidade do governo – contribuiu, em muito, para revelar a violência implicada em tais megaempreendimentos, desnaturalizando sua suposta desejabilidade ou necessidade. O consenso criado sobre a violência de Belo Monte (ou, como se costuma popularmente dizer, “Belo Monstro”) é, de fato, sem precedentes. Nem mesmo a aguerrida (r)existência à transposição do rio São Francisco chegou a lograr tamanho efeito: se, até o início das obras, obteve-se amplo consenso da opinião pública em contra de sua construção (cf. COLETIVO TELEPHONE COLORIDO, 2006), atualmente, na condição de ‘obra consumada’, passou a ser tomada, pela opinião pública (ao menos no Sudeste do país), como positiva e/ou benéfica (cf. CARTA CAPITAL, 2017), apesar de toda a sorte de violências que segue implicando (cf. FACHIN, 2018). As lutas travadas em Belo Monte, mesmo não tendo conseguido evitar a efetivação do empreendimento, foram capazes de desmistificar de modo indelével a norma hegemônica do suposto progresso/desenvolvimento, convertendo-se em precioso arcabouço de (r)existência que in-forma os concomitantes e posteriores embates na região do Médio Tapajós.

¹⁴⁸ É aterrador constatar os elevados índices de depressão e suicídio entre as populações desterritorializadas por megaempreendimentos – como p.ex. nos casos de Belo Monte (cf. BRUM, 2014) e da barragem de Sobradinho (PE) (cf. CRIBARI, 2014) – ou sistematicamente desterritorializadas pelo agronegócio – como é o caso dos povos indígenas, em geral, e do povo guarani-kaioá, em particular (cf. CARELLI, 2017; ELKAIM; NOLEN, 2017).

de *sobreimposição* das megaobras permaneça oculta – e siga sendo sistematicamente ignorada – sob a máscara discursiva do supostamente inevitável e desejável progresso/desenvolvimento.

Conforme sugiro no que segue, são as ações (pro)positivas dos povos munduruku e ribeirinho, embasadas em seus referentes próprios de organização sociopolítica – em especial, o processo de autodemarcação do território Daje Kapap Eypi (Sawré Muybu), a ocupação do canteiro de obras da usina de Belo Monte e seus desdobramentos, bem como a insistência na elaboração de critérios próprios de consulta pública –, que abriram a possibilidade de um modo de (r)existência capaz de expor e desnaturalizar a violência do *modus operandi* das leis e normativas do estado antes da presentificação da ‘obra consumada’, revertendo o quadro em favor dos povos da floresta¹⁴⁹. Ao partirem de referentes próprios, evitou-se ceder à lógica *sobreimposta* pelo estado, ainda que se mantivesse em diálogo (estratégico) com ela, e apesar das gigantescas disparidades em termos de correlação de forças.

A Ocupação Belo Monte

Em janeiro de 2013, tem lugar, na aldeia Sai Cinza (Alto Tapajós), uma assembleia extraordinária do povo munduruku, na qual estiveram presentes cerca de 120 caciques, bem como representantes dos povos caiabi, apiacá e caiapó. O momento é de grande tensão: havia recém-ocorrido a truculenta Operação Eldorado¹⁵⁰, coordenada pela Polícia Federal e pela Força de Segurança Nacional, na aldeia Teles Pires (município de Jacareacanga), que terminou na execução sumária de Adenilson Kirixi¹⁵¹, bem como em inúmeros feridos, além de ter submetido homens, mulheres e crianças a uma série de práticas de tortura (cf. ANEXO

¹⁴⁹ No que segue, atendo-me apenas no que considero serem os principais acontecimentos no período analisado para o argumento deste *corp'a'screver*.

¹⁵⁰ Supostamente criada para combater o garimpo ilegal, o povo munduruku denunciou a Operação Eldorado como estratégia de intimidação dos moradores da aldeia Teles Pires, que vinham fazendo frente no processo de (r)existência à construção da hidrelétrica de São Manoel, no rio Teles Pires (cf. ANEXO I). O ataque à aldeia Teles Pires ocorreu em 7 de novembro de 2012.

¹⁵¹ Em 2014, o delegado Antonio Carlos Moriel Sanches, que executou Adenilson Kirixi com um tiro na nuca e era o responsável pela Operação Eldorado, foi absolvido pela Justiça Federal de Itaituba em suposta “legítima defesa, uma vez que os indígenas portavam arcos e flecha” (MINISTÉRIO PÚBLICO FEDERAL, 2014).

I; FERNANDEZ, 2014). A operação foi tomada como forma de intimidação ao processo de (r)existência que o povo munduruku vinha protagonizando, tanto com relação à construção da hidrelétrica de São Manuel, no rio Teles Pires¹⁵², quanto com relação às multifacetadas formas de assédio visando a *presentificar* as barragens de São Luiz e Jatobá, no Médio Tapajós: desde a presença de pesquisadorxs em território munduruku e ribeirinho, sem nenhum tipo de aviso ou consulta prévia, buscando levantar dados para a série de estudos necessários à viabilização do empreendimento¹⁵³, até as tentativas de agentes do governo e da iniciativa privada de *simular* processos de consulta pública com os povos munduruku e ribeirinho, a fim de cumprir prerrogativas formais vinculadas ao processo de licenciamento da megaobra¹⁵⁴. Tanto as ameaças quanto o *assédio* encontravam-se de tal forma intensos naquele momento que, sem terem sido convidados, chegaram a aparecer, no local da assembleia, representantes do poder público e da iniciativa privada – os quais foram, então, convidados a se retirar (SENA, 2013).

Em meio a tal situação – que implicava, por um lado, na iminência de conflitos que seguiriam colocando em risco suas vidas, bem como, por outro lado, na possibilidade de serem “enganados”, como se tivessem sido consultados – o povo munduruku elabora uma carta pública, endereçada à então presidenta Dilma Rousseff, apresentando formalmente toda a situação que estavam vivendo, a partir de seu próprio ponto de vista, na tentativa de, com a publicização, evitar o pior. O documento incluiu, ainda, a reivindicação de 33 pontos: entre eles, a apuração imediata do assassinato de Adenilson Kirixi e a publicação do Relatório Circunstanciado de Identificação e Delimitação (RCID) da Terra Indígena Sawré Muybu, no Médio Tapajós, pela Fundação Nacional do Índio (Funai), passo necessário para dar prosseguimento à sua demarcação – demanda histórica do povo munduruku, que já vinha

¹⁵² A usina de São Manoel é a primeira do conjunto de hidrelétricas planejado para bacia do Tapajós que vinha sendo levada a cabo – a ela, seguiria-se as de São Luiz e Jatobá. Não me deterei no processo propriamente dito de (r)existência dos povos da floresta com relação à construção da barragem de São Manoel, o que extrapolaria o enfoque proposto neste *corp’a’screver*.

¹⁵³ Para a viabilização formal do licenciamento de um complexo hidrelétrico, é necessária a realização do que se denominam Estudo de Impacto Ambiental (EIA) e Relatório de Impacto Ambiental (Rima). Se o empreendimento hidrelétrico conta como um entre vários planejados em uma mesma bacia hidrográfica, como é o caso da do Tapajós, seria também necessária, a princípio, a realização prévia de estudos de impacto cumulativo – a denominada Ação Ambiental Integrada (AAI). Para maiores detalhes, conferir Fearnside (2015a; 2015b).

¹⁵⁴ Em especial, em relação ao cumprimento de prerrogativas de consulta pública referentes à Convenção 169 da OIT.

tramitando, desde 2001, nas instâncias formais¹⁵⁵.

Como se o contexto já não fosse de extrema tensão, tem início, em março de 2013, a chamada Operação Tapajós, conduzida pelas tropas da recém-criada Companhia de Operações Ambientais da Força Nacional de Segurança Pública¹⁵⁶: cerca de 250 componentes das tropas posicionam-se, de modo ostensivo, em Itaituba, Médio Tapajós, visando a supostamente oferecer “apoio logístico e segurança” a cerca de 80 pesquisadores para a realização dos estudos de licenciamento ambiental¹⁵⁷ que estavam, até aquele momento, suspensos na Justiça por falta de consulta prévia aos povos indígenas potencialmente afetados pela construção das barragens (cf. CUNHA, 2013; CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO, 2013). Havia rumores de que um total de 60 homens seriam deslocados para a aldeia Sawré Muybu, onde viviam, no momento, 132 indígenas (ANEXO II-A). Em face dos recentes acontecimentos, e na sequência da malograda Operação Eldorado na aldeia Teles Pires, a Operação Tapajós gera um verdadeiro clima de terror e apreensão para os povos munduruku e ribeirinho do Médio Tapajós.

¹⁵⁵ Com a publicação do Relatório Circunstanciado de Identificação e Delimitação (RCDI) pela Fundação Nacional do Índio (Funai) no Diário Oficial da União, abre-se formalmente, então, para as etapas de contestação, declaração de limites, demarcação física e, finalmente, homologação e registro oficiais da terra indígena. A publicação do relatório, à altura, encontrava-se, em muito, atrasada, havendo já sido alvo de disputas jurídicas por esse motivo. Os estudos de identificação da terra indígena tinham sido cumpridos em 2008, mas o relatório não havia sido ainda entregue (ARANHA; MOTA, 2014a). O principal fator para a morosidade no processo de demarcação é atribuído à política do então governo, caracterizada pela paralisação do reconhecimento formal de terras indígenas e quilombolas, bem como das chamadas “Unidades de Conservação” (cf. INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL, 2016).

¹⁵⁶ A Companhia de Operações Ambientais da Força Nacional de Segurança Pública, “de caráter preventivo ou repressivo”, foi justamente criada, em 13 de março de 2013, por meio do decreto nº 7.957, a fim de “prestar auxílio à realização de levantamentos e laudos técnicos sobre impactos ambientais negativos”, entre outras atribuições. De acordo com a avaliação da Mobilização Nacional Indígena: “Na prática, isso significa a criação de instrumento estatal para repressão militarizada de toda e qualquer ação de povos indígenas, comunidades, organizações e movimentos sociais que decidam se posicionar contra empreendimentos que impactem seus territórios” (MOBILIZAÇÃO NACIONAL INDÍGENA, 2013).

¹⁵⁷ Trata-se da primeira etapa da Operação Tapajós, que levaria cerca de um mês.

“(...) comunicamos que estamos sendo humilhados e ameaçados pela operação das Forças Armadas do governo criadas pelo decreto 7.957 de 13 de março de 2013 que manda pesquisadores invadirem nossas terras junto com a Polícia Rodoviária Federal, a Polícia Federal, o Exército e a Força Nacional por causa das hidrelétricas do Tapajós, denunciemos que as Forças Armadas estão espalhadas sobre o rio Tapajós, sobre a Transamazônica e nossos territórios intimidando e ameaçando pessoas, nos impedindo de navegar pelos nossos rios e circularmos livremente pelas estradas nas terras e aldeias. Não podemos pescar, trabalhar, tomar banho no rio, caçar, andar livremente e viver nossa vida.” (POVO MUNDURUKU, ANEXO II-B)

Além disso, o governo federal ao mesmo tempo anuncia, em nota da Secretaria Nacional de Articulação Social, que já havia preparado e apresentado uma proposta de realização de consulta pública com indígenas do Médio e do Alto Tapajós, para “a pactuação de um plano de consulta, nos termos da Convenção 169 da OIT” (CUNHA, 2013). A um só tempo, vê-se um empenho sistemático tanto em *sobreimpor* os estudos de viabilização das barragens de São Luiz e Jatobá – *ignorando* a necessidade de consulta aos povos munduruku e ribeirinho para tanto – quanto em *sobreimpor* um processo de consulta pública em moldes já previamente estipulados pelo governo federal – passando por cima da decisão de construção de um protocolo de consulta com a participação ativa dos povos munduruku e beiradeiro.

É um momento muito difícil, em meio à presença ostensiva da força armada na região: as informações são desencontradas, reuniões são marcadas e desmarcadas, as pautas são pouco claras ou diferentes das acordadas – todo esse imbróglio gerou enorme insegurança para o povo munduruku, uma vez que temiam que tais encontros viessem a ser utilizados como cumprimento de prerrogativa de consulta nos termos *sobreimpostos* pelo poder público.

“Nós, povos indígenas Munduruku do Médio e do Alto Tapajós, estamos na aldeia Sawré Muybu para reafirmar nossa aliança e dizer que o rio Tapajós é um só assim como o povo é um só (...) O governo (...) está tentando dividir o nosso povo Munduruku para conquistar e destruir o rio Tapajós, mas o rio Tapajós não se divide, e o povo Munduruku também não se divide.

Nada do que o governo oferece paga toda a riqueza que temos.

Não vendemos nosso rio e território, nosso povo, nossa história nem o futuro dos nossos filhos.” (POVO MUNDURUKU, ANEXO II-B)

Procurando demonstrar firmeza no propósito de que o próprio povo munduruku decidisse, por si mesmo, em que termos gostaria de ser consultado, é marcada uma assembleia para o final de abril, na aldeia Sai Cinza – e não nos centros urbanos de Itaituba ou Jacareacanga –, tendo como uma das pautas a discussão do protocolo de consulta. O governo, convidado para o evento, não comparece. Como ato simbólico, é queimado, durante a assembleia, o modelo de consulta prévia que o poder público pretendia sobreimpor.

A situação é periclitante e o povo munduruku opta por uma medida drástica, a fim de conseguir chamar a atenção pública para os planos do governo na região do Tapajós, em meio à tanta violência e indiferença: qual seja, a ocupação do canteiro de obras de Belo Monte¹⁵⁸, em Vitória do Xingu.

¹⁵⁸ Há um histórico de ocupações do canteiro de obras de Belo Monte, inclusive pelxs próprixs trabalhadorxs da obra (cf. AGÊNCIA ESTADO, 2012). O povo munduruku chegou a participar da ocupação que teve lugar por ocasião do encontro Xingu+23, cerca de um ano antes, que reuniu indígenas, pescadorxs, ribeirinhxs, pequenxs agricultorxs, movimentos sociais, pesquisadorxs e ativistas, em Altamira, num momento decisivo, em que ainda se vislumbrava a possibilidade de reverter o ‘desastre’ de Belo Monte. Cf. <www.xinguvivo.org.br/x23/>.

“Nós somos a gente que vive nos rios em que vocês querem construir barragens. Nós somos Munduruku, Juruna, Kayapó, Xipaya, Kuruaya, Asurini, Parakanã, Arara, pescadores e ribeirinhos. Nós somos da Amazônia e queremos ela em pé. Nós somos brasileiros. O rio é nosso supermercado. Nossos antepassados são mais antigos que Jesus Cristo.

Vocês estão apontando armas na nossa cabeça. Vocês sitiam nossos territórios com soldados e caminhões de guerra. Vocês fazem o peixe desaparecer. Vocês roubam os ossos dos antigos que estão enterrados na nossa terra.

Vocês fazem isso porque têm medo de nos ouvir. De ouvir que não queremos barragem. De entender por que não queremos barragem.

Vocês inventam que nós somos violentos e que nós queremos guerra. Quem mata nossos parentes? Quantos brancos morreram e quantos indígenas morreram? Quem nos mata são vocês, rápido ou aos poucos. Nós estamos morrendo e cada barragem mata mais. E quando tentamos falar vocês trazem tanques, helicópteros, soldados, metralhadoras e armas de choque.

O que nós queremos é simples: vocês precisam regulamentar a lei que regula a consulta prévia aos povos indígenas. Enquanto isso, vocês precisam parar todas as obras e estudos e as operações policiais nos rios Xingu, Tapajós e Teles Pires. E então vocês precisam nos consultar.

Nós queremos dialogar, mas vocês não estão deixando a gente falar. Por isso nós ocupamos o seu canteiro de obras. Vocês precisam parar tudo e simplesmente nos ouvir.” (OCUPAÇÃO BELO MONTE, ANEXO III-A)

É de enorme força simbólica a ocupação do canteiro de obras do tão controverso e violentamente *sobreimposto* megacomplexo de Belo Monte, planejado para ser a terceira maior hidrelétrica do mundo. Naquele momento – maio de 2013 –, a construção já se encontrava em seu ápice, mobilizando nada mais, nada menos que 25 mil trabalhadorxs, 24 horas por dia (cf. ALMEIDA *et al.*, 2013). ‘Belo Monte não pode parar?’

A ocupação de Belo Monte – que durou um total de 17 dias e contou com a participação direta de 170 indígenas, em sua maioria munduruku –, literalmente *interrrompe*, com a introdução da temporalidade própria da ocupação, o suposto inexorável movimento do progresso/desenvolvimento, revelando-o, em seu próprio cerne, como ele mesmo se

apresenta: um verdadeiro “deserto de buracos e concreto” (ANEXO IV-H), tal qual uma violenta antiutopia devastadora de espaços que torna a vida (e a experiência da temporalidade) impossíveis.

“Não queríamos estar de volta no seu deserto de buracos e concreto. Não temos nenhum prazer em sair das nossas casas nas nossas terras e pendurar redes nos seus prédios. Mas, como não vir? Se não viermos, nós vamos perder nossa terra.

Nós queremos a suspensão dos estudos e da construção das barragens que inundam os nossos territórios, que cortam a floresta no meio, que matam os peixes e espantam os animais, que abrem o rio e a terra para a mineração devoradora. Que trazem mais empresas, mais madeireiros, mais conflitos, mais prostituição, mais drogas, mais doenças, mais violência.” (OCUPAÇÃO BELO MONTE, ANEXO III-H)

A ocupação de Belo Monte, dia a dia, vai ganhando enorme repercussão, nacional e internacional. A série de cartas abertas publicizadas durante a ocupação (ANEXO III) vieram, inclusive, a ser traduzidas e com-partilhadas em vários idiomas¹⁵⁹. O governo procura, num primeiro momento, criminalizar a ocupação, recusando-se a dialogar com o povo munduruku: a Secretaria-Geral da Presidência da República chega a emitir uma nota detalhada acerca do caso, em que negava a ‘representatividade’ dxs ocupantes, enquanto “pretensas” ou “autodenominadas lideranças”, a ponto de alegar que umx dxs “porta-vozes” munduruku seria “proprietário de seis balsas de garimpo ilegal”, de modo a tentar caracterizar

¹⁵⁹ Como também sugere Molina (2017, p. 18), acredito que ainda está para ser realizada uma análise compreensiva sobre a relação entre o que por vezes é chamado de “primavera” indígena e os protestos de junho de 2013. Uma série de ações diretas de (r)existência indígena, que passaram a ganhar ampla atenção pública, antecedem junho de 2013: a ocupação de Belo Monte pelo povo munduruku é uma delas. Outros dois exemplos marcantes são a intensificação, no mesmo período, das retomadas de terras tupinambá na Serra do Padeiro (BA) e seus desdobramentos (cf. ALARCON, 2014), bem como as significativas mobilizações desencadeadas, a partir do final de 2012, com a publicização da emblemática carta dos habitantes de *tekoha* Pyelito Kwe/Mbarakay – que, sob a iminência de expulsão de suas terras por reintegração de posse, pedem à Justiça que seja então decretada sua “morte coletiva”, expondo a dramaticidade da situação enfrentada pelo povo guarani-kaiowá no Mato Grosso do Sul (POVO GUARANI-KAIOWÁ DE PYELITO KUE/MBARAKAY, 2012). Vale lembrar que a própria carta aberta redigida pelo Movimento Passe Livre (MPL) no auge das manifestações de junho de 2013, endereçada à então presidenta Dilma Rousseff, não apenas menciona expressamente a luta dos povos munduruku e guarani-kaiowá, como também, a meu ver, é inspirada, em termos de forma e conteúdo, nas próprias cartas publicizadas pelos povos indígenas do Brasil e da América Latina (como, p.ex., os comunicados dos povos zapatistas) (MOVIMENTO PASSE LIVRE, 2013). Com isso, creio ser possível ao menos indicar, enquanto fator relevante para a compreensão das manifestações de junho de 2013, a amplitude que as mobilizações indígenas alcançaram no período e seus desdobramentos – entre eles, o crescimento do apoio e do envolvimento ativo de diversos movimentos sociais autônomos com as lutas indígenas.

o movimento de ocupação como mero grupo sectário atuando em prol de interesses pessoais na região do Tapajós (SECRETARIA-GERAL DA PRESIDÊNCIA DA REPÚBLICA, 2013).

“O governo perdeu o juízo. Gilberto Carvalho está mentindo. O governo está completamente desesperado. Não sabe o que fazer com a gente.

Os bandidos, os violadores, os manipuladores, os insinceros e desonestos são vocês. E, ainda assim, nós permanecemos calmos e pacíficos. Vocês não.

Vocês proibiram jornalistas e advogados de entrar no canteiro, e até deputados do seu próprio partido.

Vocês mandaram a Força Nacional dizer que o governo não irá dialogar com a gente. Mandaram gente pedindo listas de pedidos. Vocês militarizaram a área da ocupação, revistam as pessoas que passam e vêm, a nossa comida, tiram fotos, intimidam e dão ordens. Entendemos que é mais fácil nos chamar de bandidos, nos tratar como bandidos. Assim o discurso do Gilberto Carvalho pode fazer algum sentido.

Mas nós não somos bandidos e vocês vão ter que lidar com isso (...)

Hoje fazem seis meses que vocês assassinaram Adenilson Munduruku. Nós sabemos bem como vocês agem quando querem alguma coisa.

A má-fé é do Gilberto Carvalho. E, apesar de tudo, nós queremos que ele venha no canteiro dialogar conosco. Estamos esperando por você, Gilberto. Pare de mandar policiais com armas na mão para entregar propostas vazias. Pare de tentar nos humilhar na imprensa.

Nós estamos em seu canteiro e não iremos sair enquanto vocês não saírem das nossas aldeias.” (OCUPAÇÃO BELO MONTE, ANEXO III-D)

A despeito das tentativas de criminalização do governo, a pressão nacional e internacional em favor dxs ocupantes segue crescendo. Cartas e manifestações de solidariedade e apoio à ocupação vão assomando: tanto da parte de povos indígenas (cf. ARTICULAÇÃO DOS POVOS INDÍGENAS DO BRASIL, 2013; POVO KA'APOR, 2013; POVO MEBÊNGÔKRE, 2013), quanto da parte de uma série movimentos e apoiadorxs da sociedade¹⁶⁰. É particularmente marcante a carta que o povo beiradeiro de Montanha e

¹⁶⁰ Boa parte das manifestações de apoio e solidariedade encontra-se compilada em: <<https://ocupacaobelomonte.wordpress.com/category/cartas-de-apoio/>>.

Mangabal redige ao povo munduruku nesse momento, consolidando o que veio a se configurar uma tão significativa aliança em defesa de seus territórios e da floresta no Médio Tapajós:

Nunca tivemos muito contato com nossos vizinhos Munduruku, mas agora enfrentamos o mesmo inimigo e queremos nos unir à luta que eles já começaram. Achamos louvável o que eles estão fazendo, apoiamos as ações que eles estão tomando contra o modo como o governo federal está impondo as barragens no nosso rio. Nunca fomos consultados a respeito e exigimos que nos ouçam. Damos todo apoio aos Munduruku que estão ocupando o canteiro de Belo Monte. Queremos que eles saibam que o que eles falam também representa nossas exigências. Queremos que os Munduruku saibam que eles falam também por nossa comunidade.
Contem com a gente, queremos lutar unidos com vocês.

Com todo o apoio, caem por terra os intentos de se colocar em questão a legitimidade dxs ocupantes – estratégia discursiva que visa a *ignorar* a própria possibilidade de autodeterminação indígena e, conseqüentemente, de (r)existência indígena. O governo, ao atribuir a si mesmo a prerrogativa de dizer quem é ou não indígena (cf. ARTICULAÇÃO DOS POVOS INDÍGENAS DO BRASIL, 2013), procurou atuar a fim de restringir o embate no campo discursivo a termos de ordem exclusivamente ontológica, no sentido de ‘capturar’ a suposta legitimidade do *ser indígena* num suposto ‘passado’ que nada teria de ver com o ‘presente’. Desse modo, a (r)existência indígena só poderia emergir, no plano discursivo, necessariamente enquanto má-fé: afinal, se não há indígenas *legítimxs* no ‘presente’, então as reivindicações dxs ocupantes só podem ser autointeressadas (e o poder público, no caso, seria a vítima dessxs supostxs ‘proveitadorxs’).

No entanto, é interessante notar como as cartas da ocupação Belo Monte não respondem nos mesmos termos: não se busca, propriamente, *comprovar* a legitimidade dos ocupantes. “Nós somos nós e o governo precisa lidar com isso” (OCUPAÇÃO BELO MONTE, ANEXO III-H), limitam-se a responder. A afirm-ação do “nós” evoca, desde o primeiro enunciado da ocup-ação, e justamente a partir da *situação* dos povos da floresta (e munduruku, em particular), uma pluralidade de vozes: “[n]ós somos a gente que vive *nos rios* em que vocês querem construir barragens” (OCUPAÇÃO BELO MONTE, ANEXO III-A, grifos meus). A *situação* própria que instaura a ocup-ação abre-se enquanto um convite à particip-ação, que acolhe múltiplos rios e suas gentes, bem como o “ser brasileiro”, a “floresta” e toda a “ancestralidade”, tal qual também vêm a ser evocados nas cartas (ANEXO

III). Trata-se de um “nós” que abre margem a uma dimensão plural e aberta, capaz de fazer con-fluir, no espaço-tempo da ocup-ação, múltiplas frentes de (r)existência, tal qual um verdadeiro encontro de águas. Não é à toa que segue crescendo o número de adesões e manifestações públicas de apoio e solidariedade aos ocupantes, ampliando exponencialmente a dimensão com-partilhada do *fazer* con-junto de (r)existências que, como rios, entrecruzam-se e crescem no espaço-tempo aberto pela ocup-ação: “essa é uma luta grande e de todos” (OCUPAÇÃO BELO MONTE, ANEXO III-J).

“Não é possível que todos vocês vão continuar repetindo que nós indígenas fomos consultados. Todo mundo sabe que isso não é verdade.

A partir de agora o governo tem que parar de dizer mentiras em notas e entrevistas. E de nos tratar como crianças, ingênuas, tuteladas, irresponsáveis e manipuladas. Nós somos nós e o governo precisa lidar com isso. E não minta para a imprensa que estamos brigando com os trabalhadores: eles são solidários à nossa causa! Nós escrevemos uma carta para eles ontem! Aqui no canteiro nós jogamos bola juntos todos os dias. Quando saímos da outra vez, uma trabalhadora a quem demos muitos colares e pulseiras nos disse: ‘eu vou sentir saudades’.

Nós temos o apoio de muitos parentes nessa luta. Temos o apoio dos indígenas de todo o Xingu. Temos o apoio dos Kayapó. Nós temos o apoio dos Tupinambá. Dos Guajajara. Dos Apinajé, dos Xerente, dos Krahô, Tapuia, Karajá-Xambioá, Krahô-Kanela, Avá-Canoero, Javaé, Kanela do Tocantins e Guarani. E a lista está crescendo. Temos o apoio de toda a sociedade nacional e internacional e isso também incomoda bastante vocês, que estão sozinhos com seus financiadores de campanha e empresas interessadas em crateras e dinheiro.

Nós ocupamos de novo o seu canteiro – e quantas vezes será preciso fazer isso até que a sua própria lei seja cumprida?” (OCUPAÇÃO BELO MONTE, ANEXO III-H)

As cartas a todo o momento indicam: não é o ‘lugar de fala’ que se encontra ausente, ou que seria impossível, mas sim o ‘lugar de escuta’. É como se dissessem – ‘estamos falando, há muito tempo, e vocês fingem que não escutam, ou simplesmente se recusam a escutar, passando por cima como um trator que, a todo custo, pretende silenciar: será que, ao interromper o ruído ensurdecedor do progresso/desenvolvimento – do canteiro de obras que,

quase como um fim em si mesmo, parece já ‘não poder parar’ –, seria possível, então, *abrir* esse ‘lugar de escuta’, ocupando justamente o ponto nevrálgico da destruição com a oportunidade de se *fazer* diferente?’. “Ainda que vocês não estejam dispostos a aprender ouvir, nós estamos dispostos a ensinar” (OCUPAÇÃO BELO MONTE, ANEXO III-J).

Diante desse quadro, o governo se vê, então, forçado a não mais ignorar o apelo de diálogo. Xs ocupantes só deixam o canteiro de obras a fim de serem imediatamente transportados à Brasília, em um avião da Força Aérea Brasileira (FAB), rumo a um encontro presencial com o próprio Gilberto Carvalho.

“Nós não viemos negociar com vocês, porque não se negocia nem território nem vida. Nós somos contra a construção de barragens que matam a terra indígena, porque elas matam a cultura quando matam o peixe e afogam a terra. E isso mata a gente sem precisar de arma. Vocês continuam matando muito. Vocês simplesmente matam muito. Vocês já mataram demais, faz 513 anos.” (OCUPAÇÃO BELO MONTE, ANEXO III-J)

A partir desse momento, a estratégia do poder público procura, não por acaso, inverter a equação, sugerindo que são xs ocupantxs – o povo munduruku – que têm se recusado sistematicamente ao diálogo. Isso porque a possibilidade mesma de diálogo vem a ser colocada nos próprios termos que o governo quer *sobreimpor*: uma mera negociação de contrapartidas e compensações, uma vez que a consulta prévia, a seu ver, não seria deliberativa. Qualquer oportunidade de diálogo, nesses termos, é enquadrada como *consentimento*: que “suas propostas [as do povo munduruku] sejam incorporadas ao processo de tomada de decisão *do governo* no que diz respeito aos possíveis aproveitamentos hídricos da região” (SECRETARIA-GERAL DA PRESIDÊNCIA DA REPÚBLICA, 2013, grifos meus). Daí a insistência do povo munduruku em ter de constantemente afirmar que *dialogar* não é o mesmo que *negociar* ou *concordar* com as barragens, que não estão propondo “listas de pedidos”, mas sim reiterando a forma própria como desejam ser consultadxs.

