# VULNERABILIDADES, JUSTIÇA E RESISTÊNCIAS NAS INTERAÇÕES COMUNICATIVAS

[organizadora]
Ângela Cristina Salgueiro Marques

{ OLHARES TRANSVERSAIS

PPGCOM • UFMG

# VULNERABILIDADES, JUSTIÇA E RESISTÊNCIAS NAS INTERAÇÕES COMUNICATIVAS

[organizadora]
Ângela Cristina Salgueiro Marques

1ª edição
2018

PPGCOM • UFMG

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
Reitora: Sandra Regina Goulart Almeida
Vice-Reitor: Alessandro Moreira

FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
Diretor: Orestes Diniz Neto
Vice-Diretor: Bruno Pinheiro Wanderley Reis

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM COMUNICAÇÃO
Coordenador: Carlos Magno Camargos Mendonça
Sub-Coordenadora: Geane Alzamora

SELO EDITORIAL PPGCOM
Ângela Cristina Salgueiro Marques
Bruno Guimarães Martins

CONSELHO CIENTÍFICO

Ana Carolina Escosteguy (PUC-RS)
Benjamim Picado (UFF)
Cezar Migliorin (UFF)
Elisabeth Duarte (UFSM)
Eneus Trindade (USP)
Fátima Regis (UERJ)
Fernando Gonçalves (UERJ)
Frederico Tavares (UFOP)
Iluska Coutinho (UFJF)
Itania Gomes (UFBA)
Jorge Cardoso (UFRB | UFBA)
Kati Caetano (UTP)
Luis Mauro Sá Martino (Casper Líbero)
Marcel Vieira (UFPB)
Mariana Baltar (UFF)
Mônica Ferrari Nunes (ESPM)
Mozahir Salomão (PUC-MG)
Nilda Jacks (UFRGS)
Renato Pucci (UAM)
Rosana Soares (USP)
Rudimar Baldissera (UFRGS)

www.seloppgcom.fafich.ufmg.br

Avenida Presidente Antônio Carlos, 6627, sala 4234, 4º andar
Pampulha, Belo Horizonte - MG. CEP: 31270-901
Telefone: (31) 3409-5072

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
(eDOC BRASIL, Belo Horizonte/MG)

V991 Vulnerabilidades, justiça e resistências nas interações comunicativas [recurso eletrônico] / Organizadora Ângela Cristina Salgueiro Marques. – Belo Horizonte (MG): PPGCOM UFMG, 2018.

Formato: PDF
Requisitos de sistema: Adobe Acrobat Reader
Modo de acesso: World Wide Web
Inclui bibliografia
ISBN 978-85-54944-15-5

1. Comunicação social. 2. Interação social. I. Marques, Ângela Cristina Salgueiro.

CDD 302

CRÉDITOS DO E-BOOK © PPGCOM UFMG, 2018.

PROJETO GRÁFICO
Bruno Menezes A. Guimarães
Bruno Guimarães Martins

DIAGRAMAÇÃO
Bruno Menezes A. Guimarães

CAPA
Olívia Binotto
Ana Cláudia Maiolini

# Sumário

Apresentação 8

**Capítulo 1**
Entre a política e a estética:
uma abordagem comunicacional de questões de justiça 12
Ângela Marques

**Capítulo 2**
Carta-ensaio sobre a experiência da vulnerabilidade nas
mulheres da minha vida 43
Iasminny Thábata Sousa Cruz

**Capítulo 3**
Padrões estéticos, rostos políticos: quem nos ensina o racismo 50
Mayra Bernardes

**Capítulo 4**
Marielle e a representatividade da vida
que carrega o signo da morte 60
Pâmela Guimarães-Silva

**Capítulo 5**
"A carne mais barata do mercado é a carne negra":
o racismo institucional definindo quem nasce e quem
deixa de nascer no Brasil 71
Vívian Tatiene Nunes Campos

**Capítulo 6**
O encontro com "minha-outra" e seu "rosto-nosso":
reflexões sobre entrevistas com mulheres vítimas de violência 82
Bárbara Caldeira

**Capítulo 7**
Agroecologia e feminismo em rede: vulnerabilidades e potências criativas dos usos do Facebook por agricultoras 94
Angélica Almeida

**Capítulo 8**
O enquadramento da vida e morte de um pobre: o julgamento post mortem nas redes sociais de Tatuagem 109
Lucas Afonso Sepulveda

**Capítulo 9**
Por que olhar para o outro importa 124
Gabriella Hauber

**Capítulo 10**
Relatório de campo: "aquecimento" para o Dia de Luta Antimanicomial de Belo Horizonte 135
Lucas Veloso

**Capítulo 11**
A vulnerabilidade dos trabalhadores anônimos 147
Dôuglas Aparecido Ferreira

**Capítulo 12**
Relatar a si mesmo ou produzir reivindicações políticas? Vozes feministas que ecoam no ciberespaço 157
Maiara Garcia Orlandini

**Capítulo 13**
El valor de la vida o qué vidas merecen ser vividas y susceptibles de luta 166
Alexei Padilla Herrera

**Capítulo 14**
Cisepistemologia: por que não pesquisamos pessoas cisgêneras 173
Túlio Cesar Salvan Pagnan

**Capítulo 15**
Relações tensionadas no interior de comunidades lésbicas politizadas 179
Thaís Choucair

**Capítulo 16**
O percurso e o posicionamento dos pesquisadores cujo "objeto" são pessoas: queremos servi-lo ou vulnerabilizá-lo 186
Carolina Pantuza

**Capítulo 17**
Preocupações acerca das assimetrias e desigualdades presentes nas representações que influenciam no reconhecimento dos jovens de periferia 198
Ana Carolina Andrade

**Capítulo 18**
Ensaio sobre pernas e pés 215
Debora Costa

**Capítulo 19**
Você está feliz, cidadão? 224
Rubens Rangel Silva

**Capítulo 20**
Sobre a construção da paternidade 229
Carlos Wagner Jota Guedes

**Posfácio**
Quando a comunicação perde a palavra: leitura de Emmanuel Lévinas 233
Pierre-Antoine Chardel

# Apresentação

OS TEXTOS aqui reunidos foram produzidos no contexto da disciplina "Comunicação e Interações", ministrada no Programa de Pós-Graduação em Comunicação Social da Universidade Federal de Minas Gerais, ao longo do primeiro semestre de 2018. Alunos de mestrado e doutorado deste e de outros programas participaram ativamente das discussões acerca da temática principal enfocada no curso: a constituição das vulnerabilidades sociais, as reivindicações de justiça e as práticas de resistência que alimentam modos de existência e (re) criam modos de vida.

O curso abordou as distinas vulnerabilidades que se manifestam situacionalmente, relacionalmente e politicamente, revelando processos de injustiça articulados à fabricação constante e paciente de modos de vida que resistem a opressões e violências diluídas e naturalizadas nas experiências cotidianas. Vulnerabilidades existem em contexto e estão ligadas a expectativas normativas, discursos, enquadramentos epistemológicos e midiáticos, arranjos sociais, relações de dominação, naturalizações de assimetrias e ideologias. Por isso mesmo, toda forma de vulnerabilidade possui uma dimensão política que requer que pensemos: o corpo e suas formas de aparição na esfera política; uma aproximação

entre as formas usuais de enunciação em processos políticos e a expressão de sofrimentos (sobretudo morais), desejos e necessidades; e a possibilidade de percebermos a existência de sujeitos políticos vulneráveis e suas redes interacionais de suporte e resistência.

Ao longo de nossos excelentes encontros, construímos uma reflexão acerca da noção de vulnerabilidade muito afinada com as obras recentes de Judith Butler, especialmente os livros *Vida Precária*, *Quadros de Guerra* e *Corpos em Aliança*. Segundo essa autora, a vulnerabilidade não possui somente uma dimensão ontológica, mas também uma dimensão relacional e situacional que faz com que a condição vulnerável de sujeitos e grupos se altere constantemente. Assim, as vulnerabilidades (materiais, simbólicas, sociais, políticas, etc.) não são essenciais ou imutáveis, mas contingentes e situadas. É o encontro com o outro, a escuta de suas demandas e a tentativa de responder à sua reivindicação de justiça que altera e modifica o estatuto de vulnerabilidade de sujeitos e grupos.

Para Butler, a vulnerabilidade é parte integrante de um encontro ético com a alteridade que nos questiona sobre as assimetrias e as desigualdades: a cada vez que uma vulnerabilidade é reconhecida e nomeada, esse reconhecimento possui a chance de alterar a significação e a estrutura da vulnerabilidade. E assim aconteceu com nossos encontros em sala de aula: a cada conversa, leitura e discussão acalorada, tínhamos a oportunidade de modificar nossa condição vulnerável e tecer redes de compreensão e escuta que nos projetava para outros caminhos e percursos: alguns mais seguros e outros nem tanto.

Assim, a definição das vulnerabilidades que atravessam os modos de vida de sujeitos e grupos deve considerar a localização destes em uma rede de relações marcadas pela presença de um vasto campo de objetos, de forças, de processos, instituições e entidades que incidem sobre esses atores e os afetam de uma maneira muito específica.

A justiça para Butler é resultado de nossa responsabilidade com o outro que nos interpela: ela resulta não da aplicação seca de leis e normas, mas ganha corpo a partir de nossas conexões, de nossas alianças e das condições que nos são dadas (e que criamos) para "aparecer" como interlocutores em espaços públicos de conflito e luta política. Isso não quer dizer que as normas e os procedimentos não fazem mais parte da elaboração de um conceito de justiça, pois Butler não coloca em questão a importância das normas e das regras, mas ela nos propõe analisá-las de modo crítico. O que ela nos propõe é olhar outramente para as práticas e experiências coletivas, considerando cuidadosamente as diferentes redes de vulnerabilidades que nos constituem em interação.

Sob esse aspecto, Butler retoma a reflexão de Emmanuel Lévinas sobre a alteridade radical (e sua natureza incapturável pelo conceito e pela representação) e nos convida a encontrar um outro sentido para a noção de justiça. Ela parte do princípio segundo o qual a justiça que se ancora sobre a ética discursiva e sobre a razão comunicativa (assegurada por princípios normativos como autonomia, reciprocidade, capacidade de agir racionalmente, reflexividade e inclusividade) não deixa muito espaço para o encontro ético com a alteridade radical. Nesse sentido, o pensamento de Lévinas auxilia Butler a definir uma proposição de justiça capaz de considerar, ao mesmo tempo, as regras e leis universais e as singularidades trazidas pelo rosto do outro que nos interpela.

A justiça seria, assim, resultado da inquietude, do estranhamento e da ausência de indiferença diante do estrangeiro, do estranho que requer um olhar isento de tipificações, que provoca em nós uma destituição de nós mesmos e que espera hospitalidade e acolhimento. Segundo Lévinas, a fonte da justiça é uma combinação entre as normas, os valores que guiam as instituições e as "sabedorias" que nos permitem desacelerar o tempo de aproximação do outro, de modo a buscar outras formas de apreendê-lo e compreender seus enunciados e gestos. Por isso, a justiça (assim como a emancipação e a autonomia) são constituídas a cada dia, cotidianamente, em um trabalho fino e delicado de repetição, mas também de modificação das regras, dos enquadramentos e das condições de reconhecimento que definem a inteligibilidade dos corpos e dos modos de vida.

Por fim, enfatizamos que Butler critica as formas de apreensão sensível que tornam certos corpos e certas vidas ilegíveis, imperceptíveis, dispensáveis; em oposição às mediações e quadros de sentido que valorizam uma "humanidade" acordada a apenas certos sujeitos e grupos. O modo como o rosto do outro aparece diante de nós, as mediações que traduzem seu apelo e sua voz muitas vezes impedem nossa escuta e, assim, nossa responsabilidade de oferecer uma resposta. Escutar o apelo do outro requer condições e mediações adequadas: o modo como percebemos e como somos afetados pela alteridade são importantes para a própria condição que temos de formular e endereçar-lhe uma resposta. A escuta hospitaleira do outro está à mercê de gramáticas incompatíveis: a concretude e a singularidade das necessidades e sofrimentos se deparam com um vocabulário de justiça que prima pela generalização, pela aridez e pelo apagamento das diferenças.

Esperamos que os dizeres materializados nos textos que integram este livro construam uma escuta acolhedora e possam motivar respostas que enfatizem a

necessidade de criarmos e experimentarmos modos de vida fora das regulações disciplinares.

Aproveito para agradecer enormemente a todas as alunas e alunos que integraram o curso por terem partilhado suas histórias, por terem deslocado o eixo da teoria e pelos afetos que nos fortalecem na árdua experiência de construir a Pós-Graduação em Comunicação Social. Expresso também minha gratidão aos meus alunos e alunas de iniciação científica, mestrado e doutorado; e aos integrantes do Grupo de Pesquisa Afetos (especialmente Sônia Pessoa e Camila Mantovani, que me apresentaram várias das referências que subsidiaram o curso) e do Grupo de Pesquisa Margem (especialmente ao Ricardo Fabrino, Cristiano Rodrigues, Rayza Sarmento e Viviane Gonçalves pelas conversas e ricas trocas). Agradeço ainda aos amigos Angie Biondi, Frederico Vieira, Luis Mauro Sá Martino, Rennan Mafra, Nilo Ribeiro Júnior, Marco Aurélio Máximo Prado, Jean-Luc Moriceau, Pierre-Antoine Chardel, Gino Gramaccia, Ivone Oliveira e a todos os colegas do PPGCOM pelas conversas, contribuições e sugestões acerca dessa temática.

Capítulo 1

# Entre a política e a estética: uma abordagem comunicacional de questões de justiça

Ângela Marques

## Preâmbulo

Em um texto publicado em dezembro de 2017, Marielle Franco (socióloga, vereadora do PSOL, mulher, negra, mãe, favelada, defensora dos direitos LGBT) fala das várias assimetrias de poder e das formas de violência que ameaçam a integridade de mulheres negras e moradoras de favelas, destacando sua vulnerabilidade à violência e ao racismo:

> Em escala internacional, guerras, interdições, perseguições, separações voltam a aparecer e se marcam como impedimentos e controles cada vez maiores do outro, da outra, do corpo que não compõe o grupo social de poder, que tende a ser "colocado para fora", ou "impedidos", pelas classes dominantes de conviver com suas "diferenças" na cidade. Com a falácia da narrativa de "crise econômica", busca-se derrubar os direitos conquistados e, uma vez feito, serão as mulheres negras e pobres, moradoras das periferias, principalmente das favelas, que estarão ainda mais vulneráveis à violência e ao racismo institucional_impregnado nos poros da formação social brasileira. Trata-se, portanto, de construir um bom senso e ações que superem as con-

> dições colocadas e alterem a correlação de forças, tornando-as mais favoráveis à vida, aos direitos e à dignidade humana. Conquistar tal ambiente é fundamental para avanços democráticos, principalmente no momento atual. (2017, p.94-95)

O texto de Marielle nos oferece distintas dimensões das injustiças e vulnerabilidades que perpetuam assimetrias de poder e opressões ligadas à pluralidade, à diferença, ao gênero, à classe e à raça. Nessa primeira parte da reflexão que proponho, duas questões apontadas por ela requerem nossa atenção: primeiro, o modo como o imaginário político da crise econômica tende não só a derrubar direitos conquistados e minar possibilidades de conquista da cidadania, mas também a manter um entendimento de que a vulnerabilidade à violência de raça e gênero, por exemplo, deve ser entendida como raridade ou fraqueza, um acidente infortuito, uma condição imutável, uma ficção necessária que torna viável uma certa ordem social e política, confirmando exclusões, perpetuando desigualdades.

## Vulnerabilidades e precariedades como dimensões de um pensamento acerca de justiça e injustiças

Faz parte desse imaginário, ou ficção de invulnerabilidade, o fato de que as leis, os enquadramentos midiáticos e sociais, as normas, os esquemas valorativos e avaliativos aos quais nos submetemos designam categorias de pessoas vulneráveis, definidas por sua suposta fragilidade física, sua condição precária quase que imutável e também por sua autonomia questionável ou falta de agência para decidir e fazer escolhas. As ciências sociais também contribuem para essa ficção ao produzir noções como risco, redefinindo a vulnerabilidade como uma zona de suceptibilidades a múltiplas causas, e ao aproxima-la a uma lógica de acumulação de deficiências sociais. A medicina trata demandas singulares a partir da categoriação de tipos de corpos e as políticas sociais designam certas populações como alvo de proteções e medidas de cuidado e assim trabalham para criar essas populações (Ferrarese, 2016, p.151).

Assim, negar a vulnerabilidade e exaltar a invulnerabilidade tem se tornado objetivo maior das representações e enquadramentos sociais e midiáticos a serviço do capital e de um equilíbrio na correlação de forças que favoreça determinados sujeitos, grupos e instituições, enquanto relega outros ao ostracismo, à humilhação e à morte (Laugier, 2016; Mackenzie et al., 2014).

A vulnerabilidade seria, nesse quadro de fortalecimento da ideologia neoliberal, um conceito associado à pobreza, violência, desastres, mortes brutais, segurança, denotando um espectro de condições negativas, qualidades desabilitadoras e capacidades limitadas, incluindo subdesenvolvimento, pobreza abjeta, violação, injúria, fragilidade, deficiência, dependência, uma falha que impede a auto-realização e a realização coletiva. Condição a ser evitada ou problema a ser sanado com incrementação de segurança, investimento em iniciativas de empreendedorismo e redistribuição de riquezas (Cole, 2016, p.263). A frequente oposição entre vulnerável e invulnerável produz hierarquias sociais e de gênero bem rígidas que acompanham identidades sociais fixas e ancoradas em normas jurídicas. Tentativas de disciplinar e controlar aqueles apontados como vulneráveis são colocadas em prática por vários segmentos políticos neoliberais, culminando na culpabilização individual e isolada, e na produção de vítimas.

Judith Butler (2011, 2018), ao comentar acerca da distribuição desigual da vulnerabilidade entre indivíduos e grupos, destaca o descompasso entre uma noção de justiça pautada por ética discursiva (que contempla valores e princípios como a autonomia, a responsividade, a capacidade de reagir e argumentar com os outros) e a necessidade de um entendimento de justiça que englobe a responsabilidade derivada de nossas conexões, necessidades e vínculos. Para além da necessidade de nos guiarmos por regras e procedimentos (algo que ela não despreza, mas analisa criticamente) precisamos olhar com mais vagar e cuidado para as situações, os encontros, os afetos e as práticas que envolvem a outridade.

Nesse sentido, Butler recupera uma reflexão feita por Emmanuel Lévinas, na qual ele nos convida a pensar uma outra formulação do conceito de justiça, capaz de abrigar as regras universais e as singularidades e sutilizas do encontro, da experiência com a face do outro radical. Para Lévinas (2014, p.34), a justiça deveria fluir a partir da inquietação, do estranhamento e da não indiferença provocadas pela proximidade do estrangeiro, à quem oferecemos hospitalidade e acolhimento. Ele se posiciona entre a justiça normativa e racional e a singularidade das injustiças cometidas a alguém, fazendo "um apelo à 'sabedoria' do eu cujas possibilidades não comportam provavelmente nenhum princípio formulável à priori". Eis, a nosso ver, uma importante dimensão estética e ética da política em Lévinas: para ele, a fonte da justiça não está somente no conjunto de normas e valores que conduzem as instituições, mas sobretudo, nas sabedorias, nas experimentações singulares proporcionadas pelo contato com a alteridade e que, por não serem captadas e mapeadas pela regra, suscitam novos modos de

vida fora da regulação disciplinar, atualizam o devir de um comum que, tentativamente, a comunicação busca construir.

Pensar uma articulação possível entre universalidades normativas e singularidades para configurar um entendimento de justiça requer também repensar o papel que a comunicação desempenha na constituição de uma reflexão sobre as vulnerabilidades e sua definição situada e relacional pela via da experiência. A intertedependência e os processos intersubjetivos que constituem as interações comunicativas são a chave para uma abordagem da justiça que considere, ao mesmo tempo, as vulnerabilidades situadas que atravessam as experiências mais localizadas de sujeitos e grupos, e a busca pela construção da autonomia, aqui entendida como processo que combina oportunidades de desenvolvimento pessoal com reconhecimento social (Anderson; Honneth, 2005).

## Vulnerabilidades situadas: comunicação e experiência

Vulnerabilidades ontológicas e sociais não são isoláveis e todas elas se manifestam e se constituem em situações: injustiças estruturais resultam do contexto e de práticas ordinárias, mas também de instituições, em seus arranjos e circunstâncias, que sempre protegem certos indivíduos enquanto expõem outros a diferentes formas de eventos e danos (Ferrarese, 2016; Mackenzie et al. 2014; Carneiro, 2005).