“Reunimos com o ministro Gilberto Carvalho no dia em que chegamos. Ele nos chamou de mentirosos (em outras palavras), se recusou a assinar o recebimento dos nossos documentos, disse que não somos nós que escrevemos nossas cartas.

Quando a reunião acabou, Gilberto Carvalho disse no Jornal Nacional: ‘ouvimos longamente a fala [de nós, indígenas], as críticas, mas fomos absolutamente claros com eles, dizendo que o governo não vai abrir mão de seus projetos’. Então, entendemos o recado do governo.

Dois dias depois, Paulo Maldos deu entrevista à Rádio Nacional da Amazônia: ‘consulta não é sim ou não’. Também entendemos esse recado.

Entendemos que o governo está dizendo: ‘nós vamos construir as hidrelétricas nas terras de vocês, não importa o que vocês digam. E mesmo que vocês sejam consultados, nós não vamos considerar a opinião de vocês’.” (OCUPAÇÃO BELO MONTE, ANEXO III-K)

O que tais considerações do povo munduruku revelam é que a prerrogativa de consulta livre, prévia e informada atrelada ao cumprimento da Convenção 169, mesmo sendo tida como o principal instrumento legal para assegurar que os povos indígenas tenham controle sobre intervenções planejadas pelo estado em seus territórios, pode vir, também, a colocar os povos da floresta em uma situação difícil de lidar: ao não explicitar com clareza o poder de veto por parte das populações potencialmente afetadas enquanto condicionante para a

realização de um processo consultivo prévio¹⁶¹, a Convenção 169 abre margem a que as instâncias de diálogo acabem servindo justamente para referendar aquilo a que os povos indígenas se opõem.

Da maneira análoga, a ação de recusa dos povos da floresta ao diálogo, uma vez identificadas as intenções do governo de tomá-lo como sinal de consentimento, perde em muito seu potencial de denúncia da coerção que lhe é subjacente, visto que o poder público mostra-se, em termos discursivos, como se estivesse *ex ante* aberto não só ao diálogo propriamente dito, mas também à “construção participativa” de um protocolo de consulta prévia¹⁶²: desse modo, o enfoque no caráter supostamente procedimental da constituição de processos consultivos ‘esvazia’ as acusações substantivas de coerção, de maneira que o ônus termina por recair primordialmente sobre quem se recusa à participação nesse processo, correndo o risco de já não poder mais exercer qualquer influência sobre os acontecimentos.

Em meio a esse ‘fogo cruzado’ – em que dialogar ou não dialogar passam a ser o mesmo que consentir com a própria opressão –, os povos indígenas e ribeirinhos não podem simplesmente negar-se ao diálogo, nem contar exclusivamente com a ‘lei’ para fazer valer

¹⁶¹ Com relação a esse aspecto, cf. especialmente os seguintes artigos da Convenção 169 (ORGANIZAÇÃO INTERNACIONAL DO TRABALHO, 1989): “Art. 6º, §2: As consultas realizadas na aplicação desta Convenção deverão ser efetuadas com boa-fé e de maneira apropriada às circunstâncias, com o objetivo de se chegar a um acordo e conseguir o consentimento acerca das medidas propostas (...) Art. 15, §2: Em caso de pertencer ao Estado a propriedade dos minérios ou dos recursos do subsolo, ou de ter direitos sobre outros recursos, existentes nas terras, os governos deverão estabelecer ou manter procedimentos com vistas a consultar os povos interessados, a fim de se determinar se os interesses desses povos seriam prejudicados, e em que medida, antes de se empreender ou autorizar qualquer programa de prospecção ou exploração dos recursos existentes nas suas terras. Os povos interessados deverão participar sempre que for possível dos benefícios que essas atividades produzam, e receber indenização equitativa por qualquer dano que possam sofrer como resultado dessas atividades (...) Art. 16, §2: Quando, excepcionalmente, o traslado e o reassentamento desses povos sejam considerados necessários, só poderão ser efetuados com o consentimento dos mesmos, concedido livremente e com pleno conhecimento de causa. Quando não for possível obter o seu consentimento, o traslado do reassentamento só poderá ser realizado após a conclusão de procedimentos adequados estabelecidos pela legislação nacional, inclusive enquetes públicas, quando for apropriado, nas quais os povos interessados tenham a possibilidade de estar efetivamente representados”. A investigação especial sobre a Convenção 169 realizada por Renata Bessi (2017) – ao constatar que, na aplicação do mecanismo de consulta prévia em diversas localidades da América Latina, os governos sistematicamente se recusam a respeitar resultados que não lhes são favoráveis – sugere que a Convenção poderia ser entendida como uma ‘tecnologia de dominação’, pois, estando a maioria dos ‘recursos’ hoje disponíveis em ‘terras tradicionalmente ocupadas’, a prerrogativa de consulta emergiria como “un intento de apaciguar la alta intensidad de los conflictos generados por la entrada masiva de proyectos de desarrollo en toda la región”. A reportagem também indica que a persistência das comunidades em se auto-organizarem a partir de seus próprios termos foi fundamental nos casos em que se logrou fazer (r)existência frente aos megaprojetos – como, acredito, também tem sido o caso dos povos munduruku e beiradeiro no Médio Tapajós.

¹⁶² Segundo a Secretaria-Geral da Presidência da República: “A Secretaria-Geral está regulamentando o direito à consulta, com a participação direta de representantes indígenas. Na região do Tapajós está em curso uma experiência prática de participação planejada e conjunta, que será uma espécie de laboratório para a regulamentação da Convenção 169 no Brasil. O diálogo com os indígenas servirá de modelo para a regulamentação da consulta prévia, conduzida de forma participativa e transparente pela Secretaria-Geral” (2013).

suas demandas. Com efeito, o caminho encontrado a fim de mover a (r)existência, mesmo em meio a condições e correlação de forças tão adversas, foi a opção dos povos munduruku e beiradeiro em partir de uma perspectiva (pro)positiva, embasada em seus modos de organização sociopolítica: a elaboração de um protocolo próprio de consulta (ANEXO VI).

O Protocolo de Consulta Munduruku

Ao criar cole(a)tivamente um documento propondo, em seus próprios termos, como requerem ser consultados – de modo a finalmente condicionar, assim, a consulta prévia ao poder de veto em cole(a)tivo –, os povos munduruku e beiradeiro acabam por conceber um fato jurídico, que não apenas consegue expor a lógica de progresso/desenvolvimento inerente à intencionalidade coercitiva do próprio caráter procedimental de um mecanismo de consulta supostamente participativo, como também adentra, de forma (pro)positiva, o campo de disputa interpretativa sobre a Convenção 169, de modo a fazê-la estrategicamente funcionar a seu favor.

O Protocolo de Consulta Munduruku (ANEXO VI), fundamentalmente, atua no sentido de vincular forma e conteúdo. Em outras palavras, o protocolo indica que a *forma* como se faz a consulta é tão relevante quanto o *conteúdo* mesmo que dela emana. Desse modo, uma consulta prévia só encontra validade se for realizada nos próprios termos dos povos munduruku e beiradeiro¹⁶³ – de acordo com suas espacialidades e temporalidades próprias:

Todas as reuniões devem ser em nosso território – na aldeia que nós escolhermos –, e não na cidade, nem mesmo em Jacareacanga ou Itaituba. As reuniões não podem ser realizadas em datas que atrapalhem as atividades da comunidade (por exemplo, no tempo da roça, na broca e no plantio; no tempo da extração da castanha; no tempo da farinha; nas nossas festas; no Dia do Índio) (...) As reuniões devem ser na língua Munduruku e nós escolheremos quem serão os tradutores. Nessas reuniões, nossos saberes devem ser levados em consideração, no mesmo nível que

¹⁶³ O povo beiradeiro participou ativamente da construção do Protocolo de Consulta Munduruku. Como a Convenção 169 é relativa, a princípio, especificamente aos povos indígenas, a redação do protocolo se dá nos termos da autodeterminação do povo munduruku, fazendo referência à necessidade de ampliar a abrangência da convenção, de modo a igualmente considerar o povo ribeirinho no que se refere à consulta pública em seus próprios termos: “exigimos que as comunidades ribeirinhas que serão atingidas pelas barragens no rio Tapajós (como Montanha e Mangabal, Pimental e São Luiz) tenham seu direito à consulta garantido, de modo adequado e específico à realidade delas. Assim como nós, os ribeirinhos também têm o direito à uma consulta própria” (ANEXO VI).

o conhecimento dos pariwat (não índios). Porque nós é que sabemos dos rios, da floresta, dos peixes e da terra. Nós é que coordenaremos as reuniões, não o governo. (POVO MUNDURUKU, ANEXO VI)

Observações como essas apontam, implicitamente, que a forma com que o poder público procurou *sobreimpor* o processo de consulta – com celeridade, nos moldes ‘ocidentais’ e desconsiderando o conhecimento dos próprios povos afetados – é, sob o ponto de vista munduruku e ribeirinho, uma violência. De modo (pro)positivo, o protocolo desfaz qualquer possibilidade de alegação de suposta neutralidade que poderia vir a ser invocada pelo estado na discussão acerca dos termos procedimentais de um processo participativo.

Além disso, o protocolo reforça que “existe só um povo Munduruku”, de maneira que “as decisões do povo Munduruku são coletivas”. Com isso, procura-se evitar que processos consultivos sejam realizados unilateralmente, por meio de alguma associação munduruku ou de “lideranças” em separado (POVO MUNDURUKU, ANEXO VI) – o que impede, assim, que a mera disposição de *diálogo* possa vir a ser tomada como *consentimento*:

Os Munduruku de todas as aldeias – do Alto, Médio e Baixo Tapajós – devem ser consultados, inclusive daquelas localizadas em terras indígenas ainda não demarcadas. Nós não queremos que o governo nos considere divididos: existe só um povo Munduruku. Devem ser consultados os sábios antigos, os pajés, os senhores que sabem contar história, que sabem medicinas tradicionais, raiz, folha, aqueles senhores que sabem os lugares sagrados.

Os caciques (capitães), guerreiros, guerreiras e as lideranças também devem ser consultados. São os caciques que se articulam e passam informações para todas as aldeias. São eles que reúnem todo mundo para discutirmos o que vamos fazer. Os guerreiros e guerreiras ajudam o cacique, andam com ele e protegem o nosso território. As lideranças são os professores e os agentes de saúde, que trabalham com toda a comunidade.

Também devem ser consultadas as mulheres, para dividirem sua experiência e suas informações. Há mulheres que são pajés, parteiras e artesãs. Elas cuidam da roça, dão ideias, preparam a comida, fazem remédios caseiros e têm muitos conhecimentos tradicionais.

Os estudantes universitários, pedagogos Munduruku, estudantes do Ibaorebu, os jovens e crianças também devem ser consultados, pois eles são a geração do futuro. Muitos jovens têm acesso aos meios de comunicação, lêem jornal, acessam internet, falam português, sabem a realidade e têm participação ativa na luta do nosso povo (...)

Hoje, nós habitamos cerca de 130 aldeias, no Alto, Médio e Baixo Tapajós. Mas lembramos que, por causa da organização social do nosso povo, novas aldeias podem surgir. (POVO MUNDURUKU, ANEXO VI)

O Protocolo de Consulta Munduruku é um documento detalhado, que faz referência às precondições – de acordo com a unidade, a espacialidade e a temporalidade munduruku – tanto para o processo de consulta em si, quanto para a sua própria construção. Além disso, o

protocolo requerer, de início, a demarcação da Terra Indígena Sawré Muybu como ato de “boa-fé” da parte do governo para iniciar o processo de consulta¹⁶⁴, e termina afirmando expressamente: “Nós temos o poder de veto. Sawe!”.

A construção desse documento chegou a contar com o apoio, entre outros, do Ministério Público Federal (MPF) e veio, inclusive, a ser impresso em formato de cartilha – tanto em português quanto em munduruku (POVO MUNDURUKU, 2016)¹⁶⁵. O protocolo de consulta, conforme aponto adiante, toma *corpo* de modo estreitamente vinculado ao processo de autodemarcação de Daje Kapap Eypi (Sawré Muybu). Realizados concomitantemente, tanto o protocolo de consulta quanto a autodemarcação do território munduruku ameaçado pelas barragens ganham força e consistência a partir da persistência dos povos munduruku e ribeirinho em sua própria autodeterminação. Dessa forma, ambas as ações vêm a contribuir decisivamente para alterar um quadro tão adverso – caracterizado por enormes disparidades em termos de correlação de forças – em favor dos povos da floresta, o que é evidenciado pelo real impedimento de efetivação do megaempreendimento hidrelétrico de São Luiz e Jatobá em suas terras.

Autodemarcação de Daje Kapap Eypi

Depois da ocupação do canteiro de obras de Belo Monte, intensificaram-se uma série de *ações diretas* dos povos munduruku e ribeirinho, que são de dupla ordem. Por um lado, trata-se de ações referentes a movimentos (pro)positivos que estão em acordo com sua própria lógica de autodeterminação sociopolítica – as quais conferem *corpo* à (r)existência, bem como às alianças que vão sendo constituídas (local ou mais amplamente) em prol de sua luta contra a *sobreimposição* das barragens. Por outro lado, os povos munduruku e beiradeiro também atuam estrategicamente no sentido de *esgotar*, de modo direto e (pro)positivo, todos os caminhos institucionais formais que se relacionam às suas lutas. Em somatória, esse modo de

¹⁶⁴ Tal exigência advém da morosidade na demarcação da Terra Indígena Sawré Muybu que, conforme aponto adiante, está especificamente relacionada aos entraves jurídicos que implicaria face ao licenciamento de construção da hidrelétrica de São Luiz, que a inundaria em grande parte parte.

¹⁶⁵ O Protocolo de Consulta Munduruku foi construído em uma série de reuniões con-juntas dos povos munduruku e ribeirinho no fim de setembro de 2014, sendo aprovado em assembleia geral munduruku em dezembro do mesmo ano. Em janeiro de 2015, o documento é formalmente entregue pelos povos munduruku e beiradeiro na Secretaria-Geral da Presidência da República, em Brasília.

fazer con-junto, sustentado em ações (pro)positivas de dupla ordem, abre margem ao flor-e-s(c)er da (r)existência munduruku e ribeirinha, bem como ao desvelamento dos limites das normativas condicionadas exclusivamente ao âmbito institucional formal, de modo a evitar qualquer possibilidade de deslegitimação – quando não de criminalização – de seus movimentos próprios de autodeterminação sociopolítica.

Após os eventos em Brasília que sucederam a ocupação Belo Monte – entre os quais se incluem, também, um protesto em frente ao Ministério de Minas e Energia (MME) e a ocupação da Funai por três dias –, o povo munduruku, no final de junho de 2013, encontra, em seu território, biólogos funcionários do grupo Concremat – vinculado ao Grupo de Estudos Tapajós, que congrega empresas como Camargo Corrêa, Eletrobrás e GDF Suez –, realizando estudos para a viabilização das barragens de São Luiz e Jatobá (cf. SANTANA, 2013c; SPOSATI, 2013). No total, três biólogos foram capturados e os materiais por eles coletados em território munduruku – amostras de fauna e flora – foram apreendidos: “Nós deixamos claro para o governo federal que não iríamos deixar entrar nenhum pesquisador nos nossos territórios” (POVO MUNDURUKU, ANEXO II-C). Os biólogos foram libertos dois dias depois, assim que o governo federal comprometeu-se a suspender os estudos na área em que estão planejadas as hidrelétricas de São Luiz e Jatobá até a realização de consulta prévia.

A essa altura, o povo munduruku vinha enfrentando um contexto de crescente incitação à violência contra os povos indígenas, em especial nos centros urbanos de Itaituba e Jacareacanga, por parte do poder público local – que, naquele momento, encontrava-se afinado com o projeto de *sobreimposição* das barragens do governo federal na região, a ponto de tentar intervir diretamente, de diversas formas, para desmobilizar a (r)existência munduruku (cf. COMITÊ METROPOLITANO XINGU VIVO PARA SEMPRE *et al.*, 2013; SANTANA, 2013a)¹⁶⁶. Procurando evitar o acirramento da tensão que vinha colocando xs indígenas em situação de cada vez maior risco na região, o povo munduruku, ainda no mês de junho, ocupa a Câmara Municipal de Vereadores de Jacareacanga, a fim de questionar publicamente xs vereadorxs favoráveis às hidrelétricas, bem como colocar em questão as inúmeras ameaças que vinha recebendo de sua parte (CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO, 2013). Também chegam a protestar diante da sede do Diálogo Tapajós em

¹⁶⁶ Não entrarei nos detalhes dos inúmeros embates enfrentados, nesse período, pela auto-organização do povo munduruku, desencadeados a partir de múltiplos e variados intentos de desmobilização da (r)existência e incitação de violência no contexto local. Pretendo apenas indicar alguns fatores que ajudem a demonstrar a gravidade da situação enfrentada pelo povo munduruku.

Jacareacanga¹⁶⁷. Trata-se de um período de sucessivos embates e ações de (r)existência¹⁶⁸ no contexto local.

Em meio a esses eventos, o governo rompe o acordo com o povo munduruku de suspensão dos estudos de licenciamento das hidrelétricas de São Luiz e Jatobá até que a consulta prévia fosse realizada. No dia 10 de agosto de 2013, uma espécie de reedição da Operação Tapajós é retomada na região, com a presença ostensiva da Força Nacional e de 130 técnicos para a consecução dos estudos (cf. SANTANA, 2013b). Foi planejado pelo governo federal que essa nova operação seria conduzida na região em duas etapas, até o fim de novembro do mesmo ano. Ao clima de tensão já vivido em março, na primeira incursão da Operação Tapajós, é acrescida, naquele momento, a recente escalada de conflitos incitados pelo poder local. No início de setembro, parte das tropas e dos técnicos adentram a aldeia Boca, ameaçando o povo munduruku, caso tentassem impedir a realização dos estudos para a viabilização das hidrelétricas (SANTANA, 2013d). Dessa vez, a militarização da região por parte do governo termina chamando ainda maior atenção pública – diversos apoiadorxs e jornalistas seguem se somando, inclusive presencialmente, às articulações locais de (r)existência.

Ganha ampla repercussão a *controversa* segunda audiência pública relativa à hidrelétrica de São Manuel¹⁶⁹, promovida pelo Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Renováveis (Ibama) durante o período de vigência da nova operação militar – mais precisamente, em 29 de setembro – na cidade de Jacareacanga, deixando evidente o que implicaria, naquele momento, um processo de consulta prévia nos moldes *sobreimpostos* pelo governo (cf. BRADFORD, 2013; FERNANDEZ, 2014; MONTEIRO, 2013).

Na audiência, a presença policial foi ostensiva: “Parecia estado de sítio. Policiais

¹⁶⁷ Cf. <<http://www.aipariri.org>>.

¹⁶⁸ Entre as ações de (r)existência, destaca-se a redação da Carta de Santarém, resultado de uma audiência pública realizada pela Ordem dos Advogados do Brasil (OAB), no dia 30 de agosto de 2013, na cidade de Santarém (Baixo Tapajós). A audiência envolveu representantes da Eletrobras/Eletronorte e de empresas contratadas para a realização das barragens, bem como 180 participantes da sociedade civil organizada (povos indígenas, comunidades rurais e urbanas, entre outros). Na carta, 26 entidades e movimentos declaram publicamente seu rechaço à construção de hidrelétricas no Tapajós (SANTANA, 2013c).

¹⁶⁹ Essa audiência pública havia sido alvo de disputa entre diferentes instâncias do estado: a suspensão de sua realização, movida por ação do Ministério Público Federal (MPF) devido à não conclusão do estudo do “componente indígena” – pré-condição para a identificação de potenciais impactos da hidrelétrica de São Manoel sobre as comunidades que viriam a ser consultadas –, foi revertida pela Advocacia-Geral da União (AGU) praticamente às vésperas de sua realização (cf. BRADFORD, 2013). Outras audiências públicas similares são realizadas no mesmo período – uma delas, em Itaituba.

militares e da força tática fortemente armados, agentes da prefeitura espalhados por todo o lugar, políticos e o próprio prefeito monitorando e esbravejando pelos cantos, proibindo e deixando de proibir”, relata Claudemir Monteiro, coordenador do Conselho Indigenista Missionário (Cimi) Norte (MONTEIRO, 2013), presente no local. Ainda assim, o povo munduruku, em protesto, consegue barrar a entrada da audiência por cerca de uma hora.

Segundo relatos, xs participantes e a mídia – com exceção da TV Buré, afiliada ao SBT e sob influência do prefeito de Jacareacanga, bem como do Cimi – foi violentamente proibida de cobrir o evento, a ponto de arquivos fotográficos serem apagados à revelia e máquinas fotográficas confiscadas e quebradas¹⁷⁰. Muitxs indígenas, que haviam levado faixas com dizeres que expressavam indignação com relação aos projetos de construção de hidrelétricas na região do Tapajós, foram proibidxs de colocá-las no ginásio onde o evento foi realizado. Tentaram, no intervalo do almoço, voltar a fazê-lo, mas o assessor do prefeito e secretário de assuntos indígenas da prefeitura de Jacareacanga, junto com quatro policiais, arrancaram as faixas (BRADFORD, 2013; FERNANDEZ, 2014; MONTEIRO, 2013).

Além da forte presença policial, não houve qualquer estímulo à ‘participação’ durante a suposta audiência pública. A apresentação, em vez de apontar os potenciais impactos da hidrelétrica às comunidades afetadas, limitou-se a ‘enaltecer’ a construção da barragem enquanto sinônimo de progresso e desenvolvimento, como se fosse desejável, lançando mão de um linguajar ‘técnico’ (BRADFORD, 2013; FERNANDEZ, 2014). As perguntas, que tinham de ser entregues por escrito – ignorando a relevância da oralidade, tão cara aos povos da floresta –, eram previamente selecionadas, de maneira que questionamentos críticos à barragem foram censurados. Nessa audiência, portanto, o povo munduruku pôde experimentar a gravidade e as implicações do caráter não performativo (AHMED, 2012) de um processo de consulta pública concebido exclusivamente a partir da *situalidade* do poder público, em termos tanto de forma quanto de conteúdo – o que vem, posteriormente, a informar a construção de seu próprio protocolo de consulta.

Diante de tal quadro, várias assembleias munduruku são convocadas no período, visando a articular possibilidades de (r)existência – entre elas uma assembleia geral, realizada na aldeia Restinga, com a presença de 65 caciques e mais de 400 indígenas, em novembro de 2013, e a 3ª assembleia do movimento Ipereg’ayu, em abril de 2014, para a qual o governo,

¹⁷⁰ É importante, aqui, ressaltar que o povo munduruku costuma ser muito atuante no que concerne ao registro, em fotos e vídeos, dos eventos significativos a seu processo de (r)existência.

que havia sido convidado a participar, não comparece. Em termos de ações (pro)positivas de autodeterminação, também vem a ser auto-organizada uma grande inspeção, que envolveu várixs guerreirxs munduruku, com o objetivo de eliminar a operação de garimpo em seu território, em fevereiro de 2014 (SAUD, 2014a).

É relevante mencionar que o povo munduruku, no primeiro semestre de 2014, teve ainda de mobilizar-se amplamente também por conta da arbitrária não renovação do contrato de 70 professorxs indígenas pela prefeitura, o que foi interpretado como represália devido a seu posicionamento contrário à construção das hidrelétricas. As crianças munduruku ficam sem aulas no período. Visando à recontração dxs professorxs, o povo munduruku realizou uma série de ações diretas em Jacareacanga, incluindo protestos e ocupações de órgãos públicos (SAUD, 2014b). Com o clima já tenso de hostilização aos povos indígenas na cidade, em maio de 2014 um grupo de 20 mundurukus é atacado por uma horda de cerca de 500 pessoas com paus, pedras e rojões – entre elas garimpeiros (que vinham ameaçando o povo munduruku desde sua ação contra o garimpo em seu território), comerciantes locais e membros do poder público da cidade, identificados como insufladores da ação –, o que resultou em dois indígenas gravemente feridxs (MOVIMENTO XINGU VIVO PARA SEMPRE, 2014a). O Ministério Público é acionado no caso (GLASS; SAUD, 2014). Após múltiplos embates, o povo munduruku consegue, em julho de 2014, que xs professorxs sejam finalmente recontratadxs.

Ao mesmo tempo, seguem as ações diretas do povo munduruku sobre as instâncias formais do poder público também em âmbito federal. Atos são realizados em Brasília, como a ocupação, junto com outros povos indígenas atingidos por Belo Monte, da Advocacia-Geral da União (AGU), em dezembro de 2013, visando a pressionar pela publicação do Relatório Circunstanciado de Identificação e Delimitação da Terra Indígena Sawré Muybu – que, aliás, já se encontrava finalizado desde setembro, apenas aguardando a publicação pela Funai.

Embasado nesse duplo modo de ações diretas – relativas à sua autodeterminação e a fim de pressionar ao máximo o poder público – o povo munduruku tem como efeito, por um lado, revelar a *situidade* do estado na condução de suas normativas, que são manejadas em detrimento dos povos indígenas enquanto supostamente serviriam para garantir seus direitos, bem como, por outro lado, seguir legitimando suas próprias ações (pro)positivas de autodeterminação, inviabilizando as acusações de suposta ‘recusa’ ao diálogo que lhe vinham

sendo, até então, sistematicamente imputadas.

Nesse sentido, são especialmente marcantes os acontecimentos que envolvem a decisão do povo munduruku – em atuação conjunta com o povo ribeirinho – por autodemarcar seu próprio território ameaçado pelas barragens. Trata-se de uma ação (pro)positiva de autodeterminação em seus próprios termos que, além de fortalecer a (r)existência munduruku e ribeirinha, ainda contribui para revelar, de forma patente, a má-fé inerente ao *modus operandi* das leis a partir da exposição de sua *situação*.

No segundo semestre de 2014, o povo munduruku teve acesso ao Relatório Circunstanciado de Identificação e Delimitação da Terra Indígena Sawré Muybu¹⁷¹ (FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO, 2013) que o governo se recusava, sistematicamente, a publicar – passo necessário a fim de dar consecução ao processo legal de demarcação do território munduruku. Conforme visto, o povo munduruku, de longa data, procurava fazer pressão – por meio de ações diretas – pela publicação do relatório. Essa questão, inclusive, chegou a se desdobrar em uma série de disputas no plano jurídico entre diferentes instâncias do governo¹⁷². Aos poucos, as ações do povo munduruku iam *esgotando* todas as formas de atuação possível dentro dos meandros institucionais – de modo que os esforços por pressionar diretamente o poder público, criando-lhe cada vez maiores constrangimentos, foram pouco a pouco permitindo desvelar, na própria linguagem institucional, as reais intenções do governo na não publicação do relatório. Com isso, as ações (pro)positivas de autodeterminação do povo munduruku, por sua vez, iam ganhando ampla legitimidade e corpo, de modo a desencadear uma configuração em campo que foi tornando praticamente impossível que se seguisse ignorando, juridicamente, a existência de Daje Kapap Eypi.

A recusa na publicação do relatório coincide com o momento em que o governo federal buscava, por todos os meios possíveis, acelerar o licenciamento de construção da hidrelétrica de São Luiz – que, justamente, inundaria a Terra Indígena Sawré Muybu, em processo de demarcação. A publicação do relatório, portanto, ao dar consecução ao processo de demarcação de Sawré Muybu, viria a impor um entrave jurídico muito maior ao

¹⁷¹ O relatório não publicado também vem a ser divulgado ao público mais amplo no fim de 2014, em uma reportagem da Agência de Jornalismo Investigativo Pública (ARANHA; MOTA, 2014b).

¹⁷² Em 29 de outubro de 2014, p.ex., foi deferida pelo Tribunal Regional Federal de Brasília a ação do Ministério Público Federal (MPF), movida contra a União e a Funai, visando a publicação imediata do Relatório Circunstanciado de Identificação e Delimitação da Terra Indígena Sawré Muybu, sob alegação de não haver “urgência” para a sua publicação.

licenciamento das barragens no Médio Tapajós, uma vez que a legislação acerca de intervenção estatal sobre territórios indígenas oficialmente reconhecidos é muito mais complexa – ainda mais por envolver, no caso específico, a necessidade de remoção de indígenas de seu próprio território. Assim, apesar de a Terra Indígena Sawré Muybu, naquele momento, já haver sido legalmente identificada – de acordo com a *linguagem* dos trâmites referentes à demarcação –, evitar sua formalização e demarcação torna-se uma estratégia para que, juridicamente, possa-se *ignorar* a presença indígena na região, facilitando o licenciamento do megaempreendimento hidrelétrico.