Quando Butler (2011) define a noção de vulnerabilidade, ela o faz tendo em vista a localização de um sujeito em um conjunto de relações marcadas por um campo de objetos, forças, processos vitais, instituições e seres que incidem sobre ele e o afeta de alguma maneira. A vulnerabilidade assim entendida nos revela um modo relacional de estar no mundo que se constitui entre nossa passibilidade (ser afetado pelos acontecimentos) e nossa capacidade de agência. Ser vulnerável não pode se confundir com a produção de uma vítima incapaz e passiva. É preciso permitir que o conceito oscile entre a passibilidade e a passividade, entendendo que ambas abrigam a contemplação e contemplar é um ato, um gesto que indica um trabalho em processo.

Tal definição de Butler me sugere uma aproximação com o conceito de experiência, tal como definido por Dewey.

## Padecer

Em minha pesquisa de doutorado (realizada entre os anos de 2004 e 2007), intitulada *O Processo Deliberativo a partir das Margens: o programa Bolsa-Família*

*na mídia e na fala das beneficiárias*, os encontros com mulheres empobrecidas[1], em sua maioria negras e moradoras de periferias da região sudeste, beneficiadas pelo programa Bolsa-Família, me chamou a atenção o fato de que, enquanto eu procurava obstinadamente perceber, na situação de interlocução construída por grupos de discussão (grupos focais), o papel da conversação cotidiana na politização de sua agência, elas me ofereciam muito mais do que, naquele momento, eu conseguia perceber: ao perguntar a elas sobre suas experiências, recebia como respostas narrativas que descreviam como suas vidas dependiam da fabricação constante de um modo de existência que deveria combinar sofrimento, adoecimento, vínculos, respeito, precariedade, gambiarras.

A cada encontro, ficava mais claro que "fazer uma experiência" requer, muito mais do que uma reorientação consciente de conduta, mas, acima de tudo, o investimento constante e cotidiano na manutenção do funcionamento da casa (alimentação, organização das tarefas, cuidado com as crianças...) e das relações de sangue e de amizade. A emancipação e a realização de si não eram eventos extraordinários, conquistas possibilitadas pelas passagens abertas entre os âmbitos privado e público, oportunidades ligadas ao bom funcionamento de iniciativas redistributivas. A emancipação era um processo relacional do cotidiano, do ordinário, do lento trabalho de reparação das agressões, violências e humilhações sofridas, da articulação entre fazer e sofrer experiências a partir de danos os mais diversos. Elas buscavam a expressão adequada de suas experiências, procuravam a melhor palavra para traduzir suas experiências e traumatismos, numa elaboração reflexiva, crítica e criativa. É claro que esse trabalho miúdo do refazimento dos vínculos e mundos habitados por elas, envolve também um paciente trabalho sobre os percursos e passagens que estabelecem entre vida privada e vida pública, lar e aparelhos ligados à assistência social, identidade atribuída de mulher assujeitada e identificações contruídas com mulheres resistentes em suas vulnerabilidades.

A qualidade estética dessas experiências políticas poderia ser definida, para Dewey, a partir justamente da interseção entre ter, fazer e padecer uma experiência: dito de outro modo, as conexões entre "ter uma experiência" (ser afetado), "fazer uma experiência" (conexão entre sentimento e ação, reorientação de conduta) e "sofrer uma experiência" (agir reflexivo sobre as parcelas que

1. Para Robert Castel (1999), devemos insistir nos termos insegurança e vulnerabilidade, em vez de pobreza ou marginalidade, sugere que estamos diante de processos e não de estados já cristalizados, possibilitando oferecer (graças a essa dinamização da perspectiva) melhores ferramentas para intervir antes que a instabilidade da situação se solidifique em destino.

integram o movimento transacional). O fato de sermos afetadas e afetados não constitui em si a experiência, pois ela acontece quando o indivíduo consegue conectar uma ação ao que sente, além de transformá-la em uma ação dirigida e reflexiva. Assim, Dewey afirma que o traço estético da experiência não reside isoladamente na afetação em si, nem na conexão mecânica das partes da experiência, mas no intenso e reflexivo trabalho do padecer, que recupera o passado e antecipa o por vir em um laborioso exercício de construção e desconstrução.

Dito de outro modo, uma das coisas que aprendi com no processo da pesquisa com as mulheres beneficiárias do Programa, foi que as experiências, em sua dimensão estética e também política, configuram um processo transformativo constante que permite uma outra forma de ser (ou em um vir a ser). Marcou-me o fato de entender que as vulnerabilidades não tinham apenas uma origem, mas se sustentavam por uma rede complexa de relações que envolviam as agentes e os agentes da assistência social, os locais de moradia, as dificuldades de acessibilidade e mobilidade, a saúde (e sua ausência), a violência doméstica, o preconceito racial, as dificuldades financeiras, as fragilidades do corpo, as fragilidades dos vínculos, as avaliações morais que instituem o desrespeito e aprofundam as desigualdades e precariedade. Marcou-me enfim, o fato de que a expressão de seus sofrimentos e a minha escuta atenta podiam alterar várias das vulnerabilidades que as constrangiam, direcionando-as para novos caminhos, abrindo perspectivas, redefinindo suas formas de agência e percepções sobre o empobrecimento.

Ao procurarem, no encontro comigo, a expressão adequada e justa para suas experiências, anseios e traumas, elas me revelavam aspectos estéticos entranhados na política da fabricação da vida cotidiana, acentuando a percepção de que a vulnerabilidade é uma dimensão central de um conceito de justiça capaz de entrelaçar os códigos institucionais aos códigos maleáveis e moduláveis da experimentação cotidiana. Minha responsabilidade diante dessas mulheres que participaram das entrevistas e grupos de discussão foi ficando cada vez mais clara. Sobretudo quando era necessário escrever sobre elas e sobre suas narrativas. Como afirma Chardel (2002) e Moriceau (2018), o trabalho da escritura precisa permitir a escuta do dizer do outro no texto: o eco de um outro que se aproxima e que nos faz um apelo muitas vezes anterior ao discurso. É preciso se manter à escuta dessas vozes e demandas no trabalho de elaboração do texto escrito, preservando a assimetria irredutível entre pesquisador e sujeitos pesquisados. É preciso deixar falar um dizer a partir do qual o encontro ético pode se firmar. Estar exposto e vulnéravel à interpelação do outro é o primeiro passo para o contato responsável com a alteridade.

Assim, as vulnerabilidades morais, físicas e econômicas eram os traçados que davam contorno às situações interacionais sobre as quais eu me debruçava e nas quais estava também implicada. Ou seja, as injustiças dificilmente poderiam ser avaliadas e tratadas a partir de códigos e leis universais, sem que fossem também consideradas as experiências do cotidiano das mulheres em suas práticas mais ordinárias. E mais, sem que fossem também consideradas as formas de expressão e nomeação de danos e violências múltiplas, num uso singular da linguagem e suas texturas.

Braga (2016), ao tentar definir o que pode ser apreendido a partir de materiais e situações que interessam a uma pesquisa em Comunicação, afirma que "ao observarmos um processo interacional, em sua complexidade e associado a tais outros objetivos sociais, podemos perceber aí imbricados aspectos e características que mostram a comunicação em ação" (p.88). Assim, ao destacar a importância da descrição das situações interacionais investigadas, Braga define uma cena comunicacional, construída pelo olhar e pelo método, uma cena que depende das interações,

> [...] para sua manutenção ou ruptura; para negociação ou enfrentamento; e, basicamente, para o encontro entre as diferenças presentes, em qualquer modalidade, de harmonização, tensionamento ou opressão. A busca de tais aspectos se volta para um entendimento crescente do fenômeno comunicacional, partindo das lógicas internas do episódio para alcançar processos historicamente transversais." (2016, p.89)

Uma cena comunicacional episódica, construída no contato tenso entre pesquisador e sujeitos pesquisados, envolve o cuidadoso trabalho de articulação das perspectivas e das experiência desses sujeitos, entendendo-os como entes políticos que não se produzem em isolamento, mas que alcançam sua soberania através dos encontros e embates com os outros (sejam eles agentes da sociedade civil ou do Estado). Sob esse aspecto, é importante não perder de vista o fato de que as lógicas que se entrecruzam para dar forma a uma cena podem ser ressaltadas, na escrita, a partir de descrições que reconstruam, tentativamente, a partir de detalhes e vestígios, sua organização interna e suas relações com contextos e outras situações mais amplas.

No que se segue, quero fazer uma tentativa de entrelaçar vulnerabilidades e resistências a partir de episódios interacionais específicos e que nos oferecem pistas de como a estética e a política podem ser pensadas juntas quando se trata de buscar uma concepção de justiça na qual universalidade e singularidade não sejam tomadas como opostos.

## O papel dos enquadramentos na definição do encontro ético com a alteridade

Quando Butler (2011) nos apresenta o conceito de vida precária, ela destaca que os sujeitos e os grupos sociais são diferentemente expostos à injúria, à agressão, à rejeição e à morte. Ela afirma que a vulnerabilidade não é unicamente uma condição ontológica, mas uma situação contingente que pode ser modificada e, assim, alterar o estatuto dos sujeitos e grupos, sobretudo se considerarmos as transformações que se dão por meio dos vínculos e das condições (materiais, simbólicas, humanas) que nos permitem viver e criar uma vida digna. Podemos, assim, falar de vulnerabilidades no plural, pois elas não são imutáveis, mas contingentes e situadas. As vulnerabilidades não possuem uma origem única, mas resultam de uma rede complexa de múltiplas relações. Elas evidenciam uma maneira relacional de ser no mundo que se constituem entre a passibilidade (ser afetado pelos acontecimentos, mas também ser despossuído de si pelo outro que se aproxima) e a passividade.

Como vimos, na ideologia neoliberal os adjetivos vulnerável e precário servem geralmente para para estigmatizar e regular (muito pela sintaxe do risco e do auto-governo/auto-contrôle). Contudo, o sujeito político vulnerável não é vítima, dependente, destituído de agência.Vulnerabilidade não é essencialmente sobre sofrimento, nem de estar susceptível ao dano. Há potencialidade e ambiguidade nesse conceito. Uma dessas potencialidades reside no trabalho em processo que oscila entre a passividade e a passibilidade e coloca em cena o gesto de contemplação, de desaceleração do tempo necessário para dar lugar ao acolhimento da alteridade e, com isso, à própria desidentificação dos sujeitos com relação às identidades sociais impostas.

Como categoria heurística, a vulnerabilidade parece atender a esforços mais amplos de politizar a injúria e o sofrimento. Mas tem que ser traduzida como demanda sobre injustiça. Para Butler, a noção de vulnerabilidade e os processos ligados à sua constante modificação estão no centro de uma proposta ética que sustenta sua abordagem acerca da justiça e do reconhecimento social.