Em setembro de 2014, concomitante aos embates relacionados à publicação do relatório, os estudos relativos à construção da hidrelétrica de São Luiz haviam sido supostamente ‘concluídos’. Assim, paralelamente, havia ampla movimentação nas instâncias institucionais formais pela aprovação desses estudos. A pressa do governo pelo licenciamento da barragem de São Luiz era de tal ordem que, enquanto ainda estavam tramitando pareceres sobre a própria viabilidade da usina¹⁷³, o Ministério de Minas e Energia (MME) chega a tentar autorizar a licitação da hidrelétrica ainda em 2014¹⁷⁴.

Se, por um lado, o estado procura *ignorar* – por meio da não publicação do relatório – a existência de território indígena na região, também busca, por outro lado, *fingir consultar* os povos indígenas potencialmente afetados pelas barragens no Tapajós: reuniões de proposta de consulta prévia na região são agendadas para o mês de outubro, na cidade de Itaituba – sem sequer haver sido realizado, de modo apropriado, o estudo do “componente indígena”, que seria pré-requisito para a consulta pública. Diante disso, os principais encontros entre o povo munduruku e ribeirinho para a elaboração de seu protocolo de consulta ocorrem já no fim de setembro, justamente a fim de evitar novas edições de *simulação* de processos de consulta, tal qual visto no caso da audiência pública acerca da hidrelétrica de São Manoel¹⁷⁵.

¹⁷³ Em 15 de agosto de 2014, a Funai opõe-se aos estudos realizados justamente por falta do “componente indígena” – ou seja, os estudos não apresentavam evidências de haver consultado nem ouvido as aldeias indígenas afetadas. Em 12 de setembro, um novo estudo é apresentado, em que o “componente indígena” havia sido acrescentado, apenas com a recomendação de remoção de aldeias afetadas. Em 25 de setembro, um parecer interno da Funai declara insuficiência do “componente indígena” por falta de trabalho de campo, entre outros pontos apresentados.

¹⁷⁴ Trata-se da portaria nº 485, de 12 de setembro de 2014, que estipulava a data do leilão em 15 de dezembro do mesmo ano. Com a ampla repercussão negativa gerada pela publicação dessa portaria, e por ação do Ministério Público, ela vem a ser revogada em 17 de setembro. No entanto, o Ministério de Minas e Energia afirma pretender levar as hidrelétricas no Médio Tapajós à leilão ainda no primeiro semestre de 2015.

¹⁷⁵ Em novembro de 2014, o governo entra com o mecanismo de suspensão de segurança para dar início à construção da usina de São Manoel, a despeito do não cumprimento das prerrogativas legais para tanto.

Em 17 de outubro, Maria Augusta Assirati, então presidenta interina da Funai, em emblemática reunião com o povo munduruku, ao ser questionada pela não publicação do relatório, com a qual havia se comprometido expressamente, termina por vir a revelar, verbalmente, que não iria assiná-lo nem publicá-lo, em meio àquela conjuntura, por conta dos interesses do governo na construção das hidrelétricas que viriam a atingir a Terra Indígena Sawré Muybu. Esse evento é filmado pelo povo munduruku¹⁷⁶ e ganha ampla repercussão pública. Nove dias depois, Assirati renuncia à presidência da Funai – sem, no entanto, publicar o relatório¹⁷⁷. Em sequência a esse evento, os povos munduruku e ribeirinho, com o relatório da Terra Indígena Sawré Muybu não publicado em mãos, decidem não mais esperar pela Funai e iniciar, por si mesmos, o processo de *autodemarkação* do território.

“Garantir o nosso território sempre vivo é o que nos dá força e coragem. Sem a terra não sabemos sobreviver. Ela é a nossa mãe, que respeitamos. Sabemos que contra nós vem o governo com seus grandes projetos para matar o nosso Rio, floresta, vida.

Esse território atende às populações do Médio e Alto Tapajós.

Esperamos pelo governo há décadas para demarcar nossa Terra e ele nunca o fez. Por causa disso é que a nossa terra está morrendo, nossa floresta está chorando, pelas árvores que encontramos deixadas por madeireiros nos ramais para serem vendidas de forma ilegal nas serrarias e nisso o Ibama não atua em sua fiscalização. Só em um ramal foi derrubado o equivalente a 30 caminhões com toras de madeiras, árvores centenárias como o Ipê, áreas imensas de açaiuais são derrubadas para tirar palmitos. Nosso coração está triste.

¹⁷⁶ O vídeo encontra-se disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=rrG-DIgm1pc&t=0s&list=PL7jEJ1FWTopKd8EYDf65EbCz4GeAhOI4g&index=42>>. Acesso em: 15 set 2015.

¹⁷⁷ O Relatório Circunstanciado de Identificação e Delimitação da Terra Indígena Sawré Muybu apenas veio a ser publicado em 19 de abril de 2016 – justamente durante a ‘brecha’ institucional aberta devido à ação de *impeachment* contra a então presidenta Dilma Rousseff, que se deu apenas alguns dias depois.

Nesses 30 dias da autodemarcação já caminhamos cerca de 7 km e fizemos 2,5 km de picadas. Encontramos 11 madeireiros, 3 caminhões, 4 motos, 1 trator e inúmeras toras de madeiras de lei às margens dos ramais em nossas terras, e na manhã do dia 15 fomos surpreendidos em nosso acampamento por um grupo de 4 madeireiros, grileiros liderados pelo Vilmar que se diz dono de 6 lotes de terra dentro do nosso território, disse ainda que não irá permitir perder suas terras para nós e na segunda próxima estaria levando o caso para a justiça.

Agora decretamos que não vamos esperar mais pelo governo. Agora decidimos fazer a autodemarcação, nós queremos que o governo respeite o nosso trabalho, respeite nossos antepassados, respeite nossa cultura, respeite nossa vida. Só paramos quando concluir o nosso trabalho.

SAWE, SAWE, SAWE.” (POVO MUNDURUKU, ANEXO V-B)

A autodemarcação é uma ação (pro)positiva de autodeterminação que (in)diretamente denuncia, de forma patente, a própria ilegitimidade da norma – a qual se revela não apenas *situada*, favorecendo sobretudo interesses contrários aos do povo munduruku, mas também sinal de má-fé. Isso porque, ao referendar um modo de atuação embasado na discrepância entre *o que se fala* e *o que se faz*, a norma mostra-se conivente com as múltiplas violências sofridas pelos povos da floresta, naturalizando-as. A autodemarcação, contrariamente, faz coincidir *o que se fala* com *o que se faz*: “a nossa palavra deve ser sempre como um rio, que corre sempre na mesma direção” (POVO MUNDURUKU, ANEXO V-A). Trata-se de palavras que são corpo e movimento, e de ações que, incorporadas, comun-icam: *palavrações*. É nesse caráter indissociável entre *o que se fala* e *o que se faz* – entre *forma* e *conteúdo* – que se encontra a força e o sentido de uma ação con-junta como a autodemarcação de Daje Kapap Eypi. Ao con-fluir com(o) o rio, o processo de autodemarcação corrobora cole(a)tivamente para que todos os seres vivos, em con-junto com as águas do Tapajós, possam continuar seguindo livremente seu curso tão próprio, contra a barragem da norma. Com efeito, ao se con-figurar a partir de referentes próprios, a autodemarcação recoloca os termos do debate também no que tange o que se entende por território, como aponto no que segue. Ademais, o desencadeamento do processo de autodemarcação vem a conferir ampla legitimidade pública ao território e à luta munduruku e ribeirinha, consolidando a terra indígena, com todos os

seres vivos que nela habitam e inter-agem com o entorno, como fato que não pode mais ser ignorado. Enquanto ato de espacialização de corpos territorializados, a autodemarcação, sobretudo, vem a fortalecer a (r)existência munduruku e beiradeira como um todo.

Onde há barragens, todo o entorno é afetado, potencializando a destruição que já se encontra em curso. A noção de território que a autodemarcação coloca, portanto, é de ordem fundamentalmente distinta daquela *sobreimposta* pela norma, indo muito além da delimitação de marcos fronteiriços. Enquanto os embates relativos à publicação do relatório entre a Funai e os demais órgãos do governo restringe-se exclusivamente a uma querela sobre ultrapassar ou não certos limites territoriais – como se a terra fosse, meramente, um substrato material, fragmentável e sujeitável à lógica de apropriação –, a autodemarcação de Daje Kapap Eypi, realizada conjuntamente entre os povos munduruku e ribeirinho, evidencia que a relacionalidade estabelecida entre corpo e território é vida que, enquanto tal, desconhece fronteiras: envolve o rio, a floresta e tudo o que neles co-move, em espacialização. Sempre plural, jamais estática ou fixável a supostos limites, a vida emerge em inter-ação com todo o entorno. Não há corpos sem floresta e não há floresta sem corpos: é nessa imbricação que a vida encontra *lugar* e pode, à sua maneira, flor-e-s(c)er. Realizada a partir dos referentes próprios dos povos munduruku e ribeirinho, portanto, a autodemarcação coloca o debate em outros termos, que permitem a apreensão da complexidade envolvida nos movimentos conjuntos de espacialização que co-movem a floresta – os quais não se deixam imobilizar pela lógica do progresso/desenvolvimento, que reduz a terra e tudo o que nela se encontra a meros ‘recursos’ a serem explorados.

Na primeira etapa da autodemarcação de Daje Kapap Eypi, que tem início em outubro de 2014, participam ao todo, contando as quatro expedições realizadas até o fim de fevereiro de 2015, cerca de 20 guerreirxs, beiradeirxs de Montanha e Mangabal – entre elxs Chico Caititu e Ageu Lobo¹⁷⁸ –, bem como alguns apoiadorxs e jornalistas. Munidxs de um aparelho GPS, a cada incursão foram autodemarcando, com placas e picadas abertas em meio à

¹⁷⁸ Francisco Firmino, conhecido na região como Chico Caititu, bem como Ageu Lobo e Pedro Braga, beiradeiros de Montanha e Mangabal, encontram-se, no momento de encerramento deste *corp’a’screver*, em exílio, sem saber quando poderão retornar à sua comunidade, família e meio de vida, por conta das ameaças de morte que estão sofrendo por parte de “chefes de garimpo e de esquemas de saqueio da madeira e do palmito”, as quais se intensificaram, mais recentemente, com a realização das ações de proteção de seu território (o chamado Projeto de Assentamento Extrativista Montanha e Mangabal) – que contou com o apoio do povo munduruku (cf. MOLINA, 2018). Sobre essa questão, vale ainda ressaltar, como bem aponta Molina (2018), que o Brasil é o país com maior número de assassinatos de ambientalistas e lideranças do campo no mundo (2018) (cf. COMISSÃO PASTORAL DA TERRA, 2017; SIQUEIRA, 2017).

floresta, os ‘pontos’ – limites físicos de Daje Kapap Eypi, tal qual indicados no próprio relatório da Funai.

Ao longo de seu transcurso, a autodemarcação vai ganhando corpo e assume crescente relevância no que concerne à autodeterminação sociopolítica dos povos munduruku e beiradeiro. Em meio a tantos embates enfrentados no período, a construção do protocolo de consulta e, em especial, a autodemarcação de Daje Kapap Eypi, enquanto movimentos (pro)positivos cole(a)tivos, fortalecem sua (r)existência localmente e a partir de seus próprios termos, vindo a ser fundamentais a fim de evitar recair em uma postura meramente reativa diante de todo o *assédio* vivido. As cartas da autodemarcação, redigidas durante o percurso, vão alcançando cada vez maior publicização (ANEXO V). Começam, assim, a ser alterados os paradigmas do debate acerca dos sentidos atribuídos à terra indígena e suas implicações.

O processo de autodemarcação atinge grandes proporções. A segunda etapa, realizada em julho de 2015, envolvendo três grandes percursos, chegou a contar com a participação de mais de 60 pessoas: ao menos 40 guerreirxs do Alto Tapajós, provenientes de cerca de dez aldeias distintas, deslocaram-se para o Médio Tapajós a fim de participar da ação con-junta de autodemarcação com xs guerreirxs munduruku e beiradeirxs locais. Apoiadorxs e jornalistas também participaram da autodemarcação.

Ao longo de todo o trajeto, foram encontrados, em território munduruku, inúmeros ramais abertos por madeireiros, açazais explorados por palmiteiros, acampamentos de garimpo, ativos e abandonados. Fortes sinais da destruição da floresta, em pleno território munduruku. Xs guerreirxs dão aviso a garimpeiros e madeireiros: essa terra não é de vocês. Situação delicada, que abriu margem para o aumento de inúmeras ameaças, tanto durante a autodemarcação quanto posteriormente¹⁷⁹.

A autodemarcação é, sem dúvidas, um acontecimento que envolve enorme risco: sem contar com qualquer amparo legal de proteção, os povos munduruku e beiradeiro se colocam em situação de ainda maior exposição a agressões, represálias e assassinatos, em um contexto de alta tensão e já tão marcado por inúmeros conflitos e feridas abertas. No entanto, como uma das cartas da autodemarcação afirma, “[s]em chorar ou transformando lágrimas em coragem” (ANEXO V-D), os povos munduruku e ribeirinho vêm também a retomar, com a autodemarcação, uma dimensão ampliada não só da destruição da floresta em seu território,

¹⁷⁹ Quando estive na região, após o término da segunda etapa da autodemarcação, Juarez Saw Munduruku, cacique de Sawré Muybu, havia acabado de receber ameaça de morte de um madeireiro da região.

mas também da força e da relevância de seu processo cole(a)tivo de (r)existência, fundamental para que sua sobrevivência possa seguir flor-e-s(c)endo. Nesse sentido, foi também incluído, no trajeto da demarcação, a passagem por Daje Kapap (Os Fechos), local sagrado para o povo munduruku, vinculado à passagem dos porcos e de Karosakaybu, de suma importância para sua *história*¹⁸⁰ enquanto povo.

“Quando nós passamos onde os porcos passaram, eu tive uma visão deles passando. Eu tenho 30 anos. Quando eu era criança minha mãe me contou a história dos porcos. É por isso que devemos defender nossa mãe terra. As pessoas devem respeitar também. Todas as pessoas devem respeitar porque a história está viva, estamos aqui, somos nós.’

Orlando Borô Munduruku, aldeia Waro Apompu, Alto Tapajós

Hoje, pela primeira vez durante a autodemarcação, chegamos ao local sagrado Daje Kapap Eypi, onde os porcos atravessam levando o filho do Guerreiro Karosakaybu. Sentimos algo muito poderoso que envolveu o nosso corpo.

Outra emoção forte que sentimos hoje foi ver nossa terra toda devastada pelo garimpo bem perto de onde os porcos passaram. Nosso santuário sagrado está sendo violado, destruído por 50 PCs (retroescavadeiras) em terra e 5 dragas no rio. Para cada escavadeira, 5 pobres homens, em um trabalho semiescravo, explorados de manhã até a noite por 4 donos estrangeiros.” (POVO MUNDURUKU, ANEXO V-D)

A autodemarcação, em si, vai muito além da mera denúncia do não cumprimento, por parte do governo federal, de suas próprias leis. Dentro das regras do jogo sobreimpostas pelo estado, por mais (pro)positivamente que se atue, fica-se inevitavelmente refém de um entendimento restrito de território – enquanto substrato material – que subjaz ao cerne da norma, uma vez que este é pressuposto para a instauração do poder de definir fronteiras, como se fosse possível *dividir* a floresta, “corta[r] a floresta no meio” (OCUPAÇÃO BELO

¹⁸⁰ Em conversa pessoal com o historiador Jairo Saw Munduruku, enquanto me contava sobre a intrincada história da passagem dos porcos (a qual não ousei tentar reproduzir aqui), fez questão de observar que não se trata de um mito, como xs branxos diriam, mas sim de sua própria história enquanto povo, tal qual acontece. Tive a oportunidade, em julho de 2015, de presenciar a história *acontecer* durante a apresentação do filme *Daje Kapap Eypi* (2015), de Lucivaldo Karo Munduruku e Eliano Kirixi Munduruku, na aldeia Praia do Índio (Itaituba): as conversas que se seguiram ao filme – que tratava, entre outros temas, da passagem dos porcos – incluíam variações e complementos possíveis da história, ali tão presente e tão viva.

MONTE, ANEXO III-H). No lugar de repor essa lógica, os povos munduruku e ribeirinho, com a autodemarcação de Daje Kapap Eypi, passam a atuar a partir de outros termos, que lhes são próprios, no debate. Ou seja, além de apresentar, com as cartas da autodemarcação, a destruição em curso que está implicada em um território não demarcado – pressupondo, assim, a existência de Daje Kapap Eypi antes de qualquer demarcação oficial que pretende se colocar, ela mesma, como marco de origem –, também levam os termos do debate a um paradigma distinto, expandindo a noção de territorialidade a partir de um movimento próprio de autodeterminação: não se está falando de meros limites territoriais, mas de um modo substantivo de vida em que corpo, floresta e rio encontram-se mutuamente imbricados, em comovimento. A floresta, o rio e seus seres vivos – entre eles, os povos munduruku e beiradeiro – são um só. A floresta, que desconhece fronteiras, faz a vida fluir e flor-e-s(c)er, a partir de seu mistério tão próprio. É disso que, fundamentalmente, se trata a autodemarcação. Tanto que, ao fim da segunda etapa, depois que todos os ‘pontos’ haviam sido percorridos, Juarez Saw Munduruku, cacique da aldeia Sawré Muybu (que se encontra em Daje Kapap Eypi), afirmou que a autodemarcação, longe de ter terminado, havia tão somente começado: era apenas uma etapa que se havia cumprido. A partir de um entendimento substantivo de território enquanto fazer cole(a)tivo e con-junto, abre-se, com a autodemarcação, a possibilidade de inima(r)gináveis movimentos de espacialização, capazes de co-mover a vida (r)existente –, apesar de tudo.

IMAGINANDO

A vida segue, assim, em aberto, como a própria flor-esta.

**PÓS-DIFÍCIL:
A (E)VOCAÇÃO DO *CORP'A'SCREVER***

Nontime imposes on time the tyranny of its spaciality: in any life there is a north and a south, and the east and the west. At the limit, or, any rate, at the crossroad, as one's eyes fly over the seasons, there is the unequal struggle of life and death, of fervor and lucidity, even if it is one of despair and collapse, the strength as well to face tomorrow. Such is life. Such is this book, between sun and shadow, between mountain and mangrove swamp, between dawn and dusk, lame and divided.

Time also to settle one's account with a few phantoms and a few ghosts.

Aimé Césaire

“Se não canto, morro. Se canto, mato”¹⁸¹. Cantar e viver. Canto que, vida, é memória e cole(a)tivo.

E se cantar for, então, ir de encontro ao mato verdejante, à flor-esta desde sempre escondida? Risco de morte, risco de vida – risco de escrita: o risco do que (não) sabemos. Porque a passagem é perigo, fogo que pode incendiar o que desde sempre é chama, como diz o poema. Aposto que envolve a brutal solidão de (re)conhecer, pouco a pouco, os laços do que-vi(ve)rã: as múltiplas vozes que desde sempre nos acompanham e se assomam, que forjam o que somos e ala(r)gam no corpo o que podemos, em con-junto, sentir. Co-mover.

¹⁸¹ As palavras que seguem são fragmentos de correspondências com-partilhadas com Mariana Castro, a quem agradeço pela generosa con-junção do *escreviver*.

IMAGEM 14: O MERGULHO

“Ontem, abrindo os olhos ao mundo, vi o céu se contorcer de lado a lado. Quis me levantar, mas um silêncio sem víceras atirou sobre mim suas asas paralisadas. Irresponsável, a cavalo entre o Nada e o Infinito, comecei a chorar.” (FANON, 2008 [1952], p. 126)

“É para trás que conduz o estudo, que converte a existência em escrita (...) [O] que sopra dos abismos do esquecimento é uma tempestade. E o estudo é uma corrida a galope contra essa tempestade (...) A vida, que é curta demais para uma cavalgada, corresponde à vida que é suficientemente longa para que o cavaleiro ‘abandone as esporas, porque não há esporas, jogue fora as rédeas, porque não há rédeas, veja os prados na frente, com a vegetação rala, já sem o pescoço do cavalo, já sem a cabeça do cavalo!’” (BENJAMIN, 2010 [1934], p. 162-164)

“Vou nessa ponte sobre um burro carregado, o horizonte é vasto, o mar é interior e a vida, paradoxalmente, não sei se tem duração, ou não. Mas se a pergunta for de querer, de pujança então digo que paro o burro, deito os objetos às margens, ao fundo que os guarde, debruço-me na ponte, com meu burro livre, ao meu lado, debruço-me sobre os meus membros e patas e vejo as imagens flutuando, a minha também, finalmente a desaguar no mar.” (LLANSOL, 2011b, p. 29)

“The sea is History.” (WALCOTT, 2007, p. 137)

“Eu sou atlântica.” (GERBER; 1989)

Porque esse estar sozinho é como terminar e começar acuado num canto: se não canto, morro; se canto, mato. E se, do mato, a gente (re)conhecer vida verdejante a brotar, que persiste e insiste, pujante e plural, de corpo tão presente? Começar, pouco a pouco, a experimentar das ervas que valem o cultivo, do espaço con-junto de vicejar, aquele que permite sonhar a flor-esta que, então, sabe(re)mos desde sempre (re)conhecer.

IMAGEM 15: A MAR-É

“I know our wounds are deep as the Atlantic.
 But every ocean has a shoreline
 and every shoreline has a tide
 that is constantly returning
 to wake the songbirds in our hands,
 to wake the music in our bones,
 to place one fearless kiss on the mouth of that brave river
 that has to run through the center of our hearts
 to find its way home.” (GIBSON, 2009)

A dor sofrida do *corp'a'screver*, e a pergunta, que sempre emerge: precisa ser assim, tão doído, cada gota infinitesimal que escorre em palavras? Que prazer é esse que emerge justamente das entrelinhas, daquilo que, no *corp'a'screver*, encontro onde parece não estar? Seria (im)possível deixar (con)fluir a escrita, em um mundo tão cheio de barragens? Barragens por um lado, barricadas contra a paralisia, por outro: escrever, apesar de. Quero inventar que há prazo, algo de fora que me obriga, jogar na escrita a condicionante para o retorno ao mundo ordinário, à luta cotidiana, à atividade pé no chão – tudo isso que, no entanto, é o próprio movimento da escrita e a escrita mesma. O que há, sim, é esse tão outro: a liberdade perturbadora do *corp'a'screver*, caminho que me encontra desde tempos (i)memoriais e que sigo escavando diligentemente, já imersa nessa trincheira antes mesmo que pudesse abarcar a linguagem das pretensas escolhas. Caminho sem ponto de partida ou chegada, que se (re)faz ao caminhar, como diz a canção, e que talvez nem caminho seja, ou sequer descaminho, senão um deter-se que, no entanto, co-move.

Tô aqui, tentando *escreviver* o mistério insinuado palavra-entre-palavra, este de que o *corp'a'screver* não é condicionante da vida do porvir, mas a própria vida, barricada absurda em tempos de barragens, incompreensível e, por isso mesmo, imprescindível. *Corp'a'screver* que brota da vida (im)possível, será?

Encontro-lhe, então, em meio aos horizontes encurtados por esse inusitado abrigo de embarricar-se bem na linha de frente que é o *corp'a'screver*, onde o mundo estranhamente se ala(r)ga, qual a festa de se ver, de repente, trans-formando legumes já quase esquecidos, de

tão guardados, em alimento, só pra celebrar uma vez mais que é justamente porque se estragam que se trans-formam, sem fim e sem princípio, nesse adubo com que ousamos revolver a terra. Já não sou eu, mas o *corp'a'screver*, que me (re)faz, que me revolve com seus tempos tão (im)próprios, tão (in)compreensíveis e, ainda assim, é tudo tão somente palavras e seu poder monstruoso, numa língua que escapa a mim mesma. Porque, sinto, é nas entrelinhas que a trans-form-ação toma corpo, e que encontro não um caminho, mas um sentido, bússola que emerge de outra forma de se olhar para as estrelas, esse horizonte cole(a)tivo do (im)possível que se encontra quando em meio às barricadas, pra onde (con)fluem todas as palavras do rio inima(r)ginável de se estar vivo, sangue pulsante do oceano incontido nas vertentes veias. E a gente segue então, palavra a palavra, barricada a barricada, cavando espaços que (re)forjam os sulcos por onde os rios possam, de novo e de novo, (con)fluir o que as palavras ousam *escrever*.

REFERÊNCIAS

AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2014 [1995].

AGÊNCIA ESTADO. Greve paralisa (de novo) obra de Belo Monte. *Gazeta do Povo*, 23 abr. 2012. Disponível em: <<http://www.gazetadopovo.com.br/economia/greve-paralisa-de-novo-obra-de-belo-monte-1vpnndev40peo2940ibac6r7y>>. Acesso em: 15 out. 2015.

AGÊNCIA NACIONAL. *A Transamazônica*. Documentário, 8m27s, 1970.

AHMED, Sara. Beyond humanism and postmodernism: theorizing a feminist practice. *Hypatia*, 11, (2), p. 71-93, 1996.

_____. *On being included: racism and diversity in institutional life*. Durham; Londres: Duke University Press, 2012.

_____. *The cultural politics of emotion*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2014 [2004].

ALARCON, Daniela Fernandes. Retomadas de terra e ocupação militar: a disputa pela aldeia Tupinambá de Serra do Padeiro, Bahia. In: 29ª Reunião Brasileira de Antropologia, Natal (RN), 3 a 6 de agosto de 2014. *Anais eletrônicos*. Disponível em: <http://www.29rba.abant.org.br/resources/anais/1/1402018322_ARQUIVO_RBA_Daniel_a_Fernandes_Alarcon.pdf>. Acesso em: 30 mai. 2018.

ALARCON, Daniela Fernandes; MILLIKAN, Brent; TORRES, Mauricio (Orgs.). *Ocekadí: hidrelétricas, conflitos socioambientais e resistência na bacia do Tapajós*. Brasília; Santarém: International Rivers Brasil; Programa de Antropologia e Arqueologia da Universidade Federal do Oeste do Pará, 2016.

ALARCON, Daniela Fernandes; DOBLAS, Juan; TORRES, Maurício. *Dono é quem desmata: conexões entre grilagem e desmatamento no sudoeste paranaense*. Altamira: Instituto Agroecológico da Amazônia, 2017.

ALCOFF, Linda M.; HAMES-GARCÍA, Michael; MOHANTY, Satya P.; MOYA, Paula M. L. (Eds.). *Identity politics reconsidered*. Nova York: Palgrave; Macmillan, 2000.

ALEXANDER, M. J.; MOHANTY, C. T., Genealogías, legados, movimientos. In: HOOKS, bell et al. *Otras inapropiables: feminismos desde las fronteras*. Madrid: Traficantes de Sueños, 2004. p. 137-183.

ALLEN, Amy. Rethinking power. *Hypatia*, 13, (1), p. 21-40, 1998a.

_____. Power trouble: performativity as critical theory. *Constellations*, 5, (4), p. 456-471, 1998b.

_____. *The power of feminist theory*. Boulder: Westview Press, 1999.

_____. *The politics of our selves: power, autonomy, and gender in contemporary critical theory*. Nova York: Columbia University Press, 2008.

_____. Feminism and the subject of politics. In: BRUIN, Boudewijn de; ZURN, Christopher F. (Eds.). *New waves in political philosophy*. Nova York: Palgrave Macmillan, 2009. p. 1-18.

_____. *The end of progress: decolonizing the normative foundations of critical theory*. Nova York: Columbia University Press, 2015.

ALMEIDA, Lalo de; AMORA, Dimmi; KACHANI, Morris; LEITE, Marcelo; MACHADO, Rodrigo. Tudo sobre a batalha de Belo Monte. *Folha de S.Paulo*, 16 dez. 2013. Disponível em: <<http://arte.folha.uol.com.br/especiais/2013/12/16/belo-monte/>>. Acesso em: 20 mai. 2014.

AMANAJÁS, Roberta; AMORIM, Eduardo; BAKER, Eduardo; CHAMMAS, Danilo; OLIVEIRA, Rodrigo; MILLIKAN, Brent; MONTGOMERY, Alexandra; SAMPAIO, Alexandre; VERAMENDI, Eduardo (Orgs.). Situação do direito ao acesso à justiça e a suspensão de decisões judiciais (ação de suspensão de segurança) no Brasil. Relatório apresentado durante o 150º período ordinário de sessões da Comissão Interamericana de Direitos Humanos, Washington, DC, 20 de março de 2014.

ANDRADE, Carlos Drummond de. *A rosa do povo*. Rio de Janeiro; São Paulo: Editora Record, 2000 [1945].

ANZALDÚA, Gloria. Falando em línguas: uma carta para mulheres escritoras do terceiro mundo. *Estudos Feministas*, 8, (1), p. 229-236, 2000 [1981].

ARANHA, Ana; MOTA, Jessica. A batalha pela fronteira munduruku. *A Pública: Agência de Jornalismo Investigativo*, 11 dez. 2014a. Disponível em: <<http://apublica.org/2014/12/batalha-pela-fronteira-munduruku/>>. Acesso em: 20 jan. 2017.

_____. Exclusivo: relatório da Funai determina que terra é dos Munduruku. *A Pública: Agência de Jornalismo Investigativo*, 11 dez. 2014b. Disponível em: <<http://apublica.org/2014/12/relatorio-funai-determina-que-terra-e-dos-munduruku/>>. Acesso em: 20 jan. 2017.

ARENDT, Hannah. *Men in dark times*. Nova York: A Harvest Book Harcourt, Brace & World, inc., 1968 [1959].