É possível dizer que Butler (2015, 2018) desenvolve uma teoria do reconhecimento baseada sobre uma crítica das formas de apreensão sensível que tornam certos corpos e certas vidas ilegíveis. Ela afirma que os modos de aparecimento social são regulados por normas de reconhecimento que impõem que somente certos tipos de sujeitos e de seres pode ser apreendidos como dignos de atingir o estatuto de humanidade.

> [...] as normas do humano são formadas por modos de poder que buscam normalizar determinadas versões do humano em detrimento de outras, fazendo distinções entre humanos ou expandindo o campo do não humano conforme a sua vontade. Perguntar como essas normas são instaladas e normalizadas é o começo do processo de não tomar a norma como algo certo, de não deixar de perguntar como ela foi instalada e representada, e à custa de quem. Para aqueles apagados ou rebaixados pela norma que se espera que incorporem, a luta se torna uma batalha corpórea pela condição de reconhecimento, uma insistência pública em existir e ter importância. (Butler, 2018, p.44).

É importante notar aqui que a noção de norma ainda se encontra no centro do pensamento de Butler, mas agora ela passa das normas definidoras do gênero para as normas de reconhecimento dos modos de vida.

A preocupação com o aparecimento dos sujeitos está ligada ao modo de sua regulação: um sujeito ou grupo "aparecem" no espaço público quando atendem a normas de reconhecimento hierárquicas e excludentes. Aparecem, portanto, depois de ter atuado sobre eles as imposições biopolíticas que anseiam por apagar as inconsistências e desencaixes que não combinem com o que foi definido e naturalizado como uma "vida vivível". Entretanto, Butler argumenta que "modos de reconhecer e mostrar certas formas de interdependência têm a possibilidade de transformar o próprio campo do aparecimento" (2018, p.50).

As normas que definem o aparecer são baseadas sobre formas de apreensão e de julgamento de modos de vida. Didier Fassin (2009, 2015), por exemplo, destaca o papel desempenhado pelas economias morais na apreciação das vidas e modos de existência. Economias morais atuam como quadros de sentido ou avaliações morais que podem nos restituir ou nos destituir do *status* de sujeitos moralmente dignos de respeito e reconhecimento. Fassin (2015) nos alerta para o fato de que apreciamos e avaliamos as vidas enquanto tais de um ponto de vista que considera muito mais os afetos do que os princípios morais que estabelecem o que é bom, justo e correto. Assim, julgamos o valor de um indivíduo baseando-nos num conjunto de avaliações compartilhadas – mas raramente enunciadas de modo explícito – que abrangem sentimentos que definem gradualmente um tipo de senso comum capaz de definir quem é ou não digno de reconhecimento, visibilidade e escuta.

Os sujeitos aparecem, assim, depois da imposição biopolítica de normas de reconhecimento que terminam por ocultar as inconsistências e desajustes que não são adequados ao que foi definido e naturalizado como "uma vida credível,

passível de ser apreciada". O enquadramento, para Butler, define os termos e os limites da inteligibilidade humana, tornando espraiado e legítimo o discurso de desumanização de certas vidas e modos de vida. Nesse sentido, os enquadramentos sociais e midiáticos a serviço do capital e das empresas capitalistas que estabelecem uma distinção entre grupos, instituições e sujeitos, definem aqueles que são obrigados a viver no ostracismo, na humilhação e na exposição à morte, poupando aqueles reconhecidos como "seres humanos".

Os enquadramentos midiáticos e a sobrevivência dos sujeitos estão intimamente ligados, pois o enquadramentos estão na base de uma partilha do sensível que define qual vida pode ser considerada como digna de ser apreciada ou não. Essas operações de enquadre nos revelam os dispositivos através dos quais o discurso público é construído. E mais: são os quadros de sentido e suas relações estreitas com os afetos e moralidades consensuais que modelam o aparecer de um sujeito, orientando não só sua legibilidade e escuta no espaço público, como também as respostas produzidas para suas demandas.

Butler afirma (2017, p.27) estar em busca de maneiras de formular a ética que comecem com a questão das condições para receber mensagens, injunções ou comandos de outra esfera discursiva, uma esfera que não é prontamente integrada à nossa. Sob esse aspecto, o dizer do rosto só pode ser escutado sob a condição de serem traduzido "[...] nas circunstâncias concretas em que se vive, no ambiente dotado de sentido histórico e geográfico, nas cenas de violência que permeiam a vida cotidiana". Em suma, as operações de enquadramento pode ser compreendidas como a repetição de normas e de modos de inteligibilidade que produzrm a ideia de humano e torna os sujeitos aptos ou inaptos ao reconhecimento.

## Vidas precárias e o gesto de romper o silêncio: desempregados na região do Isère (França)

O contato com as vidas precárias se intensificou no pós-doutorado e nos encontros com os "precários" da região do Isère, na França. Em encontros e entrevistas realizadas para a pesquisa "*La reconnaissance sociale des citoyens défavorisés au Brésil et en France: frontières et points communs: le programme Bolsa Família et le RMI en perspective comparative*", entre os anos de 2007 e 2008, com pessoas desempregadas que moravam à época na cidade de Grenoble e arredores, marcou-me, primeiramente, a dificuldade de distanciar-me de certos pressupostos e estigmas que fazem com que o apelo entrelaçado às narrativas compartilhadas

pelo outro seja equivocamente classificado, nomeado e silenciado em nome do que julgamos ser o "mais adequado" ou "menos adequado" à sua situação.

É importante salientar que, àquela época, eu tinha como herança dos encontros com as mulheres beneficiárias do programa Bolsa-Família, a certeza de que o sofrimento do outro é revelado em um contexto particular de encontro, que nos exige uma reorientação (temporal, espacial e corpórea) em direção à busca de condições para uma escuta atenta e ciente de sua incapacidade de apreender e representar a alteridade. O outro que me demanda atenção e resposta, sofre e existe em um contexto específico, marcado por vulnerabilidades que oscilam e se transformam a depender dos recursos (materiais, emocionais, culturais, políticos e relacionais) e dos contatos de que dispõe para produzir arranjos que o levarão à agência desejada.

Minha experiência mais marcante com os precários do Isère aconteceu junto à Associação GALLO (*Groupement Activités Locales Libres Ouvertes*). Seu fundador, Christian Devaux, me contou em entrevista que o objetivo da Associação (criada em 2003) era o de ajudar os desempregados de longa duração a se reconstruírem e a reencontrarem a confiança e a estima necessárias para se reinserirem nas tarefas comuns da cidade. A principal forma de ação do grupo eram os ateliers de escrita e criação artística. No segundo semestre de 2007, depois de muito pensarem e refletirem conjuntamente, o participantes dos ateliers decidiram romper o silêncio que caracteriza o desemprego e o sofrimento moral: eles negociaram a montagem de uma exposição de seus trabalhos e de retratos deles próprios junto ao *Musée de la Résistance et de la Déportation de l'Isère*. A exposição *Rompre le silence. Mémoires de chômeurs et précaires en Isère, 1975 - 2007* contou com os textos, quadros, retratos e testemunhos elaborados no contexto dos ateliers de escritura e criação, solicitando o engajamento e a intervenção dos visitantes. Anotei, de um dos encartes que circulavam acerca da exposição, a seguinte citação de Catherine Page, realizadora (com Alain Massonneau), do documentário *La rue est dans la nuit comme une déchirure*, que conta a história da Associação pelo olhar de Christian Deveaux:

> Participamos das oficinas de escrita. Aqui estava acontecendo alguma coisa em torno do ato de escrever ... algo inesperado vindo de mulheres e homens assim ... que muitas vezes nós condenamos a serem apenas estatísticas, custos. Mulheres e homens assim em precariedade, desempregados há muito tempo ... dos quais não se espera nada além de provas para fornecer, documentos para preencher ... "Desempregado" não é uma identidade, não é uma família, não é um povo. É um "mais" e um

> "mais"... Um rosto, outro rosto e outro, que me questiona e que me ordena e para quem eu sou, somos infinitamente responsáveis.[2]

De certa forma, meu encontro com eles intensificou a percepção de que o árduo trabalho de emancipação subjetiva se configura em duas frentes bem marcadas: a dimensão das leis, da justiça formal, dos direitos e códigos normativos; e a dimensão da linguagem, da criação com a linguagem, com o corpo e suas performatividades e com uma série de materiais do universo das artes, da literatura e da música. O trabalho de escritura nos ateliers reforça a dimensão política da estética, uma vez que "as novas formas de circulação da palavra, de exposição do visível e de produção dos afetos determinam novas capacidades" (Rancière, 2010, p.65).

Os ateliers eram fonte de criação de resistências a partir da estima social que desafiava o sofrimento social e redefinia as condições de visibilidade dos sujeitos a partir de um jogo de enunciação e de invenção da cena polêmica na qual as palavras se tornam audíveis e os sujeitos podem ser reconhecidos. Era uma operação de criação, de fabulação pelo trabalho com a linguagem em busca de novas formas de inventar valorizações sociais e auto-valorizações.

A estima social é uma forma de reconhecimento intimamente ligada a um sistema de referências e códigos que permitem "situar as qualidades específicas dos indivíduos em uma escala de valor que vai do menos ao mais, do pior ao melhor" (Honneth, 2007, p.139). Dito de outro modo, um indivíduo obtém estima social quando demonstra que está suficientemente qualificado para contribuir para a realização de projetos coletivos e dos fins perseguidos como importantes para a sociedade. Nesse sentido, é possível afirmar que a estima social está diretamente ligada aos esquemas de divisão de recursos, e ao tipo de trabalho realizado pelos indivíduos (Lallement, 2007).

Renault (2004) salienta que o sofrimento moral está em grande parte ligado à integração do sujeito em relações sociais desqualificantes, dando origem a uma experiência da injustiça que raramente é objeto de lutas sociais, uma vez

---

2. Do original : "Nous avons alors assisté à des ateliers d'écriture. Ici quelque chose se passait autour de l'écriture… quelque chose d'inattendu de la part de femmes et d'hommes comme ça… que trop souvent on condamne à n'être que des statistiques, des coûts. Des femmes et des hommes comme ça en précarité, ai chômage depuis longtemps… dont on n'attend plus rien que des justificatifs à fournir, des papiers à remplir… Chômeur ce n'est pas une identité, ce n'est pas une famille, ce n'est pas un peuple. C'est un plus, et encore un plus… Un visage, un autre visage, et encore un autre, qui me demande et qui m'ordonne et envers lequel je suis, nous sommes infiniment responsables".

que a naturalização das relações de exploração e depreciação impedem sua tematização como problema. Para ele, a dominação ideológica dificulta aos indivíduos explorados o acesso a ferramentas simbólicas capazes de nomear o vivido como abuso ou violência. A ausência dessas ferramentas, ou melhor, as limitações para fabricá-las, também interferem na capacidade de imaginar, de habitar outros mundos possíveis, de trabalhar a linguagem para criar e recriar possibilidades.

Se considerarmos a Vulnerabilidade como condição da vida (precariedade comum a todos) e vulnerabilidades situadas em estruturas específicas de poder (precário), temos que destacar que "Romper o silêncio" envolve: (a) Ter ciência da exposição diferenciada à injúria, agressão, rejeição, à morte; (b) O questionamento do medo de mostrar-se vulnerável, coadunando o avanço da governamentalidade biopolítica; (c) O processo de enquadramento institucional e pelo governo dos corpos através de enquadramentos subalternizantes que constituem mecanismos de controle e subexposição, conduzindo à desaparição social, à impessoalidade e à desumanização; (d) A tensão entre identidades sociais e políticas, e as tentativas de desidentificação; (e) A não concretização da passagem da voz à fala/escuta.

A visibilidade social é, segundo Honneth, garantida por interações nas quais os gestos expressivos dos interlocutores são expressos e considerados reciprocamente. Fazer-se ouvir não é simplesmente difundir a palavra endereçando-a a ouvidos pretensamente interessados, mas é acionar uma resposta do outro, instaurar um ato de fala, um ato comunicativo situado. Esse é justamente o argumento de Butler ao retomar a noção de rosto em Lévinas (2011): o rosto fala e demanda uma resposta, instaurando uma cena de interpelação recíproca e concreta.

Estar "apto a ser ouvido" significa sobretudo duas coisas: que o "subalterno" não usa o mesmo código dos dominantes (não segue as linhas colocadas pelas estruturas institucionais oficiais da representação) e que estes se recusam a acolher a palavra estrangeira e inquietante, o rosto daquele que se apresenta diante deles a exclamar seu sofrimento. Honneth (2007) argumenta a ausência de reconhecimento, a depreciação e a injúria moral estão relacionadas a experiências de injustiça perpetuadas por quadros simbólicos que, por permanecerem geralmente implícitos e naturalizados, dificultam o questionamento das operações sociais, políticas e econômicas destinadas a qualificar ou desqualificar os indivíduos.

De modo a escapar dessa sintaxe biopolítica, filósofos como Lazzarato (2006) propõem um entendimento outro da noção de precariedade. Em vez da

destituição da capacidade de agência ou que grande parte de nossas capacidade e esforços de ação seriam desenvolvidos contra uma vulnerabilidade inevitável, Lazzarato propõe que uma vida possa ser definida como "precária" não somente no sentido de uma destituição material e simbólica, mas como alguém cuja identidade oscila entre vários nomes e, por isso mesmo, escapa aos mecanismos classificatórios que definem as vidas que merecem ou não ser apontadas como dignas. Esse autor considera que o sujeito precário é muitas vezes descrito como parte de um conjunto de dados indicativos de pobreza, desemprego, fracasso. Contudo, para ele, o precário permanece na indefinição, na zona fronteiriça entre o trabalhador e o desempregado, o artista e o bricoleur, configurando um modo de vida no qual "as relações não estão codificadas, pois elas são, de modo contraditório e simultâneo fonte de assujeitamento político, de exploração econômica e de ocasião a ser aproveitada" (Lazzarato, 2006, p.218).

Segundo ele, o precário resta ainda um sujeito não totalmente codificado pelo neoliberalismo e, por isso mesmo, não foi institucionalizado e normatizado, possuindo a chance de construir múltiplas lutas por suas identidades em devir. O precário é mostrado como um sujeito que não é "contável" em uma ordem que classifica e organiza os sujeitos segundo sua serventia ao capital: ele é o excesso, existe entre identidades, sobrevive e escapa à tentativa de ser capturado. Por isso, ele teria chance de construir lutas pelas identidades em devir pela experimentação.[3]

## A política da escritura e a potência estética disruptiva em Rancière

A convivência com os participantes dos ateliers da Associação GALLO me revelaram como a escrita literária têm o poder de desestabilizar as evidências dos registros discursivos dominantes: a criação dos enunciados representa o exercício do trabalho com a linguagem artística, da bricolagem com signos, materiais e enunciados, proporcionando outras formas de apreender o sensível, o visível e sua significação.

Talvez, uma sintaxe que, ao mesmo tempo conecta e desconecta as palavras de seu uso habitual, que opera mostrando o que pode ser dito e o que não pode. Uma sintaxe que revela o valor coletivo da enunciação que forja os meios de colocar em prática uma sensibilidade solidária e insurgente.

---

3. "A criatividade das ações deve ser tomada como a fonte da capacidade social de produzir o novo, de desatrelar as formas de vida da opressão, inventando novos desejos e novas crenças, novas formas de associação e de cooperação" (Pelbart, 2003, p.23).

A desterritorialização e a bricolagem promovidas pela "arte menor" teria como função devolver a sonoridade ao silenciamento do cotidiano, a espessura aos espaços e tempos achatados pela repetição, a visibilidade e enunciação às relações de força interiorizadas. Ela pode promover a libertação da palavra de seus fluxos habituais de produção e circulação e na igualdade que se instaura quando qualquer um pode dela se assenhorar, sem a necessidade de seguir um roteiro ou fórmulas específicas de enunciação. Trata-se de uma igualdade sensória e expressiva em vez de uma igualdade apenas legal ou econômica.

O trabalho com objetos do cotidiano, tintas, papel, lápis, caneta, retalhos, etc. nos permite ver como objetos e artefatos precários podem auxiliar sujeitos empobrecidos a falarem de si e, assim, a "apropriarem-se de si", transformando-se em sujeitos de suas próprias práticas e construindo a si mesmo a partir de uma perspectiva ética que se busca distanciar-se das regulações e normatividades do Estado, escapando às formas biopolíticas de produção do indivíduo.

Ao manipular objetos e construir com eles performances e enunciados, os sujeitos precários acionam afetos, falam de si e de suas escolhas: falam da vivência singular dos padrões de opressão (que organizam representações e potencializam formas de autoidentificação, de identificação dos outros e pelos outros); falam de padrões e valores caracterizam e identificam esses sujeitos na mesma medida em que constrangem e hierarquizam; revelam a relação entre suas identidades, preferências aprendidas e opressão.

Ao mesmo tempo, a experimentação estética mostra que a vulnerabilidade possui uma dimensão política que requer que pensemos o corpo e suas formas de aparição na esfera política, no espaço urbano e nas redes; nos chamando a atenção para a necessidade de uma aproximação entre as formas usuais de enunciação em processos políticos e a expressão de sofrimentos (sobretudo morais), desejos e necessidades; e a possibilidade de percebermos a existência de sujeitos políticos vulneráveis.

A formação de um povo, segundo Butler (2018), depende a reunião dos corpos em assembléia. Reunidos em aliança, os corpos de sujeitos precários dão origem a um povo, mas não por causa de sua unidade, mas porque performam um ato de expressão e de exposição que pode desestabilisar os enquadramentos biopolíticos de gestão, pois "quando agimos e falamos, é possível modificar os esquemas que tornam legíveis e que determinam quem pode falar. Isso coloca em xeque os esquemas normativos e contestam sua hegemonia" (Butler, 2015, p.167).

Para Rancière (2004) e Butler (2018) o povo não é uma identidade pré-definida, mas o processo político por meio do qual os sujeitos se tornam corpos

coletivos que se fortalecem nos prolongamentos e desdobramentos dos atos, da inventividade, do ruído e das vozes que se tornam palavras, capazes de serem compreendidas, escutadas e consideradas no espaço público. Um povo resiste por suas gambiarras, bricolagens e astúcias, enfim pela inventividade que desafia as normas no mesmo momento de sua reiteração.

Um exemplo de bricolagem que subverte os sentidos consensuais de circulação da palavra é a elaboração de cartazes escritos à mão para manifestações de rua. Os insurgentes, ao tomarem para si o gesto de inventar e fazer cicular suas próprias palavras, colocam em prática o mesmo gesto dos operários que tiveram suas cartas analisadas por Rancière: um modo de circulação da palavra escrita que pertence à partilha democrática do sensível.O cartaz certamente é uma arte minoritária extremamente potente, pois envolve a criação de uma sintaxe alternativa, "incorreta", que circula à revelia do controle que zela pela preservação dos enunciados legitimados.

É interessante Deleuze e Guattari se demorarem na explicação de que a sintaxe incorreta é da ordem do grito, justamente porque uma das mais potentes aparições dos povos nas ruas articula corpos que gritam e que portam cartazes, numa composição em movimento que percorre a cidade outramente. A desterritorialização e a bricolagem promovidas pela arte menor do cartaz teria como função devolver a sonoridade ao silenciamento do cotidiano, a espessura aos espaços e tempos achatados pela repetição, a visibilidade e enunciação às relações de força interiorizadas.

Feito no calor da hora, composto de materiais diversos, escrito de próprio punho, o cartaz (empunhado e carregado junto aos corpos em movimento) revela o modo como os insurgentes fabricam uma escrita desgarrada das redes sociais (que, por mais liberdade que promovam, estão minadas pelos fluxos controladores do capital) e da mídia tradicional. O próprio gesto de feitura do cartaz e de carregá-lo junto a si é político uma vez que a política da escrita consiste em uma forma de experiência estética baseada na libertação da palavra de seus fluxos habituais de produção e circulação e na igualdade que se instaura quando qualquer um pode dela se assenhorar, sem a necessidade de seguir um roteiro ou fórmulas específicas de enunciação. Trata-se de uma igualdade sensória e expressiva em vez de uma igualdade apenas legal ou econômica.

> [...] temos o poder de colocar em mais palavras em circulação, palavras sem uso e desnecessárias, que excedem a função ou designação rígida. Segundo, porque essa habilidade fundamental de proliferar palavras é contestada incessantemente por aqueles que consideram que

> "falam corretamente", ou seja, pelos mestres da designação e classificação que, pela virtude de querer reter seus status e poder, negam essa capacidade de fala. (Rancière,2000a, p.115)

O registro escrito e criativo das demandas dos manifestantes em cartazes pode ser avaliado, na perspectiva de Rancière (1995), como um ato que associa o corpo insurgente à palavra proferida, libertanto o enunciado dos modos legítimos do falar e do ouvir. As palavras escritas nos cartazes podem ser apropriadas por qualquer um, configurar nova cena de fala, colocar-se à disposição, além de caracterizar a indeterminação simultânea da referência original do enunciado e da identidade do enunciador. A escrita menor embaralha qualquer relação ordenada do fazer, do ver e do dizer.