_____. *Rahel Varnhagen: Lebensgeschichte einer deutschen Jüdin aus der Romantik*.

Munique: Piper, 1981 [1959].

_____. *A condição humana*. Rio de Janeiro: Editora Forense Universitária, 2009 [1958].

ARTICULAÇÃO DOS POVOS INDÍGENAS DO BRASIL (APIB). Manifesto contra o preconceito institucionalizado do governo Dilma aos povos indígenas. *Blog Ocupação Belo Monte*, 7 mai. 2013. Disponível em: <<https://ocupacaobelomonte.wordpress.com/2013/05/08/apib-manifesto-contr-o-preconceito-institucionalizado-do-governo-dilma-aos-povos-indigenas/>>. Acesso em: 20 jun. 2013.

ARVIN, Maile; TUCK, Eve; MORRILL, Angie. Decolonizing feminism: challenging connections between settler colonialism and heteropatriarchy. *Feminist Formations*, 25 (1), p. 8-34, 2013.

ATHANASIOU, Athena; BUTLER, Judith. *Dispossession: the performative in the political*. Cambridge: Polity Press, 2013.

BARBOSA, Bob. Porto da Embraps causa embate entre produtores de soja e comunidades de Santarém (PA). *Brasil de Fato*, 21 ago. 2017. Disponível em: <<https://www.brasildefato.com.br/2017/08/21/porto-da-embraps-causa-embate-entre-produtores-de-soja-e-comunidades-de-santarem-pa/>>. Acesso em: 10 set. 2017.

BARROS, Carlos Juliano. A discórdia do desenvolvimento. *A Pública: Agência de Jornalismo Investigativo*, 13 dez. 2012. Disponível em: <<http://apublica.org/2012/12/discordia-desenvolvimento/>>. Acesso em: 5 jul. 2013.

BARRY, Brian. *Culture and equality: an egalitarian critique of multiculturalism*. Cambridge: Polity Press, 2001.

BAUMAN, Zygmunt. *Globalização: consequências humanas*. Rio de Janeiro: Zahar, 1999 [1998].

BEAUVOIR, Simone. *O segundo sexo*. Lisboa: Quetzal Editores, 2008 [1949].

_____. *A força das coisas*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2009 [1963].

BENHABIB, Seyla. The liberal imagination and the four dogmas of multiculturalism. *The Yale Journal of Criticism*, 12, (2), p. 401-413, 1999.

_____. *The claims of culture: equality and diversity in the global era*. Princeton: Princeton University Press, 2002.

BENJAMIN, Jessica. Acknowledging the other's suffering: a psychoanalytic approach to trauma in Israel/Palestine. *Tikkun Magazine*, 30, (3), p. 15-20, 2015.

BENJAMIN, Walter. Das Passagen-Werk. In: BENJAMIN, Walter. *Gesammelte Schriften*.

Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1982a.

_____. *Gesammelte Schriften II-1*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1982b.

_____. Alegoria e drama barroco. In: BENJAMIN, Walter. *Documentos de cultura, documentos de barbárie (escritos escolhidos)*. São Paulo: Cultrix; Editora da Universidade de São Paulo, 1986 [1925].

_____. *Obras escolhidas II: Rua de mão única*. São Paulo: Brasiliense, 1987.

_____. *Diário de Moscou*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989 [1926].

_____. Paralimpomènes et variantes des thèses sur le concept d'histoire. In: MONNOYER, Jean-Maurice (Ed.). *Écrits français*. Paris: Galimard, 1991 [1940].

_____. *Obras escolhidas: magia e técnica, arte e política*. São Paulo: Brasiliense, 2010 [1940].

_____. Para uma crítica da violência. In: BENJAMIN, Walter. *Escritos sobre mito e linguagem (1915-1921)*. São Paulo: Livraria Duas Cidades; Ed. 34, 2011 [1921], p. 121-156.

BESSI, Renata. Transposição do São Francisco ameaça terras indígenas. *Repórter Brasil Atual*, 14 mar. 2014. Disponível em: <<https://medium.com/@reporterb/transposicao-do-sao-francisco-ameaca-terras-indigenas-a77716719496#.wj8lw0vnp>>. Acesso em: 15 jan. 2017.

_____. Consulta indígena legaliza despojo de los pueblos: Convenio 169 de la OIT. *Avispa Midia*, 12 jun. 2017. Disponível em: <https://avispa.org/consulta_indigena/index.html>. Acesso em: 20 jun. 2017.

BESSI, Renata; NAVARRO SANTIAGO, F. Rastros oscuros de la energía limpia en Oaxaca, México. *Avispa Midia*, 2 mar. 2016. Disponível em: <<https://custos-da-energia-li.atavist.com/la-energa-limpia-en-oaxaca-avispa-midia>>. Acesso em: 15 jan. 2017.

BHAVNANI, Kum-kum; COULSON, Margaret. Transformar el feminismo socialista. El reto del racismo. In: HOOKS, bell *et al.* *Otras inapropiables: feminismos desde las fronteras*. Madri: Traficantes de Sueños, 2004. p. 51-61.

BIROLI, Flávia. Autonomia, responsabilidade e desigualdades no debate contemporâneo sobre justiça. In: 8º Encontro da ABCP, Gramado, 2012. Mimeografado.

_____. Autonomia, opressão e identidades: a ressignificação da experiência feminista na teoria política feminista. *Estudos Feministas*, 21, (1), p. 81-105, 2013.

BLIKSTEIN, Izidoro. Primo Levi: a semiótica do aniquilamento em Auschwitz. *R.*

Italianística, IV, (4), p. 139-147, 1996.

BRADFORD, Sue. Jacareacanga: com intimidação de guerreiros munduruku, Ibama promove audiência pública da UH de São Manoel. *Língua Ferina*, 30 set. 2013. Disponível em: <<http://candidoneto.blogspot.com.br/2013/09/jacareacanga-sob-intimidacao-de.html>>. Acesso em: 2 jun. 2018.

BRAH, Avtar. Diferencia, diversidad, diferenciación. In: HOOKS, bell *et al.* *Otras inapropiables: feminismos desde las fronteras*. Madri: Traficantes de Sueños, 2004. p. 107-136.

BRAIDOTTI, Rosi. *Methamorphoses: towards a materialist theory of becoming*. Malden, MA: Polity Press and Blackwell, 2002.

_____. *Nomadic subjects: embodiment and sexual difference in contemporary feminist theory*. Nova York: Columbia University Press, 1994.

BRATHWAITE, Edward Kamau. Caribbean man in space and time. *Savacou*, 11-12, p. 1-11, 1975.

BRUM, Eliane. Belo Monte: a anatomia de um etnocídio. Entrevista com Thaís Santi, procuradora da República em Altamira. *El País*, dez. 2014. Disponível em: <https://brasil.elpais.com/brasil/2014/12/01/opinion/1417437633_930086.html>. Acesso em: 2 dez. 2014.

BUCK-MORSS, Susan. *The origin of negative dialectics: Theodor Adorno, Walter Benjamin and the Frankfurt Institute*. Londres: Macmillan, 1977.

_____. *The dialectics of seeing: Walter Benjamin and the Arcades project*. Massachusetts: The MIT Press, 1989.

_____. Hegel and Haiti. *Critical Inquiry*, 26, (4), p. 821-865, 2000.

BURGOS, Julia de. *Songs of the simple truth: the complete poems of Julia de Burgos*. Connecticut: Curbstone Press, 1997.

BUTLER, Judith. *Gender trouble: feminism and the subversion of identity*. Nova York: Routledge, 1990.

_____. *Bodies that matter: on the discursive limits of "sex"*. Nova York: Routledge, 1993a.

_____. Endangered/endangering: schematic racism and white paranoia. In: GOODING-WILLIAMS, Robert (Ed.). *Reading Rodney King: reading urban uprising*. Londres; Nova York: Routledge, 1993b, p. 15-22.

_____. *The psychic life of power: theories in subjection*. Stanford: Stanford University Press, 1997a.

_____. *Excitable speech: a politics of the performative*. Londres: Routledge, 1997b.

_____. *Problemas de gênero: feminismo e a subversão da identidade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003 [1990].

_____. *Precarious life*. Nova York: Verso, 2004.

_____. *Giving an account of oneself*. Nova York: Fordham University Press, 2005.

_____. Critique, coercion, and the sacred life in Benjamin's critique of violence. In: DE VRIES, Hent; SULLIVAN, Lawrence E. (Eds.). *Political theologies: public religions in a post-secular world*. Nova York: Fordham Univ. Press, 2006a. p. 201-219.

_____. Violence, non-violence: Sartre on Fanon. *The Graduate Faculty Philosophy Journal*, 27, (1), p. 3-24, 2006b.

_____. *Frames of war: when is life grievable?* Nova York: Verso, 2009.

_____. Longing for recognition. In: HUTCHINGS, Kimberly; PULKKINNEN, Tuija (Eds.). *Hegel's philosophy and feminist thought: beyond Antigone?* Nova York: Palgrave Macmillan, 2010. p. 109-129.

_____. *Notes toward a performative theory of assembly*. Cambridge, MA; Londres: Harvard University Press, 2015a.

_____. *Senses of the subject*. Nova York: Fordham University Press, 2015b.

_____. Rethinking vulnerability and resistance. In: BUTLER, Judith; GAMBETTI, Zeinep; SABSAY, Leticia (Eds.). *Vulnerability in resistance*. Durham; Londres: Duke University Press, 2016. p. 12-27.

BUTLER, Judith; SCOTT, Joan W. (Eds.). *Feminists theorize the political*. Nova York: Routledge, 1992.

CAMPELO, Lilian. Hidrelétrica Jatobá: Aneel aceita estudo não autorizado por comunidades tradicionais. *Brasil de Fato*, 10 jan. 2018. Disponível em: <<https://www.brasildefato.com.br/2018/01/10/hidreletrica-jatoba-aneel-aceita-estudo-nao-autorizado-por-comunidades-tradicionais/>>. Acesso em: 20 jan. 2018.

CAMPELO, Lilian; PEREIRA, Sara. Pará: indígenas ocupam prédio da Prefeitura de Santarém contra construção de porto. *Brasil de Fato*, 8 jun. 2017. Disponível em: <<https://www.brasildefato.com.br/2017/06/08/para-indigenas-ocupam-predio-da-prefeitura-de-santarem-contrucao-de-porto/>>. Acesso em: 10 set. 2017.

CAMPOS, Haroldo de. *O arco-íris branco: ensaios de literatura e cultura*. Rio de Janeiro: Imago, 1997.

CARDOSO, Cláudia Pons. Amefricanizando o feminismo: o pensamento de Lélia Gonzalez. *Estudos Feministas*, 22, (3), p. 965-986, 2014.

CARELLI, Vincent. *Martírio*. Documentário, longa-metragem, 2017.

CARTA CAPITAL. Diante de multidão, Lula 'reinaugura' transposição do São Francisco. *Carta Capital*, 19 mar. 2017. Disponível em: <<https://www.cartacapital.com.br/politica/diante-de-multidao-lula-reinaugura-transposicao-do-sao-francisco>>. Acesso em: 21 mar. 2017.

CASTRO, Miguel V. *Mundurukânia: na beira da história*. Documentário, 45m24s, 2015.

CAVARERO, Adriana. *Relating narratives: story-telling and selfhood*. Londres: Routledge, 2000.

CÉSAIRE, Aimé. *Lyric and dramatic poetry: 1946-82*. Charlottesville: The University Press of Virginia, 1990 [1962].

CHIARETTI, Daniela. Chefe munduruku vai a Washington denunciar projeto de usinas no Tapajós. *Valor Econômico*, 26 mar. 2018. Disponível em: <<http://www.valor.com.br/brasil/3494540/chefe-munduruku-vai-washington-denunciar-projeto-de-usinas-no-tapajos>>. Acesso em: 27 mar. 2014. (versão impressa, p. A2).

CHO, Grace M. *Haunting the Korean diaspora: shame, secrecy, and the Forgotten War*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2008.

CHOW, Rey. *Primitive passions: visibility, sexuality, ethnography, and contemporary Chinese cinema*. Nova York: Columbia University Press, 1995.

CICCARIELLO-MAHER, George. *Decolonizing dialectics*. Durham e Londres: Duke Univ. Press, 2017.

COLLECTIF MA COLÈRE. *Mon corps est un champ de bataille: analyses et témoignages*. Lyon: Éditions Ma Colère, 2005 [2004].

COLLINS, Patricia H. *Black feminist thought: knowledge, consciousness, and the politics of empowerment*. Nova York: Routledge, 2000.

COMISSÃO PASTORAL DA TERRA (CPT). *Conflitos no campo: Brasil 2016*. São Paulo: Editora Expressão Popular, 2017.

COMITÉ CLANDESTINO REVOLUCIONARIO INDÍGENA – Comandancia General

del Ejército Zapatista de Liberación Nacional. *Ellos y nosotros: las miradas* (Tomo 2). Oaxaca: El Rebozo, 2013.

COMITÊ METROPOLITANO XINGU VIVO PARA SEMPRE; FÓRUM DA AMAZÔNIA ORIENTAL (FAOR); REDE BRASIL SOBRE INSTITUIÇÕES FINANCEIRAS MULTILATERAIS. Nota de repúdio à truculência na reunião com os Munduruku em Jacareacanga. *Portal Combate Racismo Ambiental*. Disponível em: <<http://racismoambiental.net.br>>. Acesso em: 17 ago. 2013.

COMITÊ PAULISTA DE SOLIDARIEDADE À LUTA PELO TAPAJÓS (COMTAPAJÓS). *Bandeirantes em chamás. Fanzine*. São Paulo: Edição 1, dez. 2015.

CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO (CIMI). Munduruku protestam contra parlamentares que defendem construção de hidrelétricas. *Portal Cimi*, 24 jun. 2013. Disponível em: <<https://www.cimi.org.br/2013/06/34982/>>. Acesso em: 10 ago. 2013.

_____. *Relatório violência contra povos indígenas no Brasil: dados de 2014*. Brasília: Cimi, 2014.

COULTHARD, Glen Sean. *Red skin, white masks: rejecting the colonial politics of recognition*. Minneapolis; Londres: University of Minnesota Press, 2014.

COWAN, Bainard. Walter Benjamin's theory of allegory. *New German Critique*, 22, p. 109-22, 1981.

CRAPANZANO, Vincent. *Waiting: the whites of South Africa*. Nova York: Random House, 1985.

CRIBARI, Isabela. *De profundis*. Documentário, 21m, 2014. Disponível em: <<https://vimeo.com/158411290>>. Acesso em: 10 jan. 2017.

COLETIVO TELEPHONE COLORIDO. *Transposição: águas de satã*. Documentário, 32m09s, 2006. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=DndJYJVNBKs&list=FLWbkkJhVBJdXI2nInZ85MfA&index=5&t=0s>>. Acesso em: 10 mai. 2017.

CUNHA, Cândido Neto da. Operação Tapajós: Governo Federal entra em contradição sobre o envio de tropas e intenções de pesquisa. *Língua Ferina*, 31 mar. 2013. Disponível em: <http://candidoneto.blogspot.com.br/2013/03/operacao-tapajos-governo-federal-entra_31.html>. Acesso em 20 jan. 2017.

CUSICANQUI, Silvia Rivera; EL COLECTIVO. *Principio Potosí*. La Paz: Departamento de Actividades Editoriales del MNCARS, 2010a.

_____. La noción del “derecho” o las paradojas de la modernidad poscolonial: indígenas y mujeres em Bolivia. *RUTH*, 5, p. 34-55, 2010b.

_____. *Ch'ixinakax Utxiwa: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Buenos Aires: Tinta Limón, 2010c.

CYFER, Ingrid. Afinal, o que é uma mulher? Simone de Beauvoir e a “questão do sujeito” na teoria crítica feminista. *Lua Nova*, 94, p. 41-77, 2015.

_____. What's the trouble with humanity? A feminist critique of Judith Butler's ethics of vulnerability, 2017. Mimeografado.

DALTÓN, Margarida. La participación política de las mujeres en el movimiento de Oaxaca, reflexiones y contradicciones desde el feminismo, 17 mar. 2007. Disponível em: <www.casacollective.org>. Acesso em: 20 mar. 2015.

DAS, Veena. Specificities: official narratives, rumour, and the social production of hate. *Social Identities: Journal for the Study of Race, Nation and Culture*, 4, (1), p. 109-130, 1998.

_____. *Life and words: violence and descent into the ordinary*. Berkeley: University of California Press, 2007.

_____. The boundaries of the “we”: cruelty, responsibility and forms of life. *Critical Horizons*, 17, (2), p. 168-185, 2016.

DAVIS, Angela. *Women, race and class*. Nova York: Vintage Books, 1981.

_____. *Blues legacies and black feminism*. Nova York: Vintage Books, 1999.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia*. (Volume 1). São Paulo: Ed. 34, 2000 [1980].

DIÁLOGO TAPAJÓS. Etapa de Licenciamento Ambiental e implantação de uma hidrelétrica – AHE, 2014, 10m45s. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=4eOmFe5J7c4>>. Acesso em 20 abr. 2017.

_____. *Informações*. Documentário, 1m01s. 2015. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=xxiutjvUnHE>>. Acesso em: 20 abr. 2017.

DICKINSON, Colby; SYMONS, Stephane (Eds.). *Walter Benjamin and theology*. Nova York: Fordham University Press, 2016.

DIDI-HUBERMAN, Georges. *Ante el tiempo: historia del arte y anacronismo de las imágenes*. Buenos Aires: Minuit, 2008 [2000].

_____. *Sobrevivência dos vaga-lumes*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2011 [2009].

DUSSE, Fernanda. Elizabeth Bishop e a proposta de uma poesia cartográfica. *Revista Indisciplinar*, 2, (2), p. 169-187, 2016.

EVARISTO DE BRITO, Maria Conceição. Escrevivências da afro-brasilidade: história e memória. *Revista Releitura*, 23, p. 1-17, 2008.

FABIAN, Johannes. The other revisited: critical afterthoughts. *Anthropological Theory*, 6, (2), p. 139-152, 2006.

_____. *Time and the other: how anthropology makes its object*. Nova York: Columbia Univ. Press, 2014 [1983].

FACHIN, Patricia. Falhas na transposição do rio São Francisco revelam a finalidade da obra: patrocinar latifúndios e coronéis da política regional. Entrevista especial com Altair Sales Barbosa. *Instituto Humanitas Unisinos/Adital*, 16 mai. 2018. Disponível em: <<http://www.ihu.unisinos.br/159-noticias/entrevistas/579002-falhas-na-transposicao-do-rio-sao-francisco-revelam-a-finalidade-da-obra-patrocinar-latifundios-e-coroneis-da-politica-regional-entrevista-especial-com-altair-sales-barbosa>>. Acesso em: 20 mai. 2018.

FANON, Frantz. Racismo e cultura. In: FANON, Frantz. *Em defesa da revolução africana*. Lisboa: Livraria Sá da Costa, 1969 [1956]. p. 35-48.

_____. *La sociología de una revolución*. Cidade do México: Era, 1968 [1957].

_____. *Pele negra, máscaras brancas*. Salvador: Edufba, 2008 [1952].

_____. *Os condenados da terra*. Juiz de Fora: Editora UFJF, 2013 [1961].

FAUSTINO, Deivison Mendes. *Por que Fanon? Por que agora? Frantz Fanon e os fanonismos no Brasil*. Tese (Doutorado em Sociologia) – Programa de Pós-Graduação em Sociologia, Centro de Ciências Humanas, Universidade Federal de São Carlos, 2015.

FEARNSIDE, Philip M. *Hidrelétricas na Amazônia: impactos ambientais e sociais na tomada de decisões sobre grandes obras*. Manaus: Ed. do Inpa, 2015a.

_____. Impactos nas comunidades indígenas e tradicionais. In: NITTA, Renata; NAKA, Luciano N. (Eds.). *Barragens do rio Tapajós: uma avaliação crítica do Estudo e Relatório de Impacto Ambiental (EIA/Rima) do Aproveitamento Hidrelétrico São Luiz do Tapajós*. São Paulo: Greenpeace Brasil, 2015b, p.19-29.

FELLET, João. Dilma deixou a desejar no diálogo com a comunidade, diz ministro. *BBC*, 10 nov. 2014. Disponível em: <http://www.bbc.co.uk/portuguese/noticias/2014/11/141108_entrevista_gilberto_jf_fd>. Acesso em: 20 nov. 2014.

FELTRAN, Gabriel; RUI, Taniele. Guerra e pacificação: palavras-chave do conflito urbano contemporâneo. *Nota do Comitê Migrações e Deslocamentos*, Associação

Brasileira de Antropologia, 2015. Mimeografado.

FERNANDEZ, Nayana, *Índios Munduruku: tecendo a resistência*. Documentário, 25m, 2014.

FERRARESE, Estelle. "Gabba-Gabba, we accept you, one of us": vulnerability and power in the relationship of recognition. *Constellations*, 16, (4), p. 604-614, 2009.

_____. Judith Butler's "not so particularly postmodern insight" of recognition. *Philosophy and Social Criticism*, 37, (7), p. 759-773, 2011.

_____. Vulnerability: a concept with which to undo the world as it is? *Critical Horizons*, 17, (2), p. 149-159, 2016a.

_____. The vulnerable and the political: on the seeming impossibility of thinking vulnerability and the political together and its consequences. *Critical Horizons*, 17, (2), p. 224-239, 2016b.

FIRESTONE, Shulamith. *The dialectic of sex: the case for feminist revolution*. Nova York: Morrow, 1970.

FLOWERS, Rachel. Refusal to forgive: Indigenous women's love and rage. *Decolonization: Indigeneity, Education & Society*, 4, (2), p. 32-49, 2015.

FRASER, Nancy; HONNETH, Axel. *Umverteilung oder Anerkennung? Eine politisch-philosophische Kontroverse*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2003.

FREEMAN, Elizabeth. *Time binds: queer temporalities, queer histories*. Durham e Londres: Duke University Press, 2010.

FREHSE, Fraya. Potencialidades do método regressivo-progressivo: pensar a cidade, pensar a história. *Tempo Social*, 13, (2), p. 169-184, 2001.

FRYE, Marilyn. Oppression. In: MINAS, Anne (Ed.). *Gender basics: feminist perspectives on women*. Belmont: Wadsworth, 2000 [1983]. p. 10-6.

FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO (FUNAI). *Relatório Circunstanciado de Identificação e Delimitação da Terra Indígena Sawré Muybu (Pimental)/PA*. Brasília, set. 2013. Mimeografado.

FUSS, Diana. *Essentially speaking: feminism, nature and difference*. Londres: Routledge, 1989.

_____. Interior colonies: Frantz Fanon and the politics of identification. *Diacritics*, 24, (2-3), p. 20-42, 1994.

GAGNEBIN, Jeanne-Marie. Teologia e messianismo no pensamento de W. Benjamin. *Estudos Avançados*, 13, (37), p. 191-206, 1999.

_____. *História e narração em Walter Benjamin*. São Paulo: Perspectiva, 2009.

_____. Prefácio: Walter Benjamin ou a história aberta. In: BENJAMIN, Walter. *Obras escolhidas: magia e técnica, arte e política*. São Paulo: Brasiliense, 2010 [1940]. p. 7-19.

GARCIA, Felipe; HENRIQUES, Giuliana. IIIº Vivência de Língua Nheengatu e Notório Saber da Terra Indígena Maró: territorializando a educação e construindo a autonomia. *Portal Combate Racismo Ambiental*, 22 set. 2017. Disponível em: <<https://racismoambiental.net.br>>. Acesso em: 25 set. 2017.

GERBER, Raquel. *Óri*. Texto e narração: Maria Beatriz Nascimento. Documentário, 131m, 1989.

GIBSON, Andrea. *Birthday*. 2009. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=ftc46KYnQWE>>. Acesso em: 10 mai. 2015.

GIDDENS, Anthony. *As consequências da modernidade*. São Paulo: Ed. Unesp, 1991.

GILLIGAN, Carol. *In a different voice: psychological theory and women's development*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1982.

GILROY, Paul. *The black Atlantic: modernity and double consciousness*. Londres; Nova York: Verso, 1993.

GLASS, Verena; SAUD, Larissa. MPF exigirá recontração de professores Munduruku no Pará. *Movimento Xingu Vivo para Sempre*, 22 mai. 2014. Disponível em: <<http://www.xinguvivo.org.br/2014/05/22/mpf-exigira-recontratacao-de-professores-munduruku-no-para/>>. Acesso em: 23 mai. 2014.

GLISSANT, Édouard. Espaço fechado, palavra aberta. *Estudos Avançados*, 3, (7), p. 159-169, 1989.

_____. *Poetics of Relation*. The University of Michigan Press, 2010 [1990].

GONZALEZ, Lélia. Mulher negra. In: “1985 and Beyond: A National Conference”, Baltimore, 9-12 de agosto de 1984a. Mimeografado.

_____. Racismo e sexismo na cultura brasileira. *Revista Ciências Sociais Hoje*, p. 223-244, 1984b.

_____. Por um feminismo afrolatinoamericano. *Revista Isis Internacional*, 9, p. 133-141, 1988.

GONZALEZ, Lélia; HASENBALG, Carlos A. *Lugar de negro*. Rio de Janeiro: Ed. Marco Zero, 1982.

GORDON, Lewis R. Prefácio. In: FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*. Salvador: Edufba, 2008. p. 11-17.

_____. *What Fanon said: philosophical introduction to his life and thought*. Nova York: Fordham University Press, 2015.

GROSGOUEL, Ramón. The dilemmas of ethnic studies in the United States: between liberal multiculturalism, identity politics, disciplinary colonization, and decolonial epistemologies. *Human Architecture: Journal of the Sociology of Self-Knowledge*, (1), p. 81-90, 2012.

HALL, Joshua M. Revalorized black embodiment: dancing with Fanon. *Journal of Black Studies*, 43, (3), p. 274-288, 2012.

HALL, Stuart. *Identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A, 2006 [1992].

HARAWAY, Donna. Situated knowledges: the science question in feminism and the privilege of partial perspective. *Feminist Studies*, 14, p. 575-599, 1988.

_____. Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva social. *Cadernos Pagu*, 5, p. 7-41, 1995 [1988].

HARDING, Sandra. *The feminist standpoint reader: intellectual and political controversies*. Nova York: Routledge, 2004.

_____. *Science and social inequality: feminist and postcolonial issues*. Urbana and Chicago: University of Illinois Press, 2006.

HARTMAN, Saidiya V. *Scenes of subjection: terror, slavery, and self-making in Nineteenth-century America*. Nova York; Oxford: Oxford University Press, 1997.

_____. Venus in two acts. *Small Axe*, 26, 12, (2), p. 1-14, 2008.

HARTSOCK, Nancy. *The feminist standpoint revisited and other essays*. Boulder, CO: Westview Press, 1998.

HARVEY, David. *A condição pós-moderna*. São Paulo: Loyola, 2008 [1989].

_____. *A produção capitalista do espaço*. São Paulo: Annablume, 2005 [2001].

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Phänomenologie des Geistes*. Berlim: Akademie Verlag, 1998 [1807].

HEMMINGS, Claire. Invoking affect: cultural theory and the ontological turn. *Cultural Studies*, 19, (5), p. 548-567, 2005.

_____. Affective solidarity: feminist reflexivity and political transformation. *Feminist Theory*, 13, (2), p. 147-161, 2012.

HERNÁNDEZ, Anabel; FISHER, Steve. Governo mexicano participou do ataque contra estudantes de Ayotzinapa. Disponível em: <www.apublica.org>. Acesso em: 14 jun. 2016.

HOOKS, bell. *Feminist theory: from margin to center*. Cambridge, MA: South End Press, 1984.

HOOKS, bell.; BRAH, Avtar; SANDOVAL, Chela; ANZALDÚA, Gloria; MORALES, Aurora; BHAVNANI, Kum-kum; COULSON, Margaret; ALEXANDER, Jacqui A.; MOHANTY, Chandra T. *Otras inapropiables*. Madri: Traficantes de Sueños, 2004.

HOUAISS, Antônio; VILLAR, Mauro de Salles. *Dicionário Houaiss da língua portuguesa*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001.

INSTITUTO BRASILEIRO DO MEIO AMBIENTE (IBAMA). Terras indígenas apresentam o menor índice de desmatamento na Amazônia Legal. *Funai*, 23 jul. 2014. Disponível em: <<http://www.funai.gov.br/index.php/comunicacao/noticias/2914-terras-indigenas-apresentam-o-menor-indice-de-desmatamento-na-amazonia-legal>>. Acesso em: 20 jun. 2015.

_____. Ibama arquiva licenciamento da UHE São Luiz do Tapajós, no Pará. *Ibama*, Brasília, 5 ago. 2016. Disponível em: <<http://www.ibama.gov.br/noticias/58-2016/162-ibama-arquiva-licenciamento-da-uhe-sao-luiz-do-tapajos-no-para>>. Acesso em: 20 set. 2017.

INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL. Estado brasileiro é denunciado na OEA por ainda usar lei da ditadura militar. *Portal Instituto Socioambiental*, 28 mar. 2014. Disponível em: <<https://www.socioambiental.org/pt-br/noticias-socioambientais/estado-brasileiro-e-denunciado-na-oea-por-ainda-usar-lei-da-ditadura-militar>>. Acesso em: 30 mar. 2014.