É através do trabalho com a linguagem (assim como a literatura), da bricolagem e gambiarra com os códigos (o corpo da letra e os corpos insurgentes), que percebemos uma poética de criação de cenas dissensuais nas quais sujeitos e objetos antes não figurados se tornam visíveis e têm suas palavras consideradas.

Sob esse prisma, a política da estética (Rancière, 2012) está intrinsecamente ligada ao modo como, a estética pode ser entendida enquanto ação. Ela destaca a qualidade dos homens enquanto seres falantes, que tomam a palavra para gerar intervenções na ordem do sensível que divide o mundo comum entre regimes de visibilidade e invisibilidade, criando pontos de resistência ao inaugurarem cenas dissensuais e polêmicas nas quais os indivíduos se constituem como sujeitos políticos. Nesse sentido ampliado, Rancière fala de como arte e política se integram:

> Arte e política se sustentam mutuamente como formas de dissenso, operações de reconfiguração da experiência comum do sensível. Há uma estética da política[4] no sentido em que todos os atos de subjetivação política redefinem o que é visível, o que se pode dizer disso e que sujeitos são capazes de fazê-lo. Há uma política da estética no sentido de que as formas novas de circulação da palavra, de exposição do visível e de produção de afetos determinam capacidades novas (Rancière, 2010, p.65).

A existência de uma base estética para a política remete, por seu turno, à invenção da cena polêmica de "aparência" e interlocução na qual se inscrevem

4. "[...] uma estética da política para indicar que a política é, acima de tudo, uma batalha sobre o material sensível/perceptível que uma comunidade considera que devem ser observadas como importantes, e os indivíduos apropriados para observá-las, julgá-las e decidir sobre elas. (Rancière, 2000b, p.11-12).

as ações, a palavra e o corpo do sujeito falante, e na qual esse próprio sujeito se constitui de maneira performática, poética e argumentativa a partir da conexão e desconexão entre os múltiplos nomes e modos de "apresentação de si" que o definem. É um tipo de subjetivação[5] que envolve o jogo de enunciação e a forma como os indivíduos aparecem na cena pública dissensual (Tassin, 2012).

> A fim de entrar na troca política é preciso inventar a cena na qual palavras ditas se tornam audíveis, objetos se tornam visíveis e indivíduos podem ser reconhecidos. Essa atividade de invenção permite uma redescrição e reconfiguração do mundo comum da experiência. É nesse sentido que podemos falar da poética da política (Rancière in Panagia, 2000a, p.116).

Em sua obra A noite dos proletários, Rancière (1988) investiga cartas e documentos escritos por operários franceses no século XIX, utilizando o tempo que teriam para dormir para criar, ler e trabalhar a própria linguagem. Segundo ele, um operário alcança, com a leitura e a escrita, a capacidade de se conectar a uma comunidade sensível parcial, aleatória e que não se vincula necessariamente à classe social, mas que permite pequenas invenções no ato mesmo de fazer circular histórias, objetos e enunciados, multiplicando as racionalidades disponíveis no gesto de conferir uma forma singular à capacidade de fazer e dizer que pertence a todos. A poética do conhecimento consiste, então, em uma operação na linguagem e com a linguagem que retira os objetos, narrativas e corpos de um *status* que a história social ou cultural atribuiu a eles, permitindo a emergência de um excesso de nomes, palavras e usos.

O método de Rancière assenta-se justamente no modo como ele escolhe ler os arquivos e cartas escritos pelos operários: como narrativas que guardam muito em comum com a produção literária e a história ficcional, sendo, por-

5. Rancière ressalta que por subjetivação entende-se "a produção, por uma série de atos, de uma instância e de uma capacidade de enunciação que não eram identificáveis em um campo de experiência dado, cuja identificação está ligada à reconfiguração do campo da experiência" (1995, p.59). Segundo ele, a subjetivação deve ser associada à desidentificação, pois produz cenas polêmicas nas quais não mais há uma correpondência exata entre nomes e indivíduos, identidades sociais e identidas políticas. "A lógica da subjetivação política não é jamais a simples afirmação de uma identidade, ela é sempre, ao mesmo tempo, a negação de uma identidade imposta por um outro, fixada pela lógica policial. A polícia deseja nomes exatos, que marquem para as pessoas o lugar que ocupam e o trabalho que devem desempenhar. A política, por sua vez, diz de nomes " impróprios " que apontam uma falha e manifestam um dano." (Rancière, 2004, p.121)

tanto, dotados de uma literaridade. Ele insiste em mostrar que não leu os textos por eles escritos como documentos que expressavam a condição ou cultura dos trabalhadores (ou seja, não se tratava de recolher documentos que detalhavam problemas expressos na linguagem do povo). Em vez disso, procurou lê-los como textos literários e filosóficos, marcas de uma luta por cruzar as fronteiras entre linguagens e mundos.

> Na *Noite dos Proletários* foi necessário que eu extraísse os textos dos trabalhadores do *status* que a história social ou cultural atribuiu a eles: uma manifestação de uma condição cultural particular. Eu olhei para esses textos como invenções de formas de linguagem similares a todas as outras. A procura de sua valência política estava na sua reivindicação da eficácia da literalidade, nos poderes igualitários da linguagem, indiferente com relação ao *status* do falante (Rancière, 2000, p.116).

Nas palavras dos operários, Rancière procura distinguir uma forma de construção de sentido que revela a fabulação, que depreende a construção ficcional do "como se" e seu agenciamento político nas descrições de objetos, ações e acontecimentos.

> É possível identificar um "como se" envolvido no "é o modo como as coisas são". [...] Esse é o modo como extraio minhas pequenas narrativas da fábrica da história social, onde elas tinham o *status* de expressões de uma certa "cultura dos trabalhadores" a fim de fazer com que apareçam como proferimentos sobre e como ocorrem mudanças na partilha do sensível. Histórias sobre "estar lá" e as razões para se "estar lá" (Rancière, 2009, p.280-281).

Diante do exposto, Rancière (2000a e b) concebe um método baseado em uma operação dissensual que retira objetos e discursos de seu lugar habitual no cotidiano e nos quadros interpretativos convencionais e os desloca para o campo das invenções de formas diversas de linguagem, de manifestação e argumentação - invenções que caracterizam a comunicação como uma rede de traduções e contratraduções. Ele procura propor uma forma polêmica de reenquadrar o comum: um reenquadramento que depende da subversão de uma dada distribuição do sensível a partir da criação de um lugar polêmico, uma cena de "confrontação entre sensos comuns opostos ou modos opostos de enquadrar o que é comum" (2009, p.277).

A literatura e a arte, para Rancière, guardam relação com a política quando permitem justamente um desencaixe entre a identidade social atribuída ao sujeito e aquilo que ele é capaz de fazer, de criar, de inventar. Pude ver, no árduo trabalho com a linguagem, como os precários instauravam a possibilidade de resistência contra a reprodução e governo dos modos de vida e das consciências pré-aprovadas, fazendo surgir, no interior da máquina social de produção de subjetividades adestradas, novas formas de inventar valorizações e autovalorizações.

A exposição *Rompre le silence* era um gesto contra o desenho de políticas públicas sociais que desempenham hoje um papel fundamental no gerenciamento biopolítico dos corpos e dos modos de ser, caracterizando uma governamentalidade que corresponde à racionalização da arte de governar e valorizar o que Fassin chama de biolegitimidade[6].

Exibir-se, exibir a precariedade, relatá-la em narrativas, formulários padronizados e entrevistas com assistentes sociais são exemplos de processos biolegitimadores em que também o corpo é usado como "fonte de direitos", numa espécie de exigência a priori, de pré-condição para o acesso a políticas sociais. Quanto mais deteriorados forem os corpos e os locais de moradia, mais aptos parecem estar os sujeitos a receberem benefícios. Os agentes institucionais não raro exigem provas narrativas ou físicas das provações, dos fracassos e da inaptidão para justificar a necessidade, misturando mérito e compaixão. Afetos e leis, piedade e justiça passam a ser delineados em cada "caso" analisado. Instaura-se uma modalidade de governo biopolítico no qual corpos precários são fundamentais. Sob esse aspecto, Fassin (2014) argumenta que uma combinação entre políticas gerenciais e políticas de sofrimento (pautadas pela requisição e coleta de narrativas de fracasso, associadas a um tratamento compassivo) conduz a uma redefinição da economia moral[7] de nosso tempo. Nessa redefinição, as imagens e seu potencial político ganham especial destaque.

---

6. Fassin (2006) chama de *biolegitimidade* o modo como se dá atualmente a produção de direitos, de reconhecimento e de acesso a serviços e atendimento por parte do Estado. O governo dos corpos coletivos e o modo como esses corpos reivindicam coisas, estão atreladas, para Fassin, ao modo como o Estado disponibiliza atendimento aos sujeitos precários, ou seja, exigindo deles enunciados e formulários que atestem um status, uma condição, uma internalização da dependência e uma total rendição aos aparelhos de correção e controle.

7. "Economias morais representam a produção, circulação e apropriação de valores e afetos acerca de uma questão. Caracterizam um momento histórico particular e um mundo social específico no qual essa questão é construída através de julgamentos e sentimentos que definem gradualmente um tipo de senso comum e um entendimento coletivo sobre o problema. Economias morais não caracterizam um grupo específico ou atividade, mas um fato social" (Fassin, 2015, p.9).

As fotografias dos précarios do Isère que integravam a exposição e as imagens fotojornalísticas (Marques, 2017, 2018) que mostram as mulheres beneficiadas pelo Programa Bolsa-Família, nos levam a pensar acerca de como a imagem pode desempenhar um papel importante na construção de uma abordagem ética do encontro com a alteridade.

## Rancière e a política das imagens

Um dos problemas em associar política e imagem, segundo Rancière, está na crença de que existe um modo específico de representar, assim como um roteiro previamente estabelecido de leitura, interpretação e posicionamento diante das imagens. Rancière, contudo, afirma que a política das imagens não está necessariamente no conteúdo representativo por elas expresso e nem se concretiza como uma instrução para olhar para o mundo e transformá-lo através da tomada de consciência de relações opressoras. A imagem, segundo ele, não pode ser confundida com um guia para a ação política e nem um instrumento de conscientização massiva, apesar de muitas vezes atuar alimentando a produção da consciência crítica e modos de agência individual e coletiva.