_____. *Dossiê Belo Monte: não há condições para a licença da operação*. São Paulo: Programa Xingu Vivo; Instituto Socioambiental, 2015.

_____. O que o governo Dilma fez (e não fez) para garantir o direito à terra e áreas para conservação? *Portal Instituto Socioambiental*, 1 jun. 2016. Disponível em: <<https://www.socioambiental.org/pt-br/noticias-socioambientais/o-que-o-governo-dilma-fez-e-nao-fez-para-garantir-o-direito-a-terra-e-areas-para-conservacao>>. Acesso em: 10 jul. 2016.

INSTITUTO DE PESQUISA ECONÔMICA E APLICADA (IPEA); SECRETARIA

NACIONAL DE POLÍTICAS DE PROMOÇÃO DA IGUALDADE RACIAL (SEPPIR). *Situação social da população negra por estado*. Brasília: Ipea, 2014.

JAMESON, Fredric. The end of temporality. *Critical Inquiry*, 29, (4), p. 695-718, 2003.

JUSTIÇA GLOBAL. OEA e ONU discutem lei de exceção da Ditadura Militar ainda em uso pelo Brasil. *Portal Justiça Global*, 19 mar. 2014. Disponível em: <<http://www.global.org.br/blog/oea-e-onu-discutem-lei-de-excecao-da-ditadura-militar-ainda-em-uso-pelo-brasil/>>. Acesso em: 10 abr. 2014.

KENNETH, Clark. Conversation with James Baldwin. Entrevista em vídeo. *WGBH Media Library & Archives*, 24 jun. 1963. Disponível em: <http://openvault.wgbh.org/catalog/V_C03ED1927DCF46B5A8C82275DF4239F9>. Acesso em: 20 mar. 2018.

KILOMBA, Grada. *Plantation memories. Episodes of everyday racism*. Münster: Unrast-Verlag, 2010.

_____. White is not a color. *AfricAvenir*, 2014. Disponível em: <<http://www.africavenir.org/nc/news-details/article/white-is-not-a-color-an-interview-with-author-and-psychoanalyst-grada-kilomba/print.html>>. Acesso em: 20 jun. 2017.

KUOKKANEN, Rauna. Self-determination and indigenous women's rights at the intersection of international human rights. *Human Rights Quarterly*, 34, p. 225-250, 2012.

KYMLICKA, Will. *Multicultural citizenship*. Oxford: Oxford University Press, 1996.

_____. *Contemporary political philosophy: an introduction*. Oxford: Oxford University Press, 2002.

LAVALLE, Adrian Gurza; SZWAKO, José Eduardo Leon. Sociedade civil, Estado e autonomia: argumentos, contra-argumentos e avanços no debate. *Opinião Pública*, 21, (1), p. 157-187, 2015.

LEFEBVRE, Henri. Perspectivas de sociologia rural. In: MARTINS, José de Souza (Org.). *Introdução crítica à sociologia rural*. São Paulo: Hucitec, 1981a [1953]. p. 163-177.

_____. Problemas de sociologia rural. In: MARTINS, José de Souza (Org.). *Introdução crítica à sociologia rural*. São Paulo: Hucitec, 1981b [1949]. p. 144-162.

_____. *La production de l'espace*. Paris: Anthropos, 1986 [1974].

LEVI, Primo. *Isto é um homem?* Rio de Janeiro: Rocco, 1988.

LLANSOL, Maria Gabriela. *O livro das comunidades*. Lisboa: Relógio D'Água Editores, 1999.

_____. *Entrevistas*. Belo Horizonte: Autêntica, 2011a.

_____. *Inquérito às quatro confidências: diário III*. Belo Horizonte: Autêntica, 2011b.

LLOYD, Elisabeth A. Feminism as method: what scientists get that philosophers don't. *Philosophical Topics*, 23, p. 189-220, 1995.

LLOYD, Moya. *Beyond identity politics: feminism, power & politics*. Londres: Sage, 2005.

LOCATELLI, Piero. O quilombo que parou um porto. *Repórter Brasil Atual*, 14 jun. 2016. Disponível em: <<http://reporterbrasil.org.br/2016/06/o-quilombo-que-parou-um-porto/>>. Acesso em: 10 set. 2016.

LORDE, Audre. *Sister outsider: essays and speeches*. Berkeley: Crossing Press, 2007 [1984].

_____. *The collected poems of Audre Lorde*. Nova York: Norton, 2000.

LOURES, Rosamaria Santana Paes. Conflitos territoriais e grandes projetos na Amazônia brasileira: trajetória de luta do Movimento Munduruku Ipereğ Ayũ. In: V Congresso em Desenvolvimento Social: Estado, Meio Ambiente e Desenvolvimento, Montes Claros (MG), de 29 de junho a 30 de julho de 2016. *Anais eletrônicos*. Disponível em: <http://www.congressods.com.br/anais/gt_08/CONFLITOS%20TERRITORIAIS%20E%20GRANDES%20PROJETOS%20NA%20AMAZONIA.pdf>. Acesso em 20 mai. 2017.

LUNA, Jaime Martínez. *Textos sobre el camino andado*. Tomo I. Oaxaca: CAMPO; CSEII; CMPIO; PLAN PILOTO; CNEII; CEESCI, 2013.

MACKENZIE, Catriona; STOLJAR, Natalie (Eds.). *Relational autonomy: feminist perspectives on autonomy, agency, and the social self*. Oxford: Oxford University Press, 2000.

MARCOS, Sylvia. *Mujeres, indígenas, rebeldes, zapatistas*. San Cristóbal de las Casas: Cideci/Unitierra, 2011.

MARCOS, Valeria de. *Comunidade sinsei: (u)topia e territorialidade*. Dissertação (Mestrado em Geografia Humana) – Programa de Pós-Graduação, Faculdade de Filosofia Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 1996.

MARTINS, José de Souza. A dialética do método regressivo-progressivo em dois temas brasileiros: cidade e campo. In: 35ª Reunião Anual da Anpocs, 2011. Mimeografado.

MBEMBE, Achille. Necropolitics. *Public Culture*, 15-1, p. 11-40, 2003.

_____. *On the postcolony*. Berkeley e Los Angeles: Univ. of California Press, 2001.

MCCLINTOCK, Anne. *Imperial leather: race, gender and sexuality in the colonial context*. Nova York: Routledge, 1995.

MACINTYRE, Alasdair. *After Virtue: a study in moral theory*. Notre-Dame: University of Notre Dame Press, 1984.

MIGUEL, Luis Felipe. Perspectivas sociais e dominação simbólica: a presença política das mulheres entre Iris Marion Young e Pierre Bourdieu. *Revista de Sociologia e Política*, 18, (36), p. 25-49, 2010.

_____. *Democracia e representação: territórios em disputa*. São Paulo: Editora Unesp, 2013.

MINH-HA, Trinh T. *Elsewhere, within here: immigration, refugeeism and the boundary event*. Nova York; Londres: Routledge, 2011.

_____. *Lovecidal: walking with the disappeared*. Nova York: Fordham University Press, 2016.

MINISTÉRIO DE MINAS E ENERGIA (MME); EMPRESA DE PESQUISA ENERGÉTICA (EPE). *Plano decenal de expansão de energia 2014*. Brasília: MME/EPE, 2015.

MINISTÉRIO PÚBLICO FEDERAL (MPF). MPF recorre contra sentença que absolveu delegado por assassinato de índio Munduruku. Portal Ministério Público Federal, 17 nov. 2014. Disponível em: <<http://www.prpa.mpf.mp.br/news/2014/mpf-recorre-contrasentenca-que-absolveu-delegado-por-assassinato-de-indio-munduruku>>. Acesso em: 20 ago. 2017.

MOBILIZAÇÃO NACIONAL INDÍGENA. Carta pública dos povos indígenas do Brasil à presidenta Dilma Rousseff durante a V Conferência Nacional de Saúde Indígena. *Portal Cimi*, 4 dez. 2013. Disponível em: <<https://www.cimi.org.br/2013/12/35586/>>. Acesso em: 10 dez. 2013.

MOHANTY, Chandra Talpade. Under Western eyes: feminist scholarship and colonial discourses. *Boundary*, 2, (12), 3/13, 1, p. 338-358, 1986.

_____. Under Western eyes' revisited: feminist solidarity through anticapitalist struggles. *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, 28, (2), p. 499-535, 2002.

_____. *Feminism without borders: decolonizing the practicing of solidarity*. Duke University Press, 2003.

MOHANTY, Satya P. *Literary theory and the claims of history: postmodernism, objectivity, multicultural politics*. Ithaca: Cornell University Press, 1997.

_____. The epistemic status of cultural identity: on *Beloved* and the postcolonial condition. In: MOYA, Paula; HAMES-GARCÍA, Michael (Eds.). *Reclaiming identity: realist theory and the predicament of postmodernism*. Berkeley: University of California Press, 2000. p. 29-66.

_____. Can our values be objective? On ethics, esthetics, and progressive politics. *New Literary History*, 34, (4), p. 803-833, 2001.

MOLINA, Luísa Pontes. *Terra, luta, vida: autodemarcações indígenas e afirmação da diferença*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, 2017.

_____. Os exilados de Mangabal. *Le Monde Diplomatique*, 22 mar. 2018. Disponível em: <<https://diplomatique.org.br/os-exilados-de-mangabal/>>. Acesso em: 21 mar. 2018.

MONTEIRO, Claudemir. Desmandos e autoritarismo marcam encontro indígena em Jacareacanga, sul do Pará. *Portal Cimi*, 9 ago. 2013. Disponível em: <<https://www.cimi.org.br/2013/08/35140/>>. Acesso em: 9 ago. 2013.

MONTEIRO, Telma. Hidrovias e hidrelétricas na bacia do rio Tapajós: o último passo para desintegrar a Amazônia. *Blog Telma Monteiro*, 4 dez. 2014. Disponível em: <<http://telmadmonteiro.blogspot.com.br/2014/12/hidrovias-e-hidreletricas-na-bacia-do.html?spref=fb>>. Acesso em: 10 dez. 2014.

MORRILL, Angie; TUCK, Eve; SUPER FUTURES HAUNT COLLECTIVE. Before dispossession, or surviving it. *Liminalities: A Journal of Performance Studies*, 12, (1), p. 1-20, 2016.

MORRISON, Toni. Life in his language. In: TROUPE, Quincy (Ed.). *James Baldwin: the legacy*. Nova York: Simon and Schuster, 1989, p. 75-78.

_____. *Beloved*. Nova York: Vintage Books, 2004 [1987].

MOUTINHO, Laura. The other side? Das implicações morais de certos horizontes imaginativos na África do Sul. *Anuário Antropológico/2014*, Brasília, UnB, 40, (2), p. 77-97, 2015.

MOVIMENTO DE MULHERES CURDAS. Nota em apoio à greve internacional de mulheres no dia 8 de março de 2018. *Portal Marcha Mundial das Mulheres*, 7 fev. 2018. Disponível em: <<http://www.marchamundialdasmulheres.org.br/tag/8-de-marco/>>. Acesso em: 8 mar. 2018.

MOVIMENTO MÃES DE MAIO. *A periferia grita: mães de maio, mães do cárcere*. São Paulo: Fundo Brasil de Direitos Humanos, 2012. Mimeografado.

MOVIMENTO PASSE LIVRE SÃO PAULO. Carta aberta do Movimento Passe Livre São Paulo à presidenta. *Blog do Movimento Passe Livre em São Paulo*, 24 jun. 2013. Disponível em: <<http://tarifazero.org/2013/06/24/carta-aberta-do-movimento-passe-livre-sao-paulo-a-presidenta/>>. Acesso em: 25 jun. 2013.

MOVIMENTO XINGU VIVO PARA SEMPRE. Munduruku protestam contra vereadores que defendem construção de hidrelétricas. *Movimento Xingu Vivo para Sempre*, 24 jun. 2013. Disponível em: <<http://www.xinguvivo.org.br/2013/06/24/munduruku-protestam-contraparlamentares-que-defendem-construcao-de-hidreletricas/>>. Acesso em: 20 jan. 2017.

_____. Munduruku são atacados com rojões por garimpeiros, comerciantes e prefeitura de Jacareacanga (PA). *Movimento Xingu Vivo para Sempre*, 13 mai. 2014a. Disponível em: <<http://www.xinguvivo.org.br/2014/05/13/munduruku-sao-atacados-com-rojoes-por-garimpeiros-comerciantes-e-prefeitura-de-jacareacanga-pa/>>. Acesso em: 20 mai. 2014.

_____. TI Munduruku: Funai admite pressão e condiciona demarcação à usina no Tapajós. *Movimento Xingu Vivo para Sempre*, 26 nov. 2014b. Disponível em: <<http://www.xinguvivo.org.br/2014/11/26/ti-munduruku-funai-admite-pressao-e-condiciona-demarcacao-a-usina-no-tapajos/>>. Acesso em: 20 jan. 2017.

MOYA, Paula; HAMES-GARCÍA, Michael (Eds.). *Reclaiming identity: realist theory and the predicament of postmodernism*. Berkeley: University of California Press, 2000.

MUNDURUKU, Lucivaldo Karo; MUNDURUKU, Eliano Kirixi. *Daje Kapap Eypi*. documentário, média-metragem, 2015.

NARAYAN, Uma. The project of feminist epistemology: perspective from a Nonwestern feminist. In: NARAYAN, Uma. *The feminist standpoint theory reader: intellectual and political controversies*. Nova York: Routledge, 2004. p. 213-224.

NETO, Armando Figueiredo; NETTO, Gabriel Priolli. O negro: da senzala ao soul. *Telejornal TV2Cultura*, Departamento de Jornalismo da TV2Cultura de São Paulo. Documentário, média metragem, 5 jul. 1977.

NUSSBAUM, Martha; SEN, Amartya. *The quality of life*. Oxford: Oxford University Press, 1993.

_____. *Woman and human development: the capabilities approach*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008 [2000].

NYE, Naomi Shihab. *Honeybee*. Nova York: Greenwillow Books, 2008.

NOLEN, Stephanie; ELKAIM, Aaron Vincent. Os esquecidos: por dentro da crise de suicídios indígenas no Brasil. *The Globe and Mail*, 17 mar. 2017. Disponível em: <<https://www.theglobeandmail.com/news/world/os-esquecidos-por-dentro-da-crise-de-suicidios-indigenas-no-brasil/article34321173/>>. Acesso em: 20 nov. 2017.

O GLOBO. Aneel autoriza funcionamento da usina hidrelétrica Teles Pires. *O Globo*, 4 ago. 2016. Disponível em: <<https://oglobo.globo.com/economia/aneel-autoriza-funcionamento-da-usina-hidreletrica-teles-pires-19852246>>. Acesso em: 10 ago. 2016.

OBSERVATÓRIO DE INVESTIMENTOS DA AMAZÔNIA. *NT - A corrida por megawatts: 30 hidrelétricas na Amazônia Legal. Nota técnica 8*. Instituto de Estudos Socioeconômicos (Inesc), 2012.

OKIN, Susan M. Justice and Gender. *Philosophy and Public Affairs*, 16, (1), p. 42-72, 1987.

ORGANIZAÇÃO INTERNACIONAL DO TRABALHO (OIT). Convenção 169: sobre povos indígenas e tribais. *OIT*, 7 jun.1989. Disponível em: <http://www.ilo.org/brasilia/convencoes/WCMS_236247/lang--pt/index.htm>. Acesso em: 18 mai. 2016.

PALMQUIST, Helena. Usina Teles Pires: Justiça ordena parar e governo federal libera operação, com base em suspensão de segurança. *Portal Ponte*, 27 nov. 2014. Disponível em: <<http://ponte.org/usina-teles-pires-justica-ordena-parar-e-governo-federal-libera-operacao-com-base-em-suspensao-de-seguranca/>>. Acesso em: 30 nov. 2014.

PATEMAN, Carole. *The dis-order of women*. Cambridge: Polity Press, 1989.

PEDWELL, Carolyn. Affect at the margins: alternative empathies in *A Small Place*. *Emotion, Space and Society*, 8, p. 18-26, 2013.

PEDWELL, Carolyn; WHITEHEAD, Anne. Affecting feminism: questions of feeling in feminist theory. *Feminist Theory*, 13, (2), p. 115-129, 2012.

PELLER, Barucha Calamity. Women in uprising: the Oaxaca commune, the State, and reproductive labor. *Lies: A Journal of Materialist Feminism*, 1, p. 125-144, 2012.

PEREIRA, Bruna Cristina Jaquetto. “Entre luzes e som, só encontro, meu corpo, a ti”: corpo e vivências afetivo-sexuais de mulheres negras a partir da obra de Beatriz Nascimento. In: III Simpósio Nacional sobre Democracia e Desigualdades, Brasília, 11 a 13 de maio de 2016. *Anais eletrônicos*. Disponível em: <<http://www.demode.unb.br/images/Anais2016/GT1/GT%201%20Bruna%20Jaquetto%20-%20Corpo%20e%20mulheres%20negras.pdf>>. Acesso em: 20 mai. 2017.

PETTIT, Philip. *A Theory of freedom: from the psychology to the politics of agency*. Cambridge: Polity Press, 2001.

PHILLIPS, Anne. *Democracy and difference*. Cambridge: Polity Press, 1993.

_____. *The politics of presence: the political representation of gender, ethnicity, and race*. Oxford: Oxford University Press, 1995.

_____. *Which equalities matter?* Cambridge: Polity Press, 1999.

_____. “Really” equal: opportunities and autonomy. *Journal of Political Philosophy*, 14, (1), p. 18-32, 2006.

_____. *Multiculturalism without culture*. Princeton: Princeton University Press, 2007.

_____. *Gender and culture*. Cambridge: Polity Press, 2010.

PORTAL PLANALTO. Expedição no Tapajós estudará flora e fauna durante cheia do rio para subsidiar estudo de impacto ambiental de aproveitamento hidrelétrico. *Portal Planalto*, 27 mar. 2013. Disponível em: <<http://www2.planalto.gov.br/excluir-historico-nao-sera-migrado/expedicao-ao-tapajos-estudara-flora-e-fauna-durante-cheia-do-rio-para-subsidiar-estudo-de-impacto-ambiental-de-aproveitamento-hidreletrico>>. Acesso em 27 mar. 2013.

POVINELLI, Elizabeth. *The cunning of recognition: Indigenous alterities and the making of Australian multiculturalism*. Durham: Duke University Press, 2002.

POVO GUARANI-KAIOWÁ DE PYELITO KUE/MBARAKAY. Carta da comunidade Guarani-Kaiowá de Pyelito Kue/Mbarakay-Iguatemi-MS para o Governo e Justiça do Brasil. *Portal Articulação dos Povos Indígenas do Brasil* (Apib), 11 out. 2012. Disponível em: <<http://blogapib.blogspot.com.br/2012/10/carta-da-comunidade-guarani-kaiowa-de.html>>. Acesso em: 5 nov. 2012.

POVO KA'APOR. Povo Ka'apor, do Maranhão, se solidariza à luta do povo munduruku e outros povos indígenas, contra Belo Monte. *Blog Ocupação Belo Monte*, 30 mai. 2013. Disponível em: <<https://ocupacaobelomonte.wordpress.com/2013/05/30/povo-kaapor-do-maranhao-se-solidariza-a-luta-do-povo-munduruku-e-outros-povos-indigenas-contr-belo-monte/>>. Acesso em: 20 jun. 2013.

POVO MEBÊNGÔKRE. Carta de apoio à luta contra as barragens. *Blog Ocupação Belo Monte*, 10 mai. 2013. Disponível em: <<https://ocupacaobelomonte.wordpress.com/2013/05/15/mebengokre-kayapo-carta-de-apoio-a-luta-contr-as-barragens/>>. Acesso em: 20 jun. 2013.

POVO MUNDURUKU. Funai admite: interesse hidrelétrico compromete demarcação de Território Indígena. Filmagem de reunião com a presidente interina da Funai Maria Augusta Assirati. *Vimeo*, 17 out. 2014, 13m20s. Disponível em: <<https://vimeo.com/111974175>>. Acesso em: 10 dez. 2015.

_____. *Autodemarcação Daje Kapap Eipi*. Cartilha. 2016. Mimeografado.

PRATES, Giorgia; RUGGI, Lennita Oliveira; SILVA, Monica Ribeiro da; MACHADO, Valéria Floriano (Orgs.). *Ocupar e resistir: memórias de ocupação – Paraná 2016*. Curitiba: Universidade Federal do Paraná, Setor de Educação, 2017.

PUGLIESE JR., Francisco Antonio; VALLE, Raoni Bernardo Maranhão. Sobre sítios arqueológicos e lugares significativos: impactos socioambientais e violações dos direitos culturais dos povos indígenas e tradicionais pelos projetos de usinas hidrelétricas na bacia do rio Tapajós. In: ALARCON, Daniela Fernandes; MILLIKAN, Brent; TORRES, Mauricio (Orgs.). *Ocekadí: hidrelétricas, conflitos socioambientais e resistência na bacia do Tapajós*. Brasília; Santarém: International Rivers Brasil; Programa de Antropologia e Arqueologia da Universidade Federal do Oeste do Pará, 2016, p. 417-436.

RAFFESTIN, Claude. *Por uma geografia do poder*. São Paulo: Ática, 1993.

RATTS, Alex. *Eu sou atlântica: sobre a trajetória de vida de Beatriz Nascimento*. São Paulo: Instituto Kuanza, 2006.

RATZEL, Friedrich. *Geografia do homem (Antropogeografia)*. São Paulo: Ática, 1990 [1882].

REAJA OU SERÁ MORTA, REAJA OU SERÁ MORTO. *Assata Shakur: Jornal da Campanha Reaja ou Será Morta, Reaja ou Será Morto*, 1, 2016.

_____. Cabula: memória e luta e o que oferecemos em seu tributo. *Blog Campanha Reaja*, 7 fev. 2017. Disponível em: <<http://reajanasruas.blogspot.com.br>>. Acesso em: 20 mai. 2017.

RENAULT, Matthieu. Le genre de la race: Fanon, lecteur de Beauvoir. *Actuel Marx*, 1, (55), p. 36-48, 2014.

RICH, Adrienne. Notes toward a politics of location. In: *Blood, bread, and poetry: selected prose, 1979-1985*. Nova York: Norton, 1986 [1984]. p. 210-231.

_____. *What is found there: notebooks on poetry and politics*. Nova York; Londres: W. W. Norton & Company, 1993a.

_____. *The dream of a common language: poems 1974-1977*. Nova York; Londres: W.W. Norton & Company, 1993b [1978].

_____. *Dark fields of the republic: poems 1991-1995*. Nova York: W.W. Norton & Company, 1995.

_____. *Collected poems: 1950-2012*. Nova York; Londres: W. W. Norton & Company, 2016 [1989].

RODY, Caroline. Toni Morrison's *Beloved*: history, "rememory" and a "clamor for a kiss". *American Literary History*, 7, (1), p. 92-119, 1995.

RORTY, Richard. Is "cultural recognition" a useful notion for leftist politics? *Critical Horizons*, 1, (1), p. 7-20, 2000.

ROSEN-CROS, Pauline. La Asamblea Popular de los Pueblos de Oaxaca (APPO): cuando México nuevamente se rebela. In: GAUDICHAUD, Franck. *Emancipaciones em América Latina*. Quito: Editorial IAEN, 2013. p. 41-50.

RUKEYSER, Muriel. *The life of poetry*. In: LEVI, Jan Heller (Ed.). *A Muriel Rukeyser reader*. Nova York; Londres: W. W. Norton & Company, 1994 [1949]. p. 117-182.

_____. *Out of silence: selected poems*. Illinois: Northwestern University Press, 2000.

SAID, Edward. *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente*. São Paulo: Cia. das Letras, 2007 [1978].

SAMPAIO, Lucas. Governo suspende estudos de usinas no rio Tapajós, índios liberam biólogos. *Folha de S.Paulo*, 23 jun. 2013. Disponível em: <<http://www1.folha.uol.com.br/poder/2013/06/1300183-governo-suspende-estudos-de-usinas-no-rio-tapajos-indios-liberam-biologos.shtml>>. Acesso em: 12 ago. 2017.

SANTANA, Renato. Caciques e lideranças munduruku denunciam intervenção do governo federal para forçar construção de usina. *Portal Cimi*, 9 ago. 2013a. Disponível em: <www.cimi.org.br>. Acesso em: 12 set. 2017.

_____. Governo federal quebra acordo com povo munduruku e operação militar se movimenta em Jacareacanga. *Portal Cimi*, 12 ago. 2013b. Disponível em: <www.cimi.org.br>. Acesso em: 2 jun. 2018.

_____. Aldeia Munduruku é invadida por Força Nacional no sul do Pará. *Brasil de Fato*, 6 set. 2013c. Disponível em: <<https://www.brasildefato.com.br/node/25813/>>. Acesso em: 6 mai. 2017.

_____. Aldeia Munduruku é invadida por Força Nacional e cacique geral convoca assembleia. *Portal Cimi*, 6 set. 2013d. Disponível em: <<https://www.cimi.org.br/2013/09/35260/>>. Acesso em: 10.mai. 2015.

SANTOS, Gleicy Ane Oliveira dos; SCHUBER, Eliana Souza Machado. Repercussões espaciais do projeto Arco Norte no distrito de Campo Verde – Itaituba/PA. *InterEspaço: Revista de Geografia e Interdisciplinaridade*, 4, (12), p. 252-263, 2018.

SAQUET, Marcos Aurelio. *Abordagens e concepções sobre território*. São Paulo: Expressão Popular, 2009.

SAUD, Larissa. No Pará, indígenas apreendem máquinas e expulsam garimpeiros. *Terra Magazine*, 3 fev. 2014a. Disponível em: <<http://terramagazine.terra.com.br/blogdaamazonia/blog/2014/02/03/no-para-indigenas-apreendem-maquinas-e-expulsam-garimpeiros/>>. Acesso em: 10 mai. 2016.

_____. Munduruku ocupam Jacareacanga por recontração de professores. *Movimento Xingu Vivo para Sempre*, 7 mai. 2014b. Disponível em: <<http://www.xinguvivo.org.br/2014/05/07/munduruku-ocupam-jacareacanga-por-recontratacao-de-professores/>>. Acesso em: 10 mai. 2014.

SAUNDERS, Patricia. Defending death, confronting the archive: a conversation with M. NourbeSe Philip. *Small Axe*, 12, (2), p. 63-79, 2008.

SCRUGGS, Charles. The invisible city in Toni Morrison's *Beloved*. *Arizona Quarterly: A Journal of American Literature, Culture, and Theory*, 48, (3), p. 95-132, 1992.

SECRETARIA DE PLANEJAMENTO E INVESTIMENTO ESTRATÉGICOS (SPI). Agenda de desenvolvimento territorial (ADT): 1º relatório da ADT do Território do Consórcio Intermunicipal do Tapajós. Brasília, maio de 2014. Mimeografado.

SECRETARIA-GERAL DA PRESIDÊNCIA DA REPÚBLICA. *Portal Secretaria Geral da Presidência da República*, 6 mai. 2013. Disponível em: <www.secretariageral.gov.br/noticias/ultimas_noticias/2013/05/06-05-2013-esclarecimentos-sobre-a-consulta-aos-munduruku-e-a-invasao-de-belo-monte1/4>. Acesso em: 3 mai. 2017.

SEGATO, Rita Laura. *La escritura en el cuerpo de las mujeres asesinadas en Ciudad Juárez*. Buenos Aires: Tinta Limón, 2013.

_____. La norma y el sexo: frente estatal, patriarcado, desposesión, colonialidad. In: BIDAISECA, Karina (Coord.). *Genealogías críticas de la colonialidad en América Latina, África, Oriente*. Buenos Aires: Idaes, 2016, p. 31-64.

SEKYI-OTU, Ato. *Fanon's dialectic of experience*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1996.

SENA, Ediberto. Tapajós: vendo o dilúvio chegar. *Instituto Humanitas Unisinos/Adital*, 15 fev. 2013. Disponível em: <<http://www.ihu.unisinos.br/noticias/517594-mais-uma-materia-de-um-noe-vendo-o-diluvio-chegar-e-o-povo-dancando-carnaval-artigo-de-edilberto-sena>>. Acesso em: 10 jun. 2017.

SHARPE, Christina. *In the wake: on blackness and being*. Durham; Londres: Duke University Press, 2016.

SHARPLEY-WHITING, Denean T. *Frantz Fanon: conflicts and feminisms*. Oxford: Rowman & Littlefield Publishers, Inc., 1998.

SIQUEIRA, Ruben. O aumento da violência no campo tem a cara do golpe. *Le Monde Diplomatique*, 25 mai. 2017. Disponível em: <<http://diplomatie.org.br/o-aumento-da-violencia-no-campo-tem-a-cara-do-golpe/>>. Acesso em: 25 mai. 2017.

SMITH, Andrea. *Conquest: sexual violence and American Indian genocide*. Boston; Massachusetts: South End Press, 2005.

SOBOTT, Gaele. Dignity is essential. It means we are viewed by others as human beings: an interview with Alice Cherki. *Blog Gaele Sobott*, 26 set. 2015. Disponível em: <<https://gaelesobott.wordpress.com/2016/11/23/dignity-is-essential-dignity-means-we-are-viewed-by-the-other-as-a-human-being-an-interview-with-alice-cherki/>>. Acesso em: 19 nov. 2017.