A imagem política, segundo Rancière (2012), não nos remete a nós mesmos e nossas biografias[8], mas nos interpela através de sua inquietante estranheza. Sob esse aspecto, uma imagem é política quando deixa entrever as operações e relações que a definem e que influenciam na interpretação daquilo que vemos. São as relações que definem as imagens, isto é, as relações que se estabelecem dentro e fora do âmbito artístico, que pré-configuram enunciados, que montam e desmontam relações entre o visível e o invisível, o dizível e o silenciável.

De acordo com Rancière (2012), o trabalho político das imagens apresenta-se na construção de outras realidades, outras relações entre espaço e tempo num gesto de criação, presente sobretudo na ficção. Esta "não consiste em contar histórias, mas em estabelecer relações novas entre as palavras e as formas visíveis, a palavra e a escrita, um aqui e um alhures, um então e um agora" (2012, p.99). O reenquadre, em suma, explicita o método de extrair narrativas

8. "É preciso renunciar à empatia identificatória e psicológica que, diante das obras de arte, nos conduziria à nossa própria existência, à nossas próprias histórias, a nossas recordações de infância ou à forma conhecida de nossos sentimentos. É preciso pensar uma outra empatia: uma empatia da coisa impessoal e da memória sem lembranças. Uma empatia que nos olha e nos massacra a partir de sua diferença soberana, sua estranheza, sua duvidosa "impessoalidade"". (DIDI-HUBERMAN,1999, p.161)

de uma ordem policial de articulações do tempo e espaço e fazê-las aparecer como proferimentos que promovem uma nova partilha do sensível.

Assim, uma imagem é política não porque expressa a injustiça ou o sofrimento, mas porque revela como o tecido significante do sensível se encontra perturbado, a ponto de fazer com que indivíduos, palavras e objetos não possam mais ser inseridos no quadro sensível definido por uma rede de significações, nem encontrem mais seu lugar no sistema de coordenadas policiais onde habitualmente se localizam (Marques, 2014).

Nas imagens, operações constituem regimes de visibilidade capazes de regular e constranger o "aparecer" dos sujeitos, além de construir regulações para a distância do espectador com relação à obra de modo a evitar um contínuo confuso onde se perde toda a probabilidade de alteridade e estranhamento.

No movimento e gesto políticos de exposição ligados ao "aparecer", os indivíduos se transformam em sujeitos dotados de rosto, capazes de desenvolver capacidades enunciativas e demonstrativas de reconfigurar a relação entre o visível e o dizível, entre palavras e corpos. A imagem convida à aproximação ao outro, ao mesmo tempo em que assegura uma separação: se ela "produz uma ligação entre sujeitos separados, entre sujeitos da desligação, ela assegura a distância que os separa, preservando-os de qualquer fusão identificadora ou massificante" (Mondzain, 2011, p. 124). Mondzain (2012) define a imagem como uma operação ou operadora de construção de relações entre os olhares de corpos que vêem e que se mantêm disponíveis à troca e a mútua afetação. A potência política de uma imagem, para ela, está na sua capacidade de produção de um "olhar político", ou seja, a capacidade da imagem de nos colocar em contato com, de deslocar para as fronteiras da alteridade, do sofrimento e da alegria alheia. O gesto da imagem é aquele que promove a multiplicidade de mundos e formas de experimentação que não são as nossas e, por isso mesmo, nos habilitam a pensar, a dizer o mundo e a refletir sobre ele.

Esse olhar político que nos coloca em estado de disponibilidade e escuta seria uma afronta às imagens produzidas pelo capitalismo predatório que, segundo Mondzain, nos enfeitiçam com fórmulas prontas e hábeis em produzir alternativas palatáveis à dita crueza do real. Assim, como em Rancière, não é o conteúdo político das imagens que as torna políticas, mas as transformações sensíveis que produzem na maneira de olhar, pensar e viver de quem as olha.

Sob esse prisma, Mondzain afirma que as imagens que contribuem para a construção de um olhar político - e adicionamos, pela perspectiva levinasiana, um olhar político contornado pela ética - são aquelas que respeitam a distância

entre quem é visto e quem vê, preservando-os de uma relação de enquadramento que torna o contato uma fonte de separação, de imposição de limites e não de acolhimento.

> A boa distância ou o lugar do espectador é uma questão política. A violência reside na violação sistemática da distância. Esta violação resulta das estratégias espetaculares que misturam, voluntariamente, ou não, a distinção dos espaços e dos corpos para produzir um contínuo confuso onde se perde toda a probabilidade de alteridade (Mondzain, 2009, p.43).

Assim, quem fotografa, quem é fotografado e o espectador precisam se aproximar sem que essa relação triádica seja de intrusão. A operação relacional posta em marcha pelas imagens precisa demandar ao espectador acolhimento às alteridades, habilitando-nos a pensar, a ver e dizer o mundo outramente, permitindo-nos fazer parte do(s) mundo(s) que elas deixam entrever, permitindo-nos um tempo para encontrar um lugar em meio a essas imagens. O acolhimento e a hospitalidade teriam a ver com o posicionamento do espectador em dois lugares: o da passividade (afetação pelo estranhamento que não se deixa reduzir à familiaridade) e o da passibilidade (criação da própria experiência, emancipação pela releitura, tradução e resposta à interpelação produzida por uma justa distância, convite para criar comunidades sensíveis)[9].Nesse sentido, a política das imagens para Mondzain envolve três elementos: distância, distinção e hospitalidade.

Podemos retomar essa relação entre política e hospitalidade a partir do conceito de rosto em Lévinas (2007). O rosto não se confunde com a face humana e é descrito como forma de "aparição", exposição íntegra, sem defesa, abrindo-se para a perspectiva da transcendência, sem deixar-se confundir com aquele que está além. Lévinas aposta na definição do rosto como expressão da vulnerabilidade do existente (como demanda ética endereçada ao outro), descrevendo sua manifestação como experiência reveladora da presença viva e da pura comunicação de um ente que se torna acessível, mas não se entrega. Assim, o rosto não se configura só como o que nos é ofertado à visão (o visível), mas é, sobretudo,

9. "Separar, criar distância é também colocar palavra, imagens e coisas em uma comunidade mais ampla de atos de pensamento e criação, de palavra e de escuta que se chamam e se respondem. Não é desenvolver bons sentimentos junto aos espectadores, mas de lhes convidar a entrar no processo continuado de criação dessas comunidades sensíveis" (Rancière, 2007, p.209).

uma voz, um clamor que permanece em devir no aparecer incapturável do outro que se dirige a nós (o sensível).

Partimos das considerações de Lévinas e Butler, que nos auxiliam a perceber como o rosto-verbo, evento de palavra, pode associar-se à fotografia da face, do corpo humano e de paisagens, assumindo caráter comunicacional e político, ético e estético. Butler (2004), influenciada pelo pensamento de Lévinas, define o rosto como uma interpelação ética feita pela alteridade através da vocalização de uma agonia, um clamor que nos implica no reconhecimento da precariedade da vida de todos nós. No livro *Precarious Life*, ela menciona que algumas expressões humanas podem ser significadas (substituídas por signos) a partir do rosto humano: figura que representa a dor, um clamor, uma demanda, uma finitude. Mas, ainda assim, a representação da face não dá conta de expressar o humano. O que há de irrepresentável no rosto não pode ser capturado por um dispositivo de visibilidade que tente apagar sua falha em representar a alteridade. Assim, segundo ela,uma representação bem-sucedida do rosto deveria falhar em capturar o referente e evidenciar essa falha.[10]

A perda do rosto de que nos fala Butler se configura de modo mais evidente pelo processo de enquadramento institucional e pelo governo dos corpos através de enquadramentos subalternizantes que configuram mecanismos de controle e subexposição[11], conduzindo à desaparição social, à impessoalidade e à desumanização.

---

10. "É importante fazer distinção entre casos de não representatividade. Em primeira instância, há a visão levinasiana segundo a qual existe um "rosto" que nenhum rosto pode exaurir completamente, o rosto entendido como um clamor do sofrimento humano do qual não é possível ter uma representação direta. Aqui, o "rosto" é sempre a figura de algo que não é literalmente um rosto. Outras expressões humanas, entretanto, parecem ser representáveis como um rosto, embora não sejam rostos, mas sim sons ou emissões de outra ordem. O clamor que é representado por meio da figura do rosto é um que confunde os sentidos e produz uma comparação claramente imprópria: isso não pode estar certo, uma vez que o rosto não é um som. E, mesmo assim, o rosto pode figurar como som justamente por não ser o som. Nesse sentido, a figura delineia a incomensurabilidade do rosto com qualquer que seja aquilo que ele represente. Estritamente falando, portanto, o rosto não representa nada, no sentido de que falha na captura e entrega daquilo a que ele se refere." (Butler, 2011, p.26)

11. "A subexposição priva-nos dos meios para ver, pura e simplesmente, aquilo que poderia estar em causa. (...) Mas a sobreexposição vale pouco mais: demasiada luz cega. Os povos expostos à ruminação estereotipada de imagens são, também eles, povos expostos a desaparecer. (...) Se os povos estão expostos a desaparecer, deve-se isso também ao fato de se terem formado discursos para que, já não vendo nada, possamos ainda crer que tudo se mantém acessível, que tudo permanece visível e, como se costuma dizer, sob controle". (Didi-Huberman, 2011, p.41 e 45)

A imagem fotográfica pode conferir rosto a um indivíduo, tornando-o sujeito audível a nossos olhos: erguer o rosto. E, por isso, por permitir sua aparência, faz emergir o lugar da política. Esse lugar de exposição e emergência do rosto e, ao mesmo tempo, de criação de uma cena na qual se dá a subjetivação, nos permitiu observar que o sensível revelado pela fotografia não equivale ao visível: o importante é que a representação permita a emergência de um "olho à escuta" (Didi-Huberman, 2012, p.38), uma vez que a dignidade do ser humano é construída por meio de um olhar que escuta o rosto e responde a ele construindo uma relação política, ética e comunicativa de acolhimento e hospitalidade a partir da precariedade comum que nos enlaça.

> Responder ao rosto, entender seu significado quer dizer acordar para aquilo que é precário em outra vida ou, antes, àquilo que é precário à vida em si mesma. Isso não pode ser um despertar, para usar essa palavra, para minha própria vida e, dessa maneira, extrapolar para o entendimento da vida precária de outra pessoa. Precisa ser um entendimento da condição de precariedade do Outro.(Bulter, 2011, p.19)

A dignidade do ser humano é construída por meio de um olhar que escuta o rosto. Contemplar o rosto numa imagem ou o rosto da imagem significa estabelecer com ela uma relação ética, uma relação de implicação, de afetação e de interpelação que nos torna disponíveis à escuta, ao diálogo e à reciprocidade, instaurando uma via de acolhida do outro, sem reduzi-lo a si mesmo – o que configura a condição de possibilidade de toda e qualquer forma de comunicação, de constituição de comunidades sensíveis que, como aponta Rancière (2007), se estabelecem entre objetos e imagens, entre imagens e vozes, entre rostos e palavras, entre espaços longínquos e um lugar de exposição.

De modo breve, a imagem permite ver uma série de operações que constituem os regimes de visibilidade capazes de regular o "aparecer" de sujeitos e de configurar regulações para a distância entre o espectador e a imagem. É preciso, como vimos, assegurar tal distância para que a hospitalidade possa tomar parte e guiar o encontro ético com a alteridade radical. A distância permite a despossessão, permite o Ex-istir fora de si mesmo, diante do outro. É preciso também pensar no trabalho criativo de apropriação feito pelo receptor, uma vez que o dito (o enunciado no qual tudo já está previamente tematizado) é alterado e fissurado constantemente pela retomada do trabalho de leitura no qual o sentido escapa ao previamente figurado, trazendo à tona o dizer, o clamor do rosto que nos chama, nos cativa e nos integra.

## Referências

ANDERSON, Joel; HONNETH, Axel. Autonomia, Vulnerabilidade, Reconhecimento e Justiça. *Cadernos de Filosofia Alemã: Crítica e Modernidade*, São Paulo, n. 17, p. 81-112, june 2011.

ANDERSON, Joel. Autonomy and Vulnerability Entwined. In: MACKENZIE, Catriona; ROGERS, Wendy; DODDS, Susan (eds.). Vulnerability: New Essays in Ethics and Feminist Philosophy, Oxford University Press, 2014. p.134-161.

BUTLER, Judith. *Precarious Life: The Powers of Mourning and Violence*. New York: Verso, 2004.

BUTLER, Judith. Vida precária. Contemporânea – Revista de Sociologia da UFSCar. São Carlos, 2011, n.1, p.13-33.

BUTLER, Judith. *Quadros de Guerra. Quando a vida é passível de luto?* Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2015.

BUTLER, J. Relatar a si mesmo: crítica da violência ética. Tradução de Rogério Bettoni. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.

BUTLER, J.; GAMBETTI, Z.; SABSAY, L.*Vulnerability in resistance*. Duke University Press, 2016.

BUTLER, J. Caminhos Divergentes. São Paulo: Boitempo, 2017.

BUTLER, J. Corpos em Aliança e a política das ruas. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018.

CARNEIRO, Aparecida Sueli. A Construção do Outro como Não-Ser como fundamento do Ser. Feusp, 2005.

CASTEL R., *Les métamorphoses de la question sociale. Une chronique du salariat*, Paris, Gallimard, 1999.

CHARDEL, Pierre-Antoine. " Du visage aux richesses inattendues de l'écriture. Propos sur l'herméneutique de Lévinas ", *Revue philosophique de Louvain*, numéro dirigé par Fabio Ciaramelli, Tome 100, N°1-2, février 2002.

COLE, Alyson. All of us are vulnerable, but some are more vulnerable than others: the political ambiguity of vulnerability studies, an ambivalent critique. Critical Horizons, v.17, n.2, 2016, p.260-277.

DAS, Veena. O ato de testemunhar: violência, gênero e subjetividade, *Cadernos Pagu*, v.37, 2011.

DEWEY, J. L'acte d'expression. In: _____. *L'art comme expérience*. Pau: Farrago, 2005.

DIDI-HUBERMAN, Georges. *Peuples exposés, peuples figurants: L'Oeil de l'Histoire, 4*. Paris, Éditions de Minuit, 2012.

DUBET, François. Injustice et reconnaissance. *Esprit*, n.346, juillet 2008, p.144-159.

FASSIN, Didier. At the Heart of the State: the moral world of institutions. Pluto Press, 2015.

FASSIN, Didier. "Souffrir par le social, gouverner par l'écoute: une configuration sémantique de l'action publique." *Politix*. Paris, v.19, n.73, p.37-157. 2006.

FASSIN, Didier. Another politics of life is possible. Theory, culture & society, v.26, n.5, 2009, p.44-60.

FASSIN, D. 'La Biopolitique n'est pas une politique de la vie', Special Issue 'Michel Foucault: Sociologue?', *Sociologie et Sociétés* 38(2), 2006, 35–48.

FASSIN, D. Évaluer les vies : essai d'anthropologie biopolitique. *Cahiers internationaux de Sociologie*, v.128-128, 2010, p.105-115.

FERRARESE, Estelle. Vulnerability: a concept with which to undo the world as it is? Critical Horizons, v.17, n.2, 2016, p.149-159.

FERRARESE, Estelle. The vulnerable and the political: on the seeming impossibility of thinking vulnerability and the political together and its consequences. Critical Horizons, v.17, n.2, 2016, p.224-239.

FRANCO, M. A emergência da vida para superar o anestesiamento social frente à retirada de direitos: o momento pós-golpe pelo olhar de uma feminista, negra e favelada. In: Winnie Bueno, Joanna Burigo, Rosana Pinheiro-Machado, Esther Solano (orgs.). *Tem saída? Ensaios críticos sobre o Brasil*. Editora: Editora Zouk Organização, 2017, p.89-95.

FOUCAULT, Michel. Poder de morte e direito sobre a vida. In: História da Sexualidade, v.1, A vontade de saber. Rio de Janeiro: Graal, 1980, p.127-152.

FOUCAULT, Michel. "A vida dos homens infames". In: MOTTA, Manoel Barros da (org.). Ditos e Escritos IV, Estratégia, poder-saber. Rio de Janeiro: Forense Universitária, [1977] 2003, p.203-222.

FOUCAULT, Michel. "Omnes et Singulatim". In: MOTTA, Manoel Barros da (org.). Ditos e Escritos IV, Estratégia, poder-saber. Rio de Janeiro: Forense Universitária, [1981] 2003, p.355-386.

GUIMARÃES, César. O que é uma comunidade de cinema?, Revista *Eco-Pós* (Online), v. 18, p. 45-56, 2015.

HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. La production biopolitique. *Multitudes*, n.1, 2000, p.16-28.

HONNETH, Axel. *La lutte pour la Reconnaissance*. Trad. Pierre Rusch. Paris: Les Éditions du Cerf, 2007.

HONNETH, Axel. *La société du mépris: vers une nouvelle Théorie critique*. Trad. Olivier Voirol, Pierre Rusch et Alexandre Dupeyrix. Paris: éditions la Découverte, 2006.

HONNETH, Axel. Invisibilité: sur l'épistémologie de la reconnaissance. *Réseaux*, n.129-130, 2005, p. 41-47.

LALLEMENT, Michel. Qualités du travail et critique de la reconnaissance. In: CAILLÉ, Allain (dir.) *La quête de reconnaissance: nouveau phénomène social total*. Paris: la Découverte, 2007, p. 71-88.

LAZZARATO, Maurizzio. *As revoluções do capitalismo*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.

LAUGIER, Sandra. Politics of vulnerability and responsibility for ordinary others. Critical Horizons, v.17, n.2, 2016, p.207-223.

LÉVINAS, Emmanuel. *Toltalidade e infinito*. Trad. José Pinto Ribeiro. Lisboa: Edições 70, 1988.

LÉVINAS, Emmanuel. *Alterity and transcendence*. New York: Columbia University Press, 1999.

LÉVINAS, Emmanuel. *Ética e infinito*. Lisboa: Edições 70, 1982; 2007.

LÉVINAS, Emmanuel. *De outro modo que ser ou para lá da essência*. Trad.: José Luiz Pérez e Lavínia Leal Pereira. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2011.

MACKENZIE, Catriona; ROGERS, Wendy; DODDS, Susan (eds.). Vulnerability New Essays in Ethics and Feminist Philosophy, Oxford University Press, 2014.

MARQUES, Angela. Política da imagem, subjetivação e cenas de dissenso. *DiscursosFotográficos* (Online), v. 10, p. 61-86, 2014.

MARQUES, A. (2017) A política das imagens e a pobreza. Mulheres do Bolsa-Família no fotojornalismo entre 2003 e 2013, Sur le Journalism, v. 6: 38-55.

MARQUES, A. C. S. O rosto na imagem, a imagem sem rosto: pobreza e precariedade no âmbito de fotografias jornalísticas sobre o programa Bolsa-Família. REVISTA DE ESTUDIOS BRASILEÑOS, v. 5, p. 77-91, 2018.

MONDZAIN, M.-J. (2009). *A imagem pode matar?* Lisbon: Nova Vega.

MONDZAIN, Marie-José. Le documentaire, geste d'hospitalité. *Images documentaires*, n. 75-76, p.161-166, décembre, 2012.

MONDZAIN, Marie-José. "Nada, tudo, qualquer coisa. Ou a arte das imagens como poder de transformação", in A República por Vir: Arte, Política e Pensamento para o Século XXI, ed. Leonor Nazaré e Rodrigo Silva. Lisbonne: Fondation Calouste-Gulbenkian, 2011, p.103-128.

MORICEAU, J.L. Écrire le qualitatif: écriture réflexive, écriture plurielle, écriture performance. Revue international de psychosociologie et de gestion des comportements organiationnels, v.24, 2018, p.45-67.

NANCY, Jean-Luc. À Escuta. Belo Horizonte: Edições Chão de Fabrica, 2014.

PELBART, Peter Pál. Poder sobre a vida, potência da vida. *Revista Lugar Comum*, nº17, jun./2008, p.33-43.

PELBART, Peter Pál. Modes of existence, modes of exhaustion. Inflections, v. 11, p. 137-162, 2017.

PELBART, Peter Pál. Políticas da vida, produção do comum e a vida em jogo... In: *Saúde Soc*. São Paulo, v.24, supl.1, p.19-26, 2015.

PANAGIA, Davide. Dissenting words: a conversation with Jacques Rancière. Diacritics, v.30, n.2, 2000, p.113-126.

RANCIÈRE, Jacques. *A noite dos proletários*. São Paulo: Cia das Letras, 1988.

RANCIÈRE, Jacques. *La Mésentente– politique et philosophie*. Paris: Galilée, 1995.

RANCIÈRE, Jacques. Dissenting words: a conversation with Jacques Rancière. *Diacritics*, v.30, n.2, 2000, p.113-126.

RANCIÈRE, Jacques. *Aux bords du politique*. Paris: Gallimard, 2004.

RANCIÈRE, Jacques. The method of equality: an answer to some questions. In: ROCKHILL, Gabriel; WATTS, Philip (eds.). *