SOUZA, Marcelo José Lopes de. O território: sobre espaço e poder, autonomia e desenvolvimento. In: CASTRO, Iná Elias de; GOMES, Paulo Cesar da Costa; CORRÊA, Roberto Lobato (Orgs.). *Geografia: conceitos e temas*. Rio de Janeiro: Editora Bertrand Brasil, 1995. p. 77-116.

_____. “Território” da divergência (e da confusão) em torno das imprecisas fronteiras de um conceito fundamental. In: SAQUET, Marcos Aurelio; SPOSITO, Eliseu Savério (Orgs.). *Territórios e territorialidades: teorias, processos e conflitos*. São Paulo: Expressão Popular, 2009. p. 57-72.

SOUZA, Neusa Santos. *Tornar-se negro*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1990 [1983].

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. Can the subaltern speak? In: ASHCROFT, Bill; GRIFFITHS, Gareth; TIFFIN, Helen (Eds.). *The post-colonial studies reader*. Londres; Nova York: Routledge, 1995 [1988]. p. 24-28.

_____. Tradução como cultura. *Ilha do Desterro*, 28, p. 41-64, 2005 [2000].

SPOSITI, Rui. Munduruku expulsam pesquisadores de terra indígena. *Portal Cimi*, 22 jun. 2013. Disponível em: <http://www.cimi.org.br/site/pt-br/?system=news&conteudo_id=6990&action=read>. Acesso em: 20 jan. 2017.

STAVENHAGEN, Rodolfo. Collective agriculture and capitalism in Mexico: a way out or a dead end? *Latin American Perspectives*, 2, (2), p. 146-163, 1975.

STONE-MEDIATORE, Shari. Postmodernism, realism, and the problem of identity. *Diaspora*, 11, (1), p. 125-138, 2002.

_____. Epistemologies of discomfort: what military-family anti-war activists can teach us about knowledge of violence. *Studies in Social Justice*, 4, (1), p. 25-45, 2010.

SULLIVAN, Shannon; TUANA, Nancy (Eds.). *Race and epistemologies of ignorance*.

Nova York: State University of New York Press, 2007.

TAYLOR, Charles. The politics of recognition. In: GUTMANN, A. (Org.). *Multiculturalism and "the politics of recognition"*. Princeton: Princeton University Press, 1992. p. 25-73.

_____. A política do reconhecimento. In: TAYLOR, Charles. *Argumentos filosóficos*. São Paulo: Loyola, 2000.

TELES, Edson Luís de Almeida. Brasil e África do Sul: os paradoxos da democracia. Memória política em democracias com herança autoritária. Tese (Doutorado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, 2007.

_____. *Democracia e Estado de exceção: transição e memória política no Brasil e na África do Sul*. São Paulo: FAP-Unifesp, 2015.

_____. Face à subjetivação, o governo dos algoritmos. In: GT Filosofia Contemporânea e VIII Ciclo Hannah Arendt: A Crise Democrática do Estado de Direito. Londrina, de 23 a 26 de agosto de 2017. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=AxWwy8_OoTc>. Acesso em: 7 set. 2017.

TORRES, Maurício. O escriba e o narrador: a memória e a luta pela terra dos ribeirinhos do Alto Tapajós. *Tempo Social*, 26, (1), p. 233-257, 2014.

TOSOLD, Léa. From identity to the political: reframing the identity politics debate. Dissertação (Mestrado em Filosofia Política) – Departamento de Filosofia Política, University of York (UK), 2008.

_____. Do problema do essencialismo a outra maneira de se fazer política. *Mediações – Revista de Ciências Sociais*, 15, (2), p. 166-183, 2010.

_____. Do problema do essencialismo a outra maneira de se fazer política. In: BIROLI, Flávia; MIGUEL, Luis Felipe (Eds.). *Teoria política e feminismo: abordagens brasileiras*. Vinhedo: Ed. Horizonte, 2012. p. 189-209.

_____. Empoderamento, (des)politização e o horizonte do possível: reflexões epistemológicas com base nas lutas feministas durante a insurreição de Oaxaca. In: V Seminário Discente da Pós-Graduação em Ciência Política da Universidade de São Paulo, maio de 2015. Disponível em: <<http://conferencias.fflch.usp.br/sdpssp/Vsem/paper/view/409>>. Acesso em: 20 mai. 2017.

_____. Incluir diferenças (re)produzindo desigualdades? Os limites da democracia deliberativa habermasiana através de um olhar crítico sobre a obra de Iris Marion Young. In: ALESSANDRO Pinzani; RAINER Schmidt. (Orgs.). *Um pensamento interdisciplinar: ensaios sobre Habermas*. Florianópolis: Nefiponline, 2016. p. 45-65.

TRUTH, Sojourner. Eu não sou uma mulher? Disponível em: <<http://www.geledes.org.br/e-nao-sou-uma-mulher-sojourner-truth/#gs.II9dbGo>>, 1851. Acesso em: 1 mai. 2015.

TUCK, Eve; YANG, K. Wayne. Decolonization is not a metaphor. *Decolonization: Indigeneity, Education & Society*, 1, (1), p. 1-40, 2012.

_____. R-words: refusing research. In: PARIS, Django; WINN, Maisha (Eds.). *Humanizing research: decolonizing qualitative inquiry with youth and communities*. Thousand Oaks, CA: Sage, 2014. p. 223-247.

VERGARA-FIGUEROA, Aurora. *Ripped from the land, shipped away and reborn: unthinking the conceptual and socio-geo-historical dimensions of the massacre of Bellavista*. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – University of Massachusetts, 2011.

_____. Cuerpos y territorios vaciados. ¿En qué consiste el paradigma de la violencia? ¿Cómo pensamos la violencia? *CS*, 13, p. 338-360, 2014.

VIALLI, Andrea. Itaituba fervilha com promessa de desenvolvimento e Município quer conciliar ecologia e desenvolvimento. *Valor Econômico*, 19 set. 2014. Disponível em: <<http://www.valor.com.br/agro/3702148/itaituba-fervilha-com-promessa-de-desenvolvimento>>; <<http://www.valor.com.br/agro/3702150/municipio-quer-conciliar-ecologia-e-crescimento>>. Acesso em: 20 out. 2014. (Caderno Especial, p. F8).

VIEIRA, José Luandino. *Luuanda*. São Paulo: Ática, 1982.

WALCOTT, Derek. *Selected poems*. Nova York: Farrar, Straus and Giroux, 2007.

WEIL, Simone. O desenraizamento. In: WEIL, Simone. *A condição operária e outros estudos sobre a opressão*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1996 [1943]. p. 409-440.

WITONSKY, Trudi. “A language of water”: back and forth with Adrienne Rich and Muriel Rukeyser. *Women’s Studies: An Interdisciplinary Journal*, 37, (4), p. 337-366, 2008.

WYNTER, Sylvia. “No humans involved”: an open letter to my colleagues. *Forum N.H.I. Knowledge for the 21st Century*, 1, (1), p. 42-73, 1994.

_____. Toward the sociogenic principle: Fanon, identity, the puzzle of conscious experience and what it is like to be “Black”. In: DURÁN-COGAN, Mercedes; GÓMEZ-MORIANA, Antonio (Eds.). *From national identities and sociopolitical changes in Latin America*. Nova York: Routledge, 2001.

YOUNG, Iris Marion. Throwing like a girl: a phenomenology of feminine body comportment mobility and spatiality. *Human Studies*, 3, (2), p. 137-156, 1980.

_____. Impartiality and the civic public: some implications of feminist critiques of moral and political theory. In: BENHABIB, Seyla; CORNELL, Drucilla (Eds.). *Feminism as critique: essays on the politics of gender in late-capitalist societies*. Cambridge: Polity Press, 1987. p. 56-76.

_____. Polity and group difference: a critique of the ideal of universal citizenship. *Ethics* 99, p. 250-274, 1989.

_____. Gender as seriality: thinking about women as social collective. *Signs*, 19 (3), p. 713-738, 1994.

_____. Together in difference: transforming the logic of group political conflict. In: KYMLICKA, Will (Ed.). *The rights of minority cultures*. Nova York: Oxford University Press, 1995. p. 155-176.

_____. Deferring group representation. *Nomos: Ethnicity and Groups Rights*, 39, p. 349-376, 1996a.

_____. Communication and the other: beyond deliberative democracy. In: BENHABIB, Seyla (Ed.). *Democracy and difference: contesting the boundaries of the political*. Princeton: Princeton University Press, 1996b. p. 120-135.

_____. Asymmetrical reciprocity: on moral respect, wonder and enlarged thought. In: *Intersecting voices: dilemmas of gender, political philosophy, and policy*. Princeton: Princeton University Press, 1997. p. 38-59.

_____. *Inclusion and democracy*. Oxford: Oxford University Press, 2000.

_____. Activists challenges to deliberative democracy'. *Philosophy of Education*, p. 41-55, 2001.

_____. *Justice and the politics of difference*. Princeton: Princeton University Press, 2002 [1990].

_____. Structural injustice and the politics of difference. In: COOPER, Davina et. al. (Eds.) *Intersectionality and beyond: law, power and the politics of location*. Nova York: Routledge, 2009 [2005]. p. 273-297.

ANEXO I

Carta do povo munduruku referente à Operação Eldorado na aldeia Teles Pires, que culminou no assassinato de Adenilson Kirixi.

Carta da Assembleia Extraordinária do povo Munduruku para a presidenta da República

Esta carta é uma tradução e resumo das falas dos parentes durante as discussões da manhã do dia 31 de janeiro, onde apresentamos para Vossa Excelência as seguintes reivindicações, futuro dos anseios e angústias do Povo Munduruku.

Publicado em 01 de fevereiro de 2013.

O povo Munduruku do Médio e Alto rio Tapajós com a participação de representantes dos povos – Kayabi, Apiaká e Kayapó; o coordenador Coiab; representantes de entidades de apoio à causa indígena; representante da Secretaria da Presidência da República, coordenadores e técnicos e da presidência da Funai – discutiram, no dia 31 de janeiro de 2013, como ponto principal da Assembleia Extraordinária, a invasão e violência cometida pela Polícia Federal na Aldeia Teles Pires, no dia 7 de novembro de 2012.

Ato que resultou no assassinato do nosso parente indígena. Outro assunto que também pautamos é a agressão aos nossos direitos pelos projetos do Governo Federal na construção de hidrelétricas nos rios Teles Pires e Tapajós, onde ficam nossas terras tradicionais.

A invasão da Polícia Federal na chamada Operação Eldorado foi denunciada mais uma vez na Assembleia como brutal, de desrespeito aos direitos humanos e aos direitos indígenas, devido a humilhação e ameaças feitas para idosos, mulheres, crianças e caciques, que resultou, como crime maior, no assassinato de um parente Munduruku que fugia dos tiros, mas acabou sendo executado com balas nas duas pernas e outra na cabeça pelo próprio delegado que comandava a operação assassina.

Não satisfeitos, a Polícia Federal ainda atirou 13 bombas na beira do rio para que o corpo desaparecesse e ficaram durante todo o dia amedrontando a comunidade, depois do ato truculento de invasão das casas, atiraram contra as paredes da escola e do posto de saúde. Juntaram crianças, velhos e mulheres durante horas debaixo do sol. Após a ação a Polícia Federal passou a divulgar na imprensa que foi atacada e só reagiu com balas de borracha, pois os Munduruku estavam armados.

A Funai no dia 5 de dezembro assinou um documento alegando que a polícia não agiu com excesso, mas como medida de defesa, o que o órgão pretendeu foi passar para a população brasileira a imagem de que os índios foram culpados, mais uma vez a ideia que o povo indígena é um bando de selvagens. Tudo não passa de mentiras, porque o nosso povo não tinha armas de fogo e tentou convencer o delegado para não usar a força mostrando documentos que a comunidade já havia discutido com a Funai e autoridades federais, com entendimentos para solução do problema do garimpo.

Os dois indígenas baleados foram levados pela Polícia Federal para a cidade de Alta Floresta, quando chegaram lá foram surpreendidos pela Polícia Federal que cercou toda a área do aeroporto, a fim de que nenhuma imprensa filmasse e divulgasse o que eles cometeram. Temos informação que até tentativa de abuso sexual aconteceu, conforme o relato de Gersiane Bõrõ Munduruku, irmã do Edivaldo Bõrõ que estava baleado e foi levado para a cidade de Alta Floresta. Ela foi acompanhar o irmão e o mandaram, deixando a indígena no porto da Fazenda Brascam, lá a Polícia Federal mencionou que iam estuprá-la.

Embora outro integrante da Força Nacional tivesse afirmado que não podiam fazer isso com a índia, o agente da Polícia Federal falou que ele ia estuprá-la e posteriormente jogar seu corpo para jacaré comer, mas felizmente a ameaça não foi concretizada.

Senhora Presidenta! Tudo isso já foi denunciado para as autoridades do Ministério da Justiça e do Ministério Público Federal, e com certeza a senhora foi informada desse crime. Mas o pouco caso e desrespeito continuam. Após dois dias do ocorrido fomos para Brasília denunciar ao Ministério da Justiça e esperávamos sermos recebidos pelo ministro, e pela presidenta da Funai, mas nenhuma das autoridades estava presente.

Há anos que apresentamos ao Governo propostas alternativas de autossustentação para o nosso povo a partir do nosso costume com uso dos recursos da floresta, como óleo de babaçu e castanha. Os anos foram passando e nada foi resolvido, agora como resposta tivemos

o ataque assassino na nossa comunidade. A ação da Polícia Federal foi feita contra um povo que luta contra as hidrelétricas, na tentativa de ameaçar e amedrontar-nos. Se o Governo Federal não tem dinheiro para apoiar os projetos dos povos indígenas, como possui milhões para realizar uma operação de violência contra nossa aldeia?

Os parentes Munduruku, Kayabi e Kayapó presentes na Assembleia falaram dos projetos do Governo de construção de hidrelétricas nos rios Teles Pires e Tapajós passando por cima da Constituição Federal e ameaçando destruir a natureza, nossos lugares sagrados e a base de nossa cultura e existência. Não somos contra o desenvolvimento do país, mas não aceitamos ter nossa vida destruída em nome de um tipo de progresso que só irá beneficiar os grandes empresários que ficarão cada vez mais ricos. Os povos indígenas deram seu sangue e contribuíram durante séculos com seu trabalho, suas vidas e suas riquezas para o desenvolvimento da nação brasileira.

As empresas de construção de hidrelétricas fazem promessas de compensação com muitos objetos e muito dinheiro, esquecendo que nossa visão de mundo é diferente dos não índios, cuja grande maioria só pensa no lucro e na ganância. Não temos interesse nessas promessas de riqueza, para nós, povos indígenas, o patrimônio principal da riqueza é o futuro de nossas crianças e do nosso povo. O Governo Federal quebrou as pernas e os braços da Funai, pois essa ficou parada e não tem mais força para defender os direitos indígenas. Mas nós, Munduruku, não temos medo e vamos continuar resistindo contra os projetos de hidrelétricas que ameaçam a nossa vida.

As prioridades do Governo não passam pela demarcação das terras indígenas, nossos parentes Munduruku do Médio rio Tapajós e os parentes de outros povos do Baixo Tapajós há muitos anos esperam pela demarcação de suas terras que são durante todo tempo invadidas por fazendeiros e madeireiros. Se o governo pode investir milhões nas grandes hidrelétricas, como não tem dinheiro para priorizar os direitos dos povos indígenas? É só olhar a situação da saúde, da educação, da fiscalização das terras, das atividades produtivas, e de nosso patrimônio cultural.

Essa carta é uma tradução e resumo das falas dos parentes durante as discussões da manhã do dia 31 de janeiro, onde apresentamos para Vossa Excelência as seguintes reivindicações, futuro dos anseios e angústias do Povo Munduruku:

1. A apuração imediata do caso do assassinato do índio Munduruku, Adenilson Kirixi, com o indiciamento e a punição do delegado da Polícia Federal que comandou a operação Eldorado;

2 . Abertura de inquérito para uma apuração rigorosa do caso da violência cometida contra a vida e os direitos da comunidade Munduruku pela Polícia Federal, na Aldeia Teles Pires;

3. A imediata indenização pelos bens perdidos na invasão da Polícia Federal (balsas, casas, motores, barcos etc.), assim como moral da família do Adenilson Kirixi e da comunidade Munduruku, da Aldeia Teles Pires;

4. A reconstrução imediata da Aldeia Teles Pires, do Povo Munduruku;

5. Fim dos estudos das hidrelétricas na bacia do Tapajós e Teles Pires;

6. Revogação imediata da Portaria 303 da AGU;

7. A paralisação imediata da PEC 215;

8. A paralisação do projeto de Lei 1610.

9. A retomada imediata de estudo e aprovação do Novo Estatuto dos Povos Indígenas;

10. A aceleração no processo de demarcação das Terras Indígenas Munduruku da região do Médio Tapajós;

11. A implantação imediata e viável de um Programa de Vigilância, Monitoramento e Proteção dos territórios Munduruku, Sai Cinza e Kayabi;

12. A implantação imediata e viável de Projetos de Sustentabilidade para o Povo Munduruku, como casa de farinha, piscicultura, artesanato e outros projetos de produção de alimentos e geração de renda;

13. A garantia de recursos do PAR Indígena para a continuidade das etapas do Curso Ibaorebu, via a Funai;

14. Apoio do MEC para a regularização das escolas indígenas Munduruku, com a construção de currículos próprios e projetos políticos e pedagógicos específicos ao Povo Munduruku, reconhecidos pelo Governo Municipal, Estadual e Federal;

15. Agilizar a imediata construção das Escolas Indígenas nas Aldeias Sai Cinza e Missão Cururu, do Povo Munduruku, cujos recursos federais estão na Seduc, do Governo do Estado do Pará;

16. A construção de um Centro de Formação Munduruku, na Terra Indígena Munduruku;
17. A implantação pelo MEC de um curso de nível superior intercultural e específico por áreas de necessidades e interesses do povo Munduruku;
18. A garantia de recursos para apoiar os estudantes do ensino superior;
19. A garantia de recursos para a realização de um Projeto de Formação Tradicional, como música e flautas;
20. Garantir recursos federais para a realização de cursos profissionalizantes nas áreas de saneamento, laboratório, técnico de enfermagem e saúde bucal com o objetivo de melhorar o atendimento à saúde do Povo Munduruku;
21. A imediata liberação de recursos para a construção dos postos de saúde, com os projetos já aprovados;
22. Agilidade nos processos de aquisição de medicamentos e equipamentos médico-hospitalares para os Postos de Saúde e Casais de Jacareacanga, Itaituba e Novo Progresso, do DSEI Tapajós;
23. Liberação de recursos para a implantação de uma Casa de Apoio à Saúde Indígena na cidade de Santarém para as etnias Munduruku e Kayapó;
24. Aquisição de meios de transporte (barcos, microônibus, caminhões, ambulâncias etc.) com estrutura para atender aos pacientes e aos profissionais de saúde que trabalham na região;
25. A homologação das pistas de pouso nas Aldeias Sai Cinza, Katõ, Kaburuá, Rio das Tropas, Waro a pompõ, Teles Pires, Posto de Vigilância, Waritodi;
26. Criação do projeto intercultural superior.
27. Construção de pista de pouso aldeias polos Santa Maria no rio Cururu, Restinga rio Tapajós.
28. Punição dos servidores da Funai que estavam presentes na operação, Paulo e Moacir.
29. Homologação da T.I. Kayaby.
30. Prioridade urgente do governo Federal para os estudos e condições que garantam a proteção e sobrevivência dos índios isolados da bacia do Tapajós, Teles Pires e Juruena.

31. Reforma urgente do prédio da Funai em Itaituba garantindo condições de trabalho e atendimento de acordo com as necessidades e direitos do povo indígena.

32. Que a Secretaria da Presidência da República cumpra o compromisso de audiência com 20 representantes Munduruku em Brasília na primeira quinzena de março assumido durante a Assembleia, quando deverão ser apresentadas as respostas às nossas reivindicações.

33. Reiteramos que estas são as nossas reivindicações sobre os nossos direitos e não os negociamos e, nada disso trará de volta também a vida do nosso irmão Adenilson Krixi. Não irão intimidar-nos ou amedrontar-nos com ameaças e ações violentas, pois a nossa decisão é continuar defendendo até o último guerreiro Munduruku, os nossos Rios, Tapajós e Teles Pires, pois estes são a nossa vida.

Aldeia Sai Cinza, Pará, 31 de Janeiro de 2013.

ANEXO II

Cartas do povo munduruku referente à Operação Tapajós no Médio Tapajós.

A

Carta do povo Munduruku

Nós! Caciques, lideranças e guerreiros do povo Munduruku sempre lutamos e continuaremos lutando em defesa de nossas florestas, nossos rios e de nosso território pois é de nossa mãe natureza que tiramos tudo que precisamos para sobreviver, mas o governo, que devia nos proteger, vem mandando seu exército assassino para nos ameaçar e invadir nossas aldeias, ultimamente nosso povo vem sendo desrespeitado, vem sendo ameaçado por um governo ditador que vem ameaçando e matando nosso povo, usando suas forças armadas como se os povos indígenas fossem terroristas ou bandidos.

Nós, povo Munduruku, repudiamos essa maneira ditadora da presidenta que governa o país. Não aceitamos que polícias entrem em nossas terras sem a nossa autorização para qualquer tipo de operação. É um povo especial! Um povo que já existia muito antes deles chegarem aqui, nessa terra onde chamam de Brasil. Brasil é a nossa terra! Somos nós os verdadeiros brasileiros.

Essa semana o governo brasileiro mandou 250 policiais para garantir à força os estudos das hidrelétricas nas nossas terras.

Hoje pela manhã foi decidido na sede da Funai em ITAITUBA que 60 homens da Força Nacional irão para a Aldeia Sawré Muybu cumprir o decreto expedido pela Presidenta da República no dia 12 de março, é uma Aldeia com 132 Indígenas. Estamos muito preocupados porque 4 meses atrás numa operação chamada Eldorado foi morto um parente e vários ficaram feridos, inclusive crianças, jovens e idosos, na Aldeia Teles Pires.

O governo marcou uma reunião para dia 10 de abril para falar dessa operação. Mais uma vez esse governo está quebrando acordo com o povo Munduruku, por isso não queremos mais nos reunir com esse governo até que ele pare com essa ação contra a decisão do nosso

povo. Pedimos a ajuda do Ministério Público Federal, para nos ajudar a resolver esses problemas sem que haja mais mortes. Pois não ficaremos de braços cruzados vendo tamanho desrespeito com nosso povo e nosso território.

Povo Munduruku

Jacareacanga, 27 de março de 2013.

B

Carta do povo munduruku para a Justiça, para o Governo e para a Sociedade Mundial e os Povos Indígenas sobre a Operação Tapajós no território Mundurukânia

Aldeia Sawré Muybu, Itaituba.

29 de março de 2013.

Nós, povos indígenas Munduruku do Médio e do Alto Tapajós, estamos na aldeia Sawré Muybu para reafirmar nossa aliança e dizer que o rio Tapajós é um só assim como o povo é um só.

Denunciamos que os representantes do governo Tiago Garcia e Nilton da Secretaria-Geral da República e o governo todo não cumpriram com o compromisso registrado nas atas das reuniões de 15 de março de 2013. Não aguardaram a reunião das lideranças Munduruku marcada para 10 de abril de 2013 para dizer como queremos ser consultados e depois reunir com o governo para comunicar nossa decisão.

Além disso, comunicamos que estamos sendo humilhados e ameaçados pela operação das Forças Armadas do governo criadas pelo decreto 7957 de 12 de março de 2013 que manda pesquisadores invadirem nossas terras junto com a Polícia Rodoviária Federal, a Polícia Federal, o Exército e a Força Nacional por causa das hidrelétricas do Tapajós, denunciamos que as Forças Armadas estão espalhadas sobre o rio Tapajós, sobre a Transamazônica e nossos territórios intimidando e ameaçando pessoas, nos impedindo de navegar pelos nossos rios e circularmos livremente pelas estradas nas terras e aldeias.

Não podemos pescar, trabalhar, tomar banho no rio, caçar, andar livremente e viver nossa vida.

O governo está em nossas terras como bandidos. Como ladrões invadindo sem avisar os nossos rios e territórios para destruir o rio Tapajós e explorar nossas riquezas.

E está ameaçando nos ferir ou matar se reagimos.

O governo também está tentando dividir o nosso povo Munduruku para conquistar e destruir o rio Tapajós, mas o rio Tapajós não se divide, e o povo Munduruku também não se divide.

Nada do que o governo oferece paga toda a riqueza que temos.

Não vendemos nosso rio e território, nosso povo, nossa história nem o futuro dos nossos filhos.

Helicópteros e voadeiras estão circulando pelo rio e pelo ar desde 27 de março de 2013 (vídeos em anexo). Os Munduruku foram intimidados pela Polícia Federal Rodoviária e pela Força Nacional na Transamazônica e no porto Buburé no Tapajós. Enquanto isso bandidos estão soltos pelas cidades do Brasil.

Por isso exigimos que:

Todos os nossos direitos questionados pelo Ministério Público Federal na Justiça sejam garantidos. E fazemos a mesma exigência do Ministério Público de Santarém por nossos direitos violados pelas Usinas Hidrelétricas de São Luiz do Tapajós.

Pedimos ao MPF/PA e à Justiça Federal que esse documento seja anexado ao processo contra as barragens no Tapajós. E informamos que nós vamos dizer como queremos ser consultados sobre todas as medidas legislativas e administrativas que afetam a nossa vida. Com ajuda do nosso órgão, e instituições que escolhemos. A Convenção 169 da OIT garante aos povos indígenas esse direito. Somos nós Munduruku que decidimos como seremos consultados. Somos nós que decidimos como mudar vida do nosso povo. Exigimos que as forças armadas parem imediatamente de humilhar e se retirem de nossas terras, rios e parem de voar sobre nossas aldeias.

Se isso não acontecer vamos agir do nosso jeito.

Queremos diálogo com o governo e não queremos brigas nem morte, já perdemos em novembro passado nosso parente Adenilson Kirixi, assassinado pela polícia na aldeia Teles Pires. Mas não aceitamos acordo para trocar nossos direitos por hidrelétricas no Tapajós.

Por fim exigimos a homologação de todos territórios e que o governo cumpra essas medidas até dia 19 de abril de 2013, que é nosso dia.

Pedimos que a sociedade brasileira, que todos os povos indígenas do Brasil e do mundo se juntem a nós por essa causa e pela Amazônia. E contem com o apoio do povo Munduruku para essa e para todas as lutas dos povos indígenas do planeta.

Assinam esta carta:

[há um total de 40 assinaturas individuais, transcritas à mão, que não serão reproduzidas neste anexo.]

C

Declaração Munduruku: pesquisadores, não entrem nas nossas terras

Nós, Munduruku do rio Tapajós, apreendemos um grupo de pesquisadores que estava ilegalmente em nossa terra. Eles estavam coletando animais, plantas e amostras para a construção de barragens nas nossas aldeias. Nós apreenderemos tudo o que foi coletado por eles, todos os materiais, tudo o que foi retirado e anotado das terras indígenas.

Nós deixamos claro para o governo federal que não iríamos deixar entrar nenhum pesquisador nos nossos territórios.

Nós vamos liberar pacificamente este grupo, mas alertamos que não toleraremos mais essa postura por parte do governo federal e dos empreendedores que querem construir barragens.

Um avião búfalo do Exército/FAB pousou hoje em Jacareacanga. Esperamos que esses militares não tenham vindo para nos atacar, mas sim para defender o nosso direito pela nossa terra, a lei e a Constituição. Porque quem está errado é o governo. Nós estamos certos.

Exigimos que o governo suspenda todos os estudos e pesquisas relacionados às barragens nos rios Tapajós e Teles Pires. Nós sabemos que as pesquisas são o primeiro passo para viabilizar a construção das hidrelétricas. Nós não vamos deixar as pesquisas e estudos acontecerem. Se o governo não suspender, nós daremos um jeito. Sugerimos aos pesquisadores que não entrem nas nossas terras.

Estão todos avisados.

[22/6/2013]

ANEXO III

Cartas do povo munduruku referente à ocupação do canteiro de obras de Belo Monte.

A

Carta I da ocupação de Belo Monte

Nós somos a gente que vive nos rios em que vocês querem construir barragens. Nós somos Munduruku, Juruna, Kayapó, Xipaya, Kuruaya, Asurini, Parakanã, Arara, pescadores e ribeirinhos. Nós somos da Amazônia e queremos ela em pé. Nós somos brasileiros. O rio é nosso supermercado. Nossos antepassados são mais antigos que Jesus Cristo.

Vocês estão apontando armas na nossa cabeça. Vocês sitiam nossos territórios com soldados e caminhões de guerra. Vocês fazem o peixe desaparecer. Vocês roubam os ossos dos antigos que estão enterrados na nossa terra.

Vocês fazem isso porque têm medo de nos ouvir. De ouvir que não queremos barragem. De entender por que não queremos barragem.

Vocês inventam que nós somos violentos e que nós queremos guerra. Quem mata nossos parentes? Quantos brancos morreram e quantos indígenas morreram? Quem nos mata são vocês, rápido ou aos poucos. Nós estamos morrendo e cada barragem mata mais. E quando tentamos falar vocês trazem tanques, helicópteros, soldados, metralhadoras e armas de choque.

O que nós queremos é simples: vocês precisam regulamentar a lei que regula a consulta prévia aos povos indígenas. Enquanto isso, vocês precisam parar todas as obras e estudos e as operações policiais nos rios Xingu, Tapajós e Teles Pires. E então vocês precisam nos consultar.

Nós queremos dialogar, mas vocês não estão deixando a gente falar. Por isso nós ocupamos o seu canteiro de obras. Vocês precisam parar tudo e simplesmente nos ouvir.

Vitória do Xingu (PA), 02 de maio de 2013.

B

Carta II da ocupação Belo Monte: sobre a pauta da nossa ocupação de Belo Monte

Não estamos aqui para negociar com o Consórcio Construtor Belo Monte. Não estamos aqui para negociar com a empresa concessionária Norte Energia. Não temos uma lista de pedidos ou reivindicações específicas para vocês.

Nós estamos aqui para dialogar com o governo. Para protestar contra a construção de grandes projetos que impactam definitivamente nossas vidas. Para exigir que seja regulamentada a lei que vai garantir e realizar a consulta prévia – ou seja, antes de estudos e construções! Por fim, e mais importante, ocupamos o canteiro para exigir que seja realizada a consulta prévia sobre a construção de empreendimentos em nossas terras, rios e florestas.

E para isso o governo precisa parar tudo o que está fazendo. Precisa suspender as obras e estudos das barragens. Precisa tirar as tropas e cancelar as operações policiais em nossas terras.

O canteiro de obras Belo Monte está ocupado e paralisado. Os trabalhadores que vivem nos alojamentos nos apoiam e deram dezenas de depoimentos sobre problemas que vivem aqui. São solidários à nossa causa. Eles nos entendem. Tanto eles quanto nós estamos em paz. Tanto eles quanto nós queremos que os trabalhadores sejam levados para a cidade. O Consórcio Construtor Belo Monte precisa viabilizar a retirada dos trabalhadores a curto prazo e garantir abrigo para eles na cidade.

Nós não sairemos enquanto o governo não atender nossa reivindicação.

Canteiro Belo Monte, Vitória do Xingu, 3 de maio de 2013.

Assinam os indígenas caciques e lideranças, ribeirinhos e pescadores da ocupação pela consulta.

C

Carta III da ocupação Belo Monte: deixem os jornalistas aqui

Ontem o governo enviou um assessor para apresentar uma proposta a nós que estamos ocupando o canteiro de obras. Junto com eles vieram 100 policiais militares, civis, federais, Tropa de Choque, Rotam e Força Nacional.

Nós não queremos assessores. Queremos falar com a sua gente de governo que pode decidir. E sem seus exércitos.

O funcionário queria que saíssemos do canteiro e que só uma pequena comissão falasse com gente de ministério. Nós não aceitamos. Nós queremos que eles venham para o canteiro e falem com todos nós juntos.

Ontem a Justiça expediu liminar de reintegração de posse apenas para os brancos. Com essa decisão, a polícia e o oficial de justiça expulsaram dois jornalistas que estavam nos entrevistando e filmando, e multaram um jornalista em mil reais. E expulsaram um ativista.

A cobertura jornalística ajuda muito. Nós exigimos que a juíza retire o pedido de reintegração de posse, não aplique multas e permita que jornalistas, acadêmicos, voluntários e organizações possam continuar testemunhando o que nós passamos aqui, e ajudar a transmitir nossa voz para o mundo.

Ocupação do canteiro de obras Belo Monte, Vitória do Xingu, sábado, 4 de maio de 2013.

D

Carta IV da ocupação Belo Monte: o governo perdeu o juízo

Nós lemos a nota da Secretaria-Geral da Presidência da República.

O governo perdeu o juízo. Gilberto Carvalho está mentindo. O governo está completamente desesperado. Não sabe o que fazer com a gente.

Os bandidos, os violadores, os manipuladores, os insinceros e desonestos são vocês. E, ainda assim, nós permanecemos calmos e pacíficos. Vocês não.

Vocês proibiram jornalistas e advogados de entrar no canteiro, e até deputados do seu próprio partido.

Vocês mandaram a Força Nacional dizer que o governo não irá dialogar com a gente. Mandaram gente pedindo listas de pedidos. Vocês militarizaram a área da ocupação, revistam as pessoas que passam e vêm, a nossa comida, tiram fotos, intimidam e dão ordens.

Entendemos que é mais fácil nos chamar de bandidos, nos tratar como bandidos. Assim o discurso do Gilberto Carvalho pode fazer algum sentido.

Mas nós não somos bandidos e vocês vão ter que lidar com isso.

Nossas reivindicações são baseadas em direitos constitucionais. Na Constituição Federal, nas legislações internacionais. E temos o apoio da sociedade e até dos trabalhadores que trabalham para vocês.

O governo está ficando mais violento. Nas palavras na imprensa, e também aqui no canteiro com seu exército.

É o governo que não quer cooperar com a lei. E faz manobra para tentar desqualificar nossa luta, inventando histórias para a imprensa.

Hoje fazem seis meses que vocês assassinaram Adenilson Munduruku. Nós sabemos bem como vocês agem quando querem alguma coisa.

A má-fé é do Gilberto Carvalho. E, apesar de tudo, nós queremos que ele venha no canteiro dialogar conosco. Estamos esperando por você, Gilberto. Pare de mandar policiais com armas na mão para entregar propostas vazias. Pare de tentar nos humilhar na imprensa.

Nós estamos em seu canteiro e não iremos sair enquanto vocês não saírem das nossas aldeias.

Belo Monte, Canteiro de obras, Vitória do Xingu, 7 de maio de 2013.

E

Carta V da ocupação Belo Monte

Hoje escrevemos para quem nos apoia. Quem confia na nossa luta e concorda com nosso ponto de vista.

Nós somos a gente que vive nos rios em que eles querem construir barragens. Nós somos Munduruku, Juruna, Kayapó, Xipaya, Kuruaya, Asurini, Parakanã, Arara, pescadores e ribeirinhos. O rio é nosso supermercado. Nossos antepassados são mais antigos que Jesus Cristo.

Ocupamos o canteiro de Belo Monte faz sete dias. Somos contra a construção de grandes obras que destroem nossa vida. Queremos dialogar com o governo sobre isso. Mas eles não querem.

Tem que ser regulamentada a lei que vai garantir e realizar a consulta prévia antes de estudos e construções.

O governo precisa parar tudo o que está fazendo. Precisa suspender as obras e estudos das barragens. Precisa tirar as tropas da nossa terra.

Eles tiraram os jornalistas e os advogados daqui. Faz cinco dias que só nós tiramos fotos de dentro do canteiro.

Eles querem nos intimidar com muitos policiais. É a Força Nacional quem está negociando com a gente e falam que o governo não vem. No jornal o governo também disse que não vem.

Estão dificultando a entrada de comida. Nem enfermeira nem deputado entra direito aqui. Estamos preocupados com o que pode vir a acontecer com nós.

Nós precisamos de ajuda. As organizações precisam apoiar a ocupação. Escrever em público dizendo que estão do nosso lado. Que não concordam com a intimidação do governo.

Os jornalistas precisam continuar falando com a gente, mesmo que seja do lado de fora ou por telefone. Estamos muito felizes com toda a cobertura.

As pessoas precisam nos apoiar. Precisam denunciar na internet. Você também pode vir e ajudar, se não puder você pode mandar uma contribuição pela internet pelo banco.

Caixa Econômica Federal – Mutirão pela Cidadania

Agencia: 0551 – Conta: 1532-7 – OP 003 – CNPJ: O1993646/0001-80

É muito importante para nós qualquer valor. Ajude se puder. Nós temos muita esperança dessa vez.

Quarta, 8 de maio, 2013, ocupação do canteiro de Belo Monte.

F

Carta VI da ocupação Belo Monte: para a sociedade entender nossa ocupação; a luta continua

Nós ocupamos por 8 dias o principal canteiro de obras da usina hidrelétrica Belo Monte. Queremos a consulta prévia e a suspensão de obras e estudos das barragens nos rios Xingu, Tapajós e Teles Pires, sobre as quais não fomos consultados.

Nós fomos retirados ontem do canteiro por uma decisão judicial.

Durante a ocupação, vocês barraram pessoas, censuraram jornalistas, impediram advogados, não deixaram entrar carvão para cozinhar nossa comida. Carros com agentes de saúde fora bloqueados, tiveram que entrar a pé. Vocês não nos deixaram montar nosso rádio para falarmos com nossos parentes, e nossas famílias ficaram preocupadas.

Vocês nos sitiaram com a Polícia Militar, Rotam, Tropa de Choque, Força Nacional, Polícia Federal, Polícia Civil, Exército e Polícia Rodoviária Federal o tempo todo. Gerentes e chefes da Norte Energia e Consórcio Construtor Belo Monte nos assediavam, intimidavam e pressionavam.

Vocês tentaram nos sufocaram com mentiras na imprensa, com telefonemas pressionando e intimidando parceiros e jornalistas. Como sempre, vocês pressionaram e manipularam parentes nossos, tentando nos colocar uns contra os outros.

Nós sentimos medo do que poderia acontecer, já que a delegada-chefe da Polícia Federal (responsável pelo relatório no qual foi baseada a decisão horrível da desembargadora Selene Almeida) é esposa do advogado da Norte Energia, autor da ação que queria nos retirar de lá.

Nós fomos retirados à força do canteiro. Uma força maior ainda que a das armas do seu exército. A reintegração não foi suspensa. A Justiça deu 24 horas para sairmos do canteiro, e só soubemos disso quando chegamos em Altamira, escoltados pela Polícia Federal.

Nossa saída foi pacífica porque nós decidimos que ela fosse pacífica. Ficou claro que o governo faria o que fosse necessário fazer com a gente para nós sairmos. Saímos porque fomos obrigados. Nós esperamos uma semana a chegada do governo, e nada. Entendemos, então, que ele não iria vir de qualquer jeito – mas ia continuar mandando policiais. Nós víamos os policiais cantando pneu coçando suas armas e bombas e escudos na nossa frente. Sabemos o que isso significa.

Nós saímos insatisfeitos.

Vocês tentaram forçar nossa pauta como sendo apenas sobre uma hidrelétrica no rio Tapajós. Nossa luta se refere a uma dúzia de barragens nos três rios, e ela não acabou porque fomos retirados do canteiro.

Nossa luta está recomeçando, e isso é uma vitória. Uma vitória que é só nossa – não é da Justiça e nem do governo. O governo não sabe governar indígenas. As coisas estão ruins no Brasil. Nós vamos mudar isso.

Altamira, 10 de maio de 2013.

G

Carta aos trabalhadores do CCBM

[Estamos tentando distribuir esta carta em forma de panfleto aos trabalhadores do canteiro. A Força Nacional está impedindo, inclusive está recolhendo nosso material. Os trabalhadores ficaram bravos com a polícia, porque eles querem dialogar conosco e ler nossa carta. Nós temos medo que o Consórcio Construtor incite um grupo de trabalhadores infiltrados a criar intrigas, por isso é importante que todos divulguem esse material]

Nós, indígenas, escrevemos a vocês, trabalhadores da obra da barragem.

O CCBM está dizendo para o governo e a imprensa que nós somos inimigos, nós, índios, e vocês, trabalhadores de Belo Monte. O Consórcio disse na quinta para o jornal O Globo que nós e vocês somos selvagens e que nós vamos nos matar entre nós. Isso é absurdo e preconceituoso.

Nós viemos de longe e muitos de vocês vieram de longe. Nós temos coisas em comum. Nós jogamos bola juntos no canteiro.

Nós sabemos dos problemas que vocês têm, porque, durante a ocupação, vários trabalhadores vieram reclamar dos problemas que vocês passam na obra. Por isso, nós dizemos: queremos apoiar a causa de vocês. Queremos juntar as nossas reivindicações com as reivindicações dos trabalhadores.

Nós sabemos que a empresa também pode pagar alguém para fazer confusão com a gente, mas viemos em paz com os trabalhadores e propomos que nós devemos nos juntar.

Nós, indígenas, vocês, trabalhadores e os moradores da cidade – estamos todos sofrendo por conta dos mesmos culpados. Na hora em que nos juntarmos, eles vão ter que nos ouvir.

Nós queremos conversar e trabalhar junto com vocês.

Sawe!

26 de maio de 2013.

H

Carta VII da ocupação Belo Monte: governo federal, nós voltamos

Nós somos indígenas Munduruku, Xipaya, Kayapó, Arara e Tupinambá. Nós vivemos do rio e da floresta e somos contra destruírem os dois. Vocês já nos conhecem, mas agora somos mais.

O seu governo disse que, se nós saíssemos do canteiro, nós seríamos ouvidos. Nós saímos pacificamente – e evitamos que vocês passassem muita vergonha nos tirando à força daqui. Mesmo assim, nós não fomos atendidos. O governo não nos recebeu. Nós chamamos pelo ministro Gilberto Carvalho e ele não veio.

Esperar e chamar não servem para nada. Então nós ocupamos mais uma vez o seu canteiro de obras. Não queríamos estar de volta no seu deserto de buracos e concreto. Não temos nenhum prazer em sair das nossas casas nas nossas terras e pendurar redes nos seus prédios. Mas, como não vir? Se não viermos, nós vamos perder nossa terra.

Nós queremos a suspensão dos estudos e da construção das barragens que inundam os nossos territórios, que cortam a floresta no meio, que matam os peixes e espantam os animais, que abrem o rio e a terra para a mineração devoradora. Que trazem mais empresas, mais madeireiros, mais conflitos, mais prostituição, mais drogas, mais doenças, mais violência.

Nós exigimos sermos consultados previamente sobre essas construções, porque é um direito nosso garantido pela Constituição e por tratados internacionais. Isso não foi feito aqui em Belo Monte, não foi feito em Teles Pires e não está sendo feito no Tapajós. Não é possível que todos vocês vão continuar repetindo que nós indígenas fomos consultados. Todo mundo sabe que isso não é verdade.

A partir de agora o governo tem que parar de dizer mentiras em notas e entrevistas. E de nos tratar como crianças, ingênuas, tuteladas, irresponsáveis e manipuladas. Nós somos nós e o governo precisa lidar com isso. E não minta para a imprensa que estamos brigando com os trabalhadores: eles são solidários à nossa causa! Nós escrevemos uma carta para eles ontem! Aqui no canteiro nós jogamos bola juntos todos os dias. Quando saímos da outra vez, uma trabalhadora a quem demos muitos colares e pulseiras nos disse: “eu vou sentir saudades”.

Nós temos o apoio de muitos parentes nessa luta. Temos o apoio dos indígenas de todo o Xingu. Temos o apoio dos Kayapó. Nós temos o apoio dos Tupinambá. Dos Guajajara. Dos Apinajé, dos Xerente, dos Krahô, Tapuia, Karajá-Xambioá, Krahô-Kanela, Avá-Canoero, Javaé, Kanela do Tocantins e Guarani. E a lista está crescendo. Temos o apoio de toda a sociedade nacional e internacional e isso também incomoda bastante vocês, que estão sozinhos com seus financiadores de campanha e empresas interessadas em crateras e dinheiro.

Nós ocupamos de novo o seu canteiro – e quantas vezes será preciso fazer isso até que a sua própria lei seja cumprida? Quantos interditos proibitórios, multas e reintegrações de posse vão custar até que nós sejamos ouvidos? Quantas balas de borracha, bombas e sprays de pimenta vocês pretendem gastar até que vocês assumam que estão errados? Ou vocês vão

assassinar de novo? Quantos índios mais vocês vão matar além de nosso parente Adenilson Munduruku, da aldeia Teles Pires, simplesmente porque não queremos barragem?

E não mande a Força Nacional para negociar por vocês. Venham vocês mesmos. Queremos que a Dilma venha falar conosco.

Canteiro de obras Belo Monte, Altamira, 27 de maio de 2013.

I

Carta VIII da ocupação Belo Monte: o massacre foi anunciado e só o governo pode evitar

Nós ocupamos o canteiro de obras de Belo Monte. Nós estamos defendendo nossa terra. Uma terra muito antiga que sempre foi nossa. Uma parte vocês já tomaram. Outra vocês estão tentando tomar agora. Nós não vamos deixar.

Vocês vão entrar para matar. E nós vamos ficar para morrer. Nós não vamos sair sem sermos ouvidos.

O governo federal anunciou um massacre contra os povos indígenas, os 170 guerreiros, mulheres, crianças e lideranças e pajés que estão aqui. Esse massacre vai acontecer pelas mãos das polícias, da Funai e da Justiça.

Vocês já mataram em Teles Pires e vão matar de novo quando for preciso para vocês. Vocês mataram porque nós somos contra barragens. Nós sabemos do que vocês são capazes de fazer.

Agora quem pediu para nos matar foi a Norte Energia, que é do governo e de empresários. Ela pediu para o juiz federal, que autorizou a polícia a nos bater e matar se for preciso. A culpa é de todos vocês se algum de nós morrer.

Chega de violência. Parem de nos ameaçar. Nós queremos a nossa paz e vocês querem a sua guerra. Parem de mentir para a imprensa que estamos sequestrando trabalhadores e ônibus e causando transtornos. Está tudo tranquilo na ocupação, menos da parte da polícia mandada pela Justiça mandada pela Norte Energia mandada pelo governo. Vocês é que nos humilham e ameaçam e intimidam e gritam e assassinam quando não sabem o que fazer.

Nós exigimos a suspensão da reintegração de posse. Até dia 30 de maio de 2013, quinta-feira de manhã, o governo precisa vir aqui e nos ouvir. Vocês já sabem da nossa pauta. Nós exigimos a suspensão das obras e dos estudos de barragens em cima das nossas terras. E tirem a Força Nacional delas. As terras são nossas. Já perdemos terra o bastante.

Vocês querem nos ver amansados e quietos, obedecendo a sua civilização sem fazer barulho. Mas nesse caso, nós sabemos que vocês preferem nos ver mortos porque nós estamos fazendo barulho.

Canteiro de obras de Belo Monte, Vitória do Xingu, Pará, 29 de maio de 2013.

J

Carta IX da ocupação Belo Monte: tragédias e barragens (a luta não acaba nem lá nem aqui)

Nós saímos da ocupação da usina Belo Monte e viemos dialogar com o governo.

Nós não fizemos um acordo com vocês. Nós aceitamos a reunião em Brasília porque, quanto mais nós dizíamos que não sairíamos de lá, mais policiais vocês mandavam para o canteiro de obras. E no mesmo dia em que seríamos tirados à força pela sua polícia, vocês mataram um parente Terena no Mato Grosso do Sul. Então nós decidimos que não queríamos outro morto. Nós evitamos uma tragédia, vocês não. Vocês não evitam tragédias, vocês executam.

Víamos aqui falar para vocês da outra tragédia que iremos lutar para evitar: a perda do nosso território e da nossa vida. Nós não viemos negociar com vocês, porque não se negocia nem território nem vida. Nós somos contra a construção de barragens que matam a terra indígena, porque elas matam a cultura quando matam o peixe e afogam a terra. E isso mata a gente sem precisar de arma. Vocês continuam matando muito. Vocês simplesmente matam muito. Vocês já mataram demais, faz 513 anos.

Não viemos conversar só sobre uma barragem no Tapajós, como vocês estão falando na imprensa. Nós viemos a Brasília exigir a suspensão dos estudos e das obras de barragem no rio Xingu, rio Tapajós e rio Teles Pires. Vocês não estão falando apenas com o povo

Munduruku. Vocês estão falando com os Xipaya, Kayapó, Arara, Tupinambá e com todos os povos que estão juntos nessa luta, porque essa é uma luta grande e de todos.

Nós não trouxemos listas de pedidos. Nós somos contra as barragens. Exigimos o compromisso do governo federal em consultar e garantir o direito a veto a projetos que destroem a gente.

Mas não. Vocês atropelam tudo e fazem o que querem. E, para isso, vocês fazem de tudo para dividir os povos indígenas. Nós viemos aqui dizer para vocês pararem, porque nós vamos resistir juntos e unidos. Estamos reunidos há 35 dias em Altamira, e por 17 dias nós ocupamos a principal hidrelétrica que vocês estão construindo. Junto dessa carta nós estamos mandando todas as cartas das duas ocupações que realizamos. Leiam tudo com atenção para entender nosso movimento. E assim respeitá-lo, o que vocês não fizeram até hoje.

O desrespeito não vem só nas palavras. Vem na ação de vocês.

Na região da Volta Grande do Xingu, tudo está sendo destruído e virado de cabeça para baixo, desde que vocês liberaram a construção da barragem Belo Monte. Todos estão muito tristes e apenas os ricos ficaram bem. Os parentes brigaram muito. Até os trabalhadores da obra sofrem.

No Tapajós e Teles Pires, vocês estão começando agora, mas já nos desrespeitaram muito.

Em agosto de 2012, os seus pesquisadores começaram a invadir nossas terras e pegar nossos animais e plantas e contar hectares e medir a água e furar nossa terra.

Em outubro, a Funai e a Eletrobrás disseram em reunião que as barragens iriam sair de qualquer jeito, com nós querendo ou não querendo. E que colocariam força policial na nossa terra se fosse necessário.

Em novembro, a polícia federal atacou e destruiu a aldeia Teles Pires, onde somos todos contra as barragens. Adenilson Munduruku foi assassinado com três tiros e outros 19 indígenas foram feridos. No final do mês nós fomos à Brasília denunciar a operação da polícia ao Ministério da Justiça, Funai e Secretaria-Geral da Presidência da República. Também fomos ao Ministério Público Federal.

Em janeiro de 2013, fizemos uma grande assembleia Munduruku na aldeia Sai Cinza, onde foi entregue ao funcionário da Secretaria-Geral da Presidência da República um documento com 33 pontos de reivindicação.

No mês seguinte, nós fomos novamente à Brasília exigir alguma resposta da Secretaria Geral da Presidência sobre os 33 pontos. Conseguimos encontrar o ministro, mas ele ignorou nossas reivindicações e tentou fazer com que nós assinássemos um documento aceitando as hidrelétricas do rio Tapajós.

Para garantir à força os estudos das barragens, em março de 2013 o governo baixa um decreto que autoriza a entrada das tropas policiais em nossas terras. Um dia depois nossas aldeias foram invadidas por pelotões de policiais.

No Teles Pires, foram encontrados ossos de parentes, muito antigos. Vocês estão destruindo um lugar sagrado.

Nós não pudemos aceitar mais isso. Por isso, ocupamos seu canteiro trazendo nossa reivindicação, exigindo do governo o compromisso em respeitar os povos originários desse país, em respeitar nosso direito à terra e à vida. Ou, pelo menos, respeitar a sua própria lei – a Constituição e os tratados internacionais que vocês assinam. Mas vocês querem destruir as leis que protegem nós, povos indígenas, com outras leis e decretos novos. Vocês querem legalizar destruição.

E agora chegamos aqui com vocês. Esperando que afinal vocês nos ouçam, ao invés de ouvir aqueles que pagam suas campanhas. Ainda que vocês não estejam dispostos a aprender a ouvir, nós estamos dispostos a ensinar.

Canteiro de obras de Belo Monte, Vitória do Xingu, 4 de junho de 2013.

K

Carta X da ocupação Belo Monte: o governo não quer nos ouvir

Nós, Munduruku, Xipaya, Arara e Kayapó, ocupamos a Funai. Vocês vão entender porquê.

Chegamos em Brasília na terça-feira passada (04), e estamos aguentando a violência toda de vocês desde então.

Reunimos com o ministro Gilberto Carvalho no dia em que chegamos. Ele nos chamou de mentirosos (em outras palavras), se recusou a assinar o recebimento dos nossos documentos, disse que não somos nós que escrevemos nossas cartas.

Quando a reunião acabou, Gilberto Carvalho disse no Jornal Nacional: “ouvimos longamente a fala [de nós, indígenas], as críticas, mas fomos absolutamente claros com eles, dizendo que o governo não vai abrir mão de seus projetos”. Então, entendemos o recado do governo.

Dois dias depois, Paulo Maldos deu entrevista à Rádio Nacional da Amazônia: “consulta não é sim ou não”. Também entendemos esse recado.

Entendemos que o governo está dizendo: “nós vamos construir as hidrelétricas nas terras de vocês, não importa o que vocês digam. E mesmo que vocês sejam consultados, nós não vamos considerar a opinião de vocês”.

Então, nós ocupamos a Funai ontem, segunda-feira, porque o governo não nos recebeu, pela segunda vez. E mesmo quando nos recebeu, nos chamou de mentirosos e tentou mentir para nós, nos dividir. E ainda disse que construiria todas as hidrelétricas nas nossas terras de qualquer jeito. Estamos aqui na Funai agora, mas nossa luta não para aqui.

Nossa reunião no dia 3 de junho terminou sem acordo. Depois dela, vocês nunca mais quiseram nos receber, então, parece que infelizmente vamos voltar para nossas casas sem resposta nenhuma. Porque nós viemos exigir paz, e o governo tem declarado guerra. Mesmo sorrindo. Nós não gostamos disso.

Brasília, 11 de junho de 2013.

ANEXO IV

Carta do povo beiradeiro de Montanha e Mangabal em apoio à ocupação do canteiro de obras de Belo Monte.

Carta de apoio aos Munduruku que ocupam Belo Monte

Somos beiradeiros, antigos moradores das localidades de Montanha e Mangabal, no Alto Tapajós. Nascemos aqui, nossos pais e avós também são nascidos aqui e aqui estão sepultados. Temos documentos provando que, desde 1871, no início dos tempos da borracha, nossos ascendentes já viviam nessas margens do rio Tapajós.

Nós vivemos o tempo dos antigos patrões, do carrancismo e do aviamento da borracha. Vencemos as dificuldades vindas com o fim “dos tempos da seringa”. Encontramos um jeito de viver quando acabou o comércio das “peles de gatos”. Sobrevivemos à chegada – e ao fim – dos garimpos, à malária, à contaminação do rio por mercúrio e a todas as outras dificuldades que apareceram.

Muitas das famílias de nosso grupo foram expulsas pelo próprio governo federal com muita violência, nos anos 1970, com a criação do Parque Nacional da Amazônia, onde também era nosso território. Mas nós resistimos também a isso e nos juntamos rio acima, fora dos limites do Parque, e continuamos nossa vida.

Somos 101 famílias e, há muitos anos, lutamos pela criação de uma Resex para reconhecer nosso direito centenário à terra. A Resex não foi criada porque contrariava os interesses das hidrelétricas. E esse foi o primeiro impacto que já sofremos com o projeto das barragens.

Agora, depois de 40 anos, o governo federal nos ameaça com uma nova violência, que é a construção da barragem de Jatobá no centro de nosso território tradicionalmente ocupado. As empresas de pesquisa chegaram de uma hora pra outra, sem pedir licença e invadiram nossas terras e nos intimidaram e nos obrigam a assinar documentos que não sabemos o que significam.

Nunca tivemos muito contato com nossos vizinhos Munduruku, mas agora enfrentamos o mesmo inimigo e queremos nos unir à luta que eles já começaram. Achamos louvável o que eles estão fazendo, apoiamos as ações que eles estão tomando contra o modo como o governo federal está impondo as barragens no nosso rio. Nunca fomos consultados a respeito e exigimos que nos ouçam.

Damos todo apoio aos Munduruku que estão ocupando o canteiro de Belo Monte. Queremos que eles saibam que o que eles falam também representa nossas exigências. Queremos que os Munduruku saibam que eles falam também por nossa comunidade.

Contem com a gente, queremos lutar unidos com vocês.

Rio Tapajós, 28 de maio de 2013.

Associação de Moradores das Comunidades de Montanha e Mangabal

Marialvo Paiva dos Anjos, Presidente

ANEXO V

Cartas do povo munduruku referente ao processo de autodemarcação da Terra Indígena Sawré Muybu.

A

Comunicado ao Governo Brasileiro, emitido por lideranças do povo Munduruku

Nós, povo Munduruku, aprendemos com nossos ancestrais que devemos ser fortes como a grande onça pintada e nossa palavra deve ser como o rio, que corre sempre na mesma direção. O que nós falamos vale mais que qualquer papel assinado. Assim vivemos há muitos séculos nesta terra.

O governo brasileiro age como a sucuri gigante, que vai apertando devagar, querendo que a gente não tenha mais força e morra sem ar. Vai prometendo, vai mentindo, vai enganando.

Abaixo destacamos alguns pontos que mostram a má-fé do Governo com o povo Munduruku:

Desde janeiro de 2001 o governo promete que vai fazer a demarcação da terra indígena Sawré Muybu. No ano passado toda a documentação para homologação e registro de nossa terra já estava pronta. Em setembro de 2013 o Relatório para delimitação foi concluído, mas não foi publicado. O Ministério Público Federal teve que entrar com ação obrigando a Funai a publicar o relatório, o que não fez até agora.

O governo não quer fazer demarcação porque isso vai impedir as hidrelétricas que eles querem fazer em nosso rio, chamadas de São Luiz do Tapajós e Jatobá. Já que o governo não quer fazer a demarcação, decidimos que nós mesmos vamos fazer. Começamos a fazer a autodemarcação e só vamos parar quando concluir nosso trabalho.

Assim como não quer fazer a autodemarcação, o Governo age de má-fé quando impõe sua agenda sem deixar espaço para nós ao menos indicar o local de reunião, como acontece agora com a reunião de 5 e 6 de novembro.

Nós decidimos que a reunião seria realizada na Aldeia Sai Cinza, o que foi acordado na oficina de capacitação que ocorreu na Aldeia do Mangue nos dias 28 e 29 de outubro de 2014 e está registrado em ata. Passamos o mês todo em articulação para que as lideranças e os caciques pudessem participar dessa reunião tão importante em que será discutido como queremos ser consultados. O Governo mudou o local da reunião em cima da hora, faltando dois dias para ela acontecer. Agora não temos tempo nem condições de rearticular a mudança da reunião para o Médio Tapajós.

Além disso, o Governo se negou a dar a quantidade de gasolina que pedimos para garantir a ida de nossos parentes que moram mais longe de Jacareacanga. Acreditamos que é responsabilidade do governo garantir o transporte dos Munduruku do Alto e Médio Tapajós tanto por água quanto por terra até o local da reunião, mas o mesmo se nega a garantir recursos dizendo que o custo é muito alto.

Queremos dizer ao governo que não precisa ter medo em vir nas Aldeias Munduruku, pois será muito bem tratado como foi o Nilton Tubino na Aldeia Sawré Muybu dos dias 25 a 27 de agosto deste ano. Queremos lembrar que é o próprio Governo que nos mete medo com sua força, a exemplo do que aconteceu com a Operação Eldorado na Aldeia Teles Pires, que levou a óbito o nosso parente Adenilson Kirixi, e a invasão da Aldeia Sawré Muybu pela Força Nacional em março de 2013.

Queremos dizer também que estamos juntos, parentes do Alto e do Baixo, lutando para a demarcação da terra indígena Daje Kapap Eipi, conhecida pelos pariwat como Sawré Muybu. Esse trabalho agora é prioridade para nós. Decidimos que os Munduruku que fazem parte do Movimento Munduruku Ipereg Agu, do Alto Tapajós, e a Associação Pahyhyp, do Médio Tapajós, não vamos participar da reunião com o governo nos dias 05 e 06 de novembro. E só voltaremos a falar com o governo depois que a terra indígena Sawré Muybu for demarcada e homologada.

Jacareacanga e Itaituba, 03 de novembro de 2014 .

Roseninho Saw Munduruku – Associação Pahyhyp

Maria Leuza Cosme Kaba Munduruku – Movimento Munduruku Ipereg Agu

Arlindo Kaba

Francisco Waro Munduruku

Adalto Jair Akay Munduruku

José Manhuari Crixí – Tesoureiro Ass. Pusuru

Josias Manhuari Munduruku

B

Carta I da Autodemarkação do Território Daje Kapap Eypi

Aldeia Sawré Muybu – Itaituba/PA, 17 de novembro de 2014.

Nossos antigos nos contavam que o tamanduá é tranquilo e quieto, fica no cantinho dele, não mexe com ninguém, mas quando se sente ameaçado mata com um abraço e suas unhas.

Nós somos assim. Quietos, tranquilos, igual ao tamanduá. É o governo que está tirando nosso sossego, é o governo que está mexendo com nossa mãe terra – nossa esposa.

Hoje, 17 de novembro, faz três meses que nos reunimos com a Funai e representantes do governo em Brasília-DF exigindo a publicação do relatório da demarcação da Terra IPI`WUYXI`IBUYXIM`IKUKAM; DAJE KAPAP EYPI – I`ECUG`AP KARODAYBI. Em setembro de 2013 o relatório delimitando nosso território foi concluído, mas não foi publicado e escutamos como resposta da então Presidente da Funai, Maria Augusta, dizendo que a nossa terra é uma área de empreendimentos hidrelétricos, e que por causa do interesse de outros órgãos do governo o relatório não foi publicado. Após duas semanas da reunião de Brasília recebemos notícias de que o Ministério Público Federal entrou com ação obrigando a Funai a publicar o relatório, o que a mesma não fez, e semana passada ficamos sabendo que o desembargador do TRF-1 caçou a referida liminar. Mas isso não foi novidade para nós Munduruku. Nunca abaixaremos a cabeça e abriremos a nossa mão, a luta continua! Somos os verdadeiros donos da Terra, já existimos antes da chegada dos portugueses invasores.

Hoje também fez um mês que iniciamos a autodemarkação da nossa Terra IPI`WUYXI`IBUYXIM`IKUKAM DAJE KAPAP EYPI, por não confiar nas palavras enganosas do governo e de seus órgãos.

Garantir o nosso território sempre vivo é o que nos dá força e coragem. Sem a terra não sabemos sobreviver. Ela é a nossa mãe, que respeitamos. Sabemos que contra nós vem o governo com seus grandes projetos para matar o nosso Rio, floresta, vida.

Esse território atende às populações do Médio e Alto Tapajós.

Esperamos pelo governo há décadas para demarcar nossa Terra e ele nunca o fez. Por causa disso é que a nossa terra está morrendo, nossa floresta está chorando, pelas árvores que encontramos deixadas por madeireiros nos ramais para serem vendidas de forma ilegal nas serrarias e nisso o Ibama não atua em sua fiscalização. Só em um ramal foi derrubado o equivalente a 30 caminhões com toras de madeiras, árvores centenárias como o Ipê, áreas imensas de açaiçais são derrubadas para tirar palmitos. Nosso coração está triste.

Nesses 30 dias da autodemarcação já caminhamos cerca de 7 km e fizemos 2,5 km de picadas. Encontramos 11 madeireiros, 3 caminhões, 4 motos, 1 trator e inúmeras toras de madeiras de lei às margens dos ramais em nossas terras, e na manhã do dia 15 fomos surpreendidos em nosso acampamento por um grupo de 4 madeireiros, grileiros liderados pelo Vilmar que se diz dono de 6 lotes de terra dentro do nosso território, disse ainda que não irá permitir perder suas terras para nós e na segunda próxima estaria levando o caso para a justiça.

Agora decretamos que não vamos esperar mais pelo governo. Agora decidimos fazer a autodemarcação, nós queremos que o governo respeite o nosso trabalho, respeite nossos antepassados, respeite nossa cultura, respeite nossa vida. Só paramos quando concluir o nosso trabalho.

SAWE, SAWE, SAWE.

C

Carta II da Autodemarcação

O Governo ataca contra a demarcação da Terra Sawré Muybu preparando o leilão da Flona Itaituba I e II.

Mais uma vez o Governo faz demonstração da falta de respeito com o nosso povo e continua trabalhando contra os direitos dos povos indígenas. Todo mundo sabe que nós, povo Munduruku, estamos fazendo a autodemarcação de nossa terra Sawré Muybu, conforme os pariwat* a chamam, e a gente foi pego de surpresa com o edital do Serviço Florestal Brasileiro para fazer o leilão da Flona Itaituba I e II para exploração da madeira de nossa floresta. O governo fala que tem sobreposição da Flona com a nossa terra e que essa é uma das desculpas usadas para o atraso na demarcação, mesmo a gente sabendo que a Constituição Federal define o direito primeiro da terra indígena.

Como o Governo, o Serviço Florestal Brasileiro e o ICMBIO vai explicar que está preparando um leilão da Flona, ignorando, fazendo de conta que não sabe que tem uma terra indígena identificada? Essa é mais uma violência contra nossos direitos, contra a floresta e o futuro do nosso povo. A própria Justiça Federal que injustamente concordou com as desculpas da Funai para não publicar o Relatório de Identificação diz em seu documento que era preciso resolver problemas de terras entre os órgãos do Governo Federal antes de mais nada. Vamos perguntar de novo: Será que as autoridades do Governo e da Justiça Federal podem concordar na preparação de um leilão que vai destruir parte de nossa terra indígena?

O Ministério Público Federal, que exige o cancelamento do edital para desmatar nossa terra, diz que ele é de má-fé e fere todos os direitos dos povos indígenas.

Para a audiência pública que está marcada para os dias 27 e 28 de novembro, precisa ser perguntado também como fica a situação dos ribeirinhos e das populações tradicionais que moram na região e vivem dos rios e das florestas, nessa região que o governo colocou o nome de Flona Itaituba I e Itaituba II?*

A Intenção do governo de expulsar os Munduruku de seu território milenar não é de hoje. Primeiro ele esqueceu por décadas que nessa região existe populações: indígenas, seringueiros, pescadores, agricultores, ribeirinhos e outros; segundo, passa como um trator de

esteira por cima da lei, desrespeitando o povo brasileiro e sua constituição quando reduz a Flona Itaituba I e II e o Parque Nacional da região que grandes empresas querem explorar. Denunciamos a conivência do Ibama E ICMBIO com toda essa situação.

Exigimos do MPF a investigação dos madeireiros e dos garimpeiros que estão nos ameaçando dentro do nosso território.

Na região do Tapajós, enquanto todos os dias se mata mais e mais florestas, com os madeireiros invadindo os Parques e Flonas, inclusive a terra que estamos autodemarcando, enquanto aumenta a quantidade de balsas de garimpo matando o rio Tapajós, bem em frente ao Parque Nacional da Amazônia, o governo se preocupa em atacar o povo Munduruku, e a negar o nosso direito da terra tradicional, em vez de fazer a sua obrigação de proteção do meio ambiente que pertence a todos os brasileiros. Se eles pensam que a gente vai desistir da luta pela nossa terra, na proteção da floresta e de todos os seres que vivem nela, na luta pelo futuro de nossos filhos, estão enganados. Seguimos fortalecidos e unidos pela sabedoria de nossos pajés e caciques, e pela ligação com a natureza e os espíritos que Karosakaybu nos ensinou.

Sawe!

[24/11/2014]

* pariwat: não indígena ou homem branco na língua munduruku

** Saiba mais sobre os aspectos jurídicos da demarcação da terra indígena munduruku, no ofício do Ministério público, no link: http://www.prpa.mpf.mp.br/institucional/prpa/recomendacoes/2014/Recomendacao_MPF_Servico_Florestal_Brasileiro_suspensao_leilao_flonas_Itaituba_I_e_II.pdf

D

Carta III da Autodemarcação

Aldeia Sawré Muybu, 28 de novembro de 2014.

“Quando nós passamos onde os porcos passaram, eu tive uma visão deles passando. Eu tenho 30 anos. Quando eu era criança minha mãe me contou a história dos porcos. É por isso que devemos defender nossa mãe terra. As pessoas devem respeitar também. Todas as pessoas devem respeitar porque a história está viva, estamos aqui, somos nós.”

Orlando Borô Munduruku, aldeia Waro Apompu, Alto Tapajós

Hoje, pela primeira vez durante a autodemarcação, chegamos ao local sagrado Daje Kapap Eypi, onde os porcos atravessam levando o filho do Guerreiro Karosakaybu. Sentimos algo muito poderoso que envolveu o nosso corpo.

Outra emoção forte que sentimos hoje foi ver nossa terra toda devastada pelo garimpo bem perto de onde os porcos passaram. Nosso santuário sagrado está sendo violado, destruído por 50 PCs (retroescavadeiras) em terra e 5 dragas no rio. Para cada escavadeira, 5 pobres homens, em um trabalho semiescravo, explorados de manhã até a noite por 4 donos estrangeiros.

Primeiro o Governo Federal acabou com Sete Quedas, no Teles Pires, que foi destruída pela hidrelétrica, matando o espírito da cachoeira. E agora, com seu desrespeito em não publicar o nosso relatório, acaba também com Daje Kapap Eypi.

Sentimos o chamado. Nosso Guerreiro, nosso Deus, nos chamou. Karosakaybu diz que devemos defender nosso território e nossa vida do grande Daydo, o traidor, que tem nome: O Governo Brasileiro e seus aliados que tentam de todas as formas nos acabar.

Nós estamos lutando pela nossa demarcação há muitos anos, sempre que a gente vai para Brasília a Funai inventa mentiras e promessas para nos acalmar. Sabemos que a Funai faz isso para ganhar tempo para construção da hidrelétrica do Tapajós, agora nós cansamos de esperar.

Sem chorar ou transformando as lágrimas em coragem, em Assembleia tomamos a seguinte decisão: a Funai tem três dias para publicar o nosso relatório e dar continuidade à demarcação, homologação e desintrusão da nossa terra.

Caso não sejamos atendidos, vamos dar continuidade ao trabalho de autodemarcação até o final. Por enquanto só estamos avisando os invasores que eles devem sair do nosso território, mas se a Funai não fizer o que tem que ser feito, ou seja, publicar o nosso relatório e demarcar nossa terra, a mesma, com a sua omissão, estará provocando um conflito com proporções inimagináveis entre Munduruku e invasores, que já é anunciado há muito tempo, com todas as denúncias de ameaças que estamos sofrendo.

E

Carta IV da Autodemarcação

Nós, Munduruku do Alto e Médio Tapajós, estamos dando continuidade com a segunda etapa da autodemarcação IPI WUYXI IBUYXIM IKUKAP- DAJE KAPAP EYPI.

Em cinco dias na floresta, concluímos seis pontos da autodemarcação e presenciamos rastros de destruição, feitos pelos ladrões invasores de nossas terras: madeireiros, palmiteiros e grileiros.

No segundo dia, acompanhando o rastro dos madeireiros, encontramos dificuldades para a alimentação, estávamos há dois dias sem encontrar caça. A gente sabe que onde há presença de zoadas de trator, de motosserra, e com a circulação de pessoas no ramal a caça fica extinta, esses animais não suportam sentir esse cheiro humano. Estamos falando a respeito disso em razão de presenciar essa cena durante a autodemarcação.

Depois que a gente varou no ramal dos madeireiros, vimos uma trilha, uma ponte, que eles fazem para carregar madeira e palmito de açai. Vimos também a roça deles. Isso aqui é uma estrada para puxar madeira e palmito. Como a gente está autodemarcando agora, percebemos que está dentro da nossa área.

Estamos vendo aqui a destruição que o pessoal está fazendo no açaizal. Quem começa tudo isso são os madeireiros. Eles fazem o ramal e os palmiteiros vem atrás destruindo o

açaizal. A gente estava preservando para tirar o açaí para os nossos netos, estamos vendo que não temos mais quase nada na nossa terra. Daqui que a gente tira a fruta para dar o suco aos nossos filhos e agora estamos vendo a destruição. Sempre dizemos que o pariwat (branco) não tem consciência disso.

Por isso que estamos fazendo a autodemarcação, porque os pariwat estão destruindo as árvores, nós não fazemos ao modo deles. A intenção do pariwat e do governo federal é só destruir mesmo, e a intenção do indígena é preservar. Por que a gente preserva? Porque esse patrimônio foi dado a nós por nosso guerreiro Karosakaybu, a terra é a nossa mãe de onde tiramos nossa sobrevivência e onde podemos viver de acordo com a nossa cultura.

Daje Kapap Eypi é um lugar sagrado para todo o povo Munduruku, seja do Alto ou Médio Tapajós. Temos que preservar a nossa natureza, o nosso rio, os nossos animais e as nossas frutas, deixadas por Karosakaybu.

Estamos realizando a autodemarcação para mostrar que essa terra é nossa, para que os brancos respeitem a nossa terra. Queremos ter autonomia em nossa terra, queremos que nós, indígenas, possamos ser os fiscais e protetores dessa terra como sempre fomos.

Continuamos aqui na autodemarcação e não sabemos o que vamos encontrar pela frente...

Sawe!

11 de julho de 2015, aldeia Sawré Muybu, Médio Rio Tapajós.

ANEXO VI

Modelo do protocolo de consulta elaborado pelo povo munduruku.

Protocolo de Consulta Munduruku

Elaborada pelos Munduruku reunidos na aldeia Waro Apompu, Terra Indígena Munduruku, em 24 e 25 de setembro de 2014, e na aldeia Praia do Mangue, em 29 e 30 de setembro de 2014. Este documento foi aprovado em Assembleia Extraordinária do povo Munduruku na aldeia Sai Cinza, em 13 e 14 de dezembro de 2014.

Nós, o povo Munduruku, queremos ouvir o que o governo tem para nos falar. Mas não queremos informação inventada. Para o povo Munduruku poder decidir, precisamos saber o que vai acontecer na realidade. E o governo precisa nos ouvir. Antes de iniciar a consulta, exigimos a demarcação da Terra Indígena Sawré Muybu. Sabemos que o relatório está pronto. Temos vídeo da Presidência da Funai admitindo que a demarcação não ocorre por conta da hidrelétrica. O governo não está agindo com a boa-fé que exige a consulta (Convenção n. 169, artigo 6º). Jamais aceitaremos ser removidos. E sabemos que a Constituição está ao nosso favor! Exigimos também que o governo proteja os parentes isolados que vivem em nossa terra e garanta o direito de consulta dos outros povos atingidos por seus projetos, como os Apiaká e os Kayabi. E, finalmente, exigimos que as comunidades ribeirinhas que serão atingidas pelas barragens no rio Tapajós (como Montanha e Mangabal, Pimental e São Luiz) tenham seu direito à consulta garantido, de modo adequado e específico à realidade delas. Assim como nós, os ribeirinhos também têm direito a uma consulta própria.

Quem deve ser consultado?

Os Munduruku de todas as aldeias – do Alto, Médio e Baixo Tapajós – devem ser consultados, inclusive daquelas localizadas em terras indígenas ainda não demarcadas. Nós não queremos que o governo nos considere divididos: existe só um povo Munduruku. Devem ser consultados os sábios antigos, os pajés, os senhores que sabem contar história, que sabem medicinas tradicionais, raiz, folha, aqueles senhores que sabem os lugares sagrados.

Os caciques (capitães), guerreiros, guerreiras e as lideranças também devem ser consultados. São os caciques que se articulam e passam informações para todas as aldeias. São eles que reúnem todo mundo para discutirmos o que vamos fazer. Os guerreiros e guerreiras ajudam o cacique, andam com ele e protegem o nosso território. As lideranças são os professores e os agentes de saúde, que trabalham com toda a comunidade.

Também devem ser consultadas as mulheres, para dividirem sua experiência e suas informações. Há mulheres que são pajés, parteiras e artesãs. Elas cuidam da roça, dão ideias, preparam a comida, fazem remédios caseiros e têm muitos conhecimentos tradicionais.

Os estudantes universitários, pedagogos Munduruku, estudantes do Ibaorebu, os jovens e crianças também devem ser consultados, pois eles são a geração do futuro. Muitos jovens têm acesso aos meios de comunicação, lêem jornal, acessam internet, falam português, sabem a realidade e têm participação ativa na luta do nosso povo.

As nossas organizações (Conselho Indígena Munduruku Pusuru Kat Alto Tapajós – Cimpukat, Da'uk, Ipereg Ayu, Kerepo, Pahyhyp, Pusuru e Wixaxima) também devem participar, mas jamais podem ser consultadas sozinhas. Os vereadores Munduruku também não respondem pelo nosso povo. As decisões do povo Munduruku são coletivas.

Hoje, nós habitamos cerca de 130 aldeias, no Alto, Médio e Baixo Tapajós. Mas lembramos que, por causa da organização social do nosso povo, novas aldeias podem surgir.

Como deve ser o processo de consulta?

O governo não pode nos consultar apenas quando já tiver tomado uma decisão. A consulta deve ser antes de tudo. Todas as reuniões devem ser em nosso território – na aldeia que nós escolhermos –, e não na cidade, nem mesmo em Jacareacanga ou Itaituba. As reuniões não podem ser realizadas em datas que atrapalhem as atividades da comunidade (por exemplo, no tempo da roça, na broca e no plantio; no tempo da extração da castanha; no tempo da farinha; nas nossas festas; no Dia do Índio).

Quando o governo federal vier fazer consulta na nossa aldeia, eles não devem chegar à pista de pouso, passar um dia e voltar. Eles têm que passar com paciência com a gente. Eles têm que viver com a gente, comer o que a gente come. Eles têm que ouvir a nossa conversa. O governo não precisa ter medo de nós. Se ele quer propor algo que vai afetar nossas vidas, que ele venha até a nossa casa. Não aceitaremos dialogar com assessores, queremos ser consultados por quem tem o poder de decisão.

As reuniões devem ser na língua Munduruku e nós escolheremos quem serão os tradutores. Nessas reuniões, nossos saberes devem ser levados em consideração, no mesmo nível que o conhecimento dos pariwat (não índios). Porque nós é que sabemos dos rios, da floresta, dos peixes e da terra. Nós é que coordenaremos as reuniões, não o governo. Devem participar das reuniões os parceiros do nosso povo: o Ministério Público Federal, as organizações escolhidas por nós e nossos convidados especiais, inclusive técnicos de nossa confiança, que serão indicados por nós. Os custos da nossa presença e dos nossos parceiros em todas as reuniões devem ser pagos pelo governo.

Para que a consulta seja realmente livre, não aceitaremos pariwat armados nas reuniões (Polícia Militar, Polícia Federal, Polícia Rodoviária Federal, Exército, Força Nacional de Segurança Pública, Agência Brasileira de Inteligência ou qualquer outra força de segurança pública ou privada). Nós usamos arco e flecha porque faz parte da nossa identidade e não diretamente para guerrear.

Para nossa segurança, as reuniões devem ser filmadas por nosso povo. Parceiros e agentes do governo por nós autorizados podem filmar e fotografar, desde que nos entreguem cópias integrais (sem edição) logo após o fim da reunião. Nossos locais sagrados não podem ser filmados nem fotografados. Não aceitaremos a divulgação ou uso indevido de nossa imagem.

As reuniões sobre as quais falamos até agora dividem-se em:

- Reunião para fazer acordo sobre o plano de consulta: O governo deve se reunir com o povo Munduruku para chegarmos a um acordo sobre o plano de consulta. O plano de consulta deve respeitar este documento, que diz como nos organizamos e tomamos nossas decisões.

- Reunião informativa: O governo deve se reunir com nosso povo, de aldeia em aldeia, para informar seus planos e tirar nossas dúvidas. Além de nós, devem participar dessa reunião os parceiros do nosso povo.

- Reuniões internas: Depois dessa reunião, precisaremos de tempo para discutir, entre nós, a proposta do governo. Precisaremos de tempo para explicar a proposta aos parentes que não puderam participar das reuniões informativas. Também queremos nos reunir com os ribeirinhos (por exemplo, de Montanha e Mangabal), para discutirmos. Podemos convidar nossos parceiros para as nossas reuniões internas. Já o governo não pode estar presente. Se

aparecerem mais dúvidas ou novas informações forem acrescentadas, o governo deverá fazer mais reuniões informativas, com a nossa participação e de nossos parceiros. Depois disso, poderemos fazer outras reuniões com nossos parceiros, sem o governo, para tirar outras dúvidas e discutir – quantas reuniões forem necessárias para o povo Munduruku informar-se completamente.

– Reunião de negociação: Quando nós tivermos informações suficientes e tivermos discutido com todo nosso povo, quando nós tivermos uma resposta para dar ao governo, o governo deve se reunir com nosso povo, em nosso território. Nesta reunião, devem participar também os nossos parceiros. O governo deve ouvir e responder à nossa proposta, mesmo que ela for diferente da proposta do governo. E lembramos: não aceitamos que o governo use direitos que já temos – e que ele não cumpre – para nos chantagear.

Como nós, Munduruku, tomamos nossas decisões?

Quando um projeto afeta todos nós, a nossa decisão é coletiva. O governo não pode consultar apenas uma parte do povo Munduruku (não pode, por exemplo, consultar só os Munduruku do Médio Tapajós ou só os do Alto). O governo vem sussurrando nos nossos ouvidos, tentando dividir a gente. Nenhuma associação Munduruku decide só, nenhuma associação responde pelo nosso povo. As decisões do nosso povo são tomadas em assembleia geral, convocada por nossos caciques. São os nossos caciques, reunidos, que definem a data e o local da assembleia geral e convidam os Munduruku para participar dela.

Nas assembleias, as nossas decisões são feitas depois de discussão: nós discutimos e chegamos a um consenso. Se for preciso, discutimos muito. Nós não fazemos votação. Se não houver consenso, é a maioria que decide.

O que o povo Munduruku espera da consulta?

Nós esperamos que o governo respeite a nossa decisão. Nós temos o poder de veto. Sawe!

* A construção deste documento foi assessorada pelo projeto “Consulta prévia, livre e informada: um direito dos povos indígenas e comunidades tradicionais da Amazônia”, e pelo Ministério Público Federal.

ANEXO VII

Carta aberta do povo munduruku do Alto e Médio Tapajós em apoio à luta de (r)existência guarani-kaíowá e ka'apor.

Carta dos Munduruku em apoio aos Guerreiros Guarani-Kaiowá, Guerreiros Ka'apor e a todos os guerreiros indígenas do país.

Nós, Munduruku do Médio Tapajós, com quatro aldeias localizadas no município de Itaituba-PA e um novo território em processo de autodemarcação dentro da área de empreendimento do governo, onde o território é dos Munduruku antes mesmo da chegada dos pariwat invasores do século XV, no tempo dos colonizadores.

Toda a população indígena do Brasil sabe que o governo brasileiro nunca respeitou o nosso direito, mesmo ele existindo na Constituição Federal de 1988. E nenhum político que ocupa o cargo no congresso defende o direito dos povos indígenas. Se fosse um bom político, não votaria em aprovar a Lei que acaba com os direitos dos povos. Revogaria a PEC 215, a Portaria 303 da AGU e outros projetos de lei, como o novo código da mineração.

Além do mais, os grandes projetos do governo estão atropelando os direitos de todos os povos indígenas do Brasil. Um deles é a construção de Usinas Hidrelétricas no Pará: Belo Monte, São Luiz do Tapajós e mais 4 ao longo do leito do Tapajós; uma no Jatobá; uma no Chacorão; outra já em fase final no rio Teles Pires e com continuidade em São Benedito, no rio São Manoel, e mais três a serem construídas no rio Jamanxim. E todas elas produzirão energia, mas não beneficiarão nenhuma cidade mais próxima e muito menos a comunidade indígena.

A energia virá apenas para favorecer as grandes empresas, como as mineradoras e as multinacionais. A hidrelétrica não gerará energia para as pequenas populações que não têm condição de pagar energia cara. Então, com a barragem construída, virão mais outros grandes projetos de destruição: a ferrovia; a hidrovia no rio Tapajós para escoar os grãos de soja, para exportar ao exterior. E com isso pretendem construir 7 portos no leito do Tapajós e asfaltar a BR-163.

Parentes Guarani-Kaiowá, Ka'apor e todos os outros povos que lutam como nós: nós, Munduruku, sentimos muitas dores por vocês, pelo tamanho crime que os governantes vêm cometendo, com nossos assassinatos recorrentes. Há séculos os pariwat vêm tomando as nossas terras, vêm tirando a vida de nossa floresta que nos dá alimentos para nossa família e que nos dá até medicação. Violentam e estupram a nossa mãe Terra e a deixam desonrada, não a respeitam.

O governo, com o seu projeto, não traz “progresso e nem desenvolvimento”, só traz morte. E a população indígena não tem direito de contestar esse tipo de violação. E quando nos manifestamos indignados, com toda razão e com direitos, o governo diz: “estão atrapalhando”. Nós, indígenas, não estamos atrapalhando ninguém. Porque não somos nós que estamos indo a Brasília para tomar as terras dos pariwat e matar. Nem vamos lá para desrespeitar os seus direitos e não invadimos os seus territórios.

Como dizem que estamos atrapalhando se foram eles mesmos que fizeram essa tal de Lei para ser obedecida e cumprida e não estão nem respeitando o que eles mesmos escreveram? E não fomos nós. Nós exigimos que o governo garantisse o nosso direito constitucionalmente, na carta magna, na Assembleia constituinte.

Parentes, vamos lutar juntos. É só observar como a natureza nos ensina. Observamos que as formigas taoca nunca caçam sozinhas, mas em bando. Elas entram nas ocas e fazem fugir as mais temíveis cobras, escorpião, centopeia, aranhas, a onça, a grande cobra. Entram em oco de paus e capturam e destroem qualquer espécie que encontram pela frente. Essas formigas são perigosas.

Da mesma forma agem os maribondos. Eles nunca atacam sozinhos. E também as formigas vermelhas ferozes: primeiramente ela vem sozinha e logo em seguida vem o bando para atacar. Os porcos do mato nos ensinam tudo sobre a arte de lutar ou da guerra. As onças, no período do cio, juntam-se em bando para acasalar. As espécies animais nos ensinam tudo isso. Em todos os momentos de nossa vida, nós, indígenas, devemos sempre estar juntos.

O momento é esse para lutarmos juntos, contra o nosso maior inimigo, que é o governo. Vamos formar uma grande aliança, como o nosso saber nos ensina: a sabedoria do jabuti. Ele é lento, mas não é lerdo. Ele anda devagar, mas não fica para trás. Tem uma resistência e ninguém a derrota. Ele sempre vence. É muito inteligente e sábio.

A única forma é essa: Nós temos que unir nossas forças. Todos os povos indígenas do Brasil e do mundo, desde o Norte até o Sul, do Oriente ao Ocidente. Vamos dar o grito de “basta”! Chega de nos massacrar, de violarem nossos direitos. Chega de tomarem as nossas terras.

Então, se fizermos uma grande mobilização de nível nacional e internacional poderemos vencer o nosso maior inimigo. Nós não vamos levantar a nossa machadinha para derramar sangue. Queremos mostrar que somos um povo que luta pela vida de todos os seres humanos que dependem da natureza, e não da guerra.

Todos os povos devem se juntar para essa grande batalha pela PAZ, o amor pela natureza, o amor à vida. De todos os seres existentes, que possuem formas de vidas diferentes.

Por que nós dependemos de todos eles.

Sawe!

Movimento Ipereg’ayu e Associação Indígena Pariri

Aldeia Sawré Muybu, 15 de julho de 2015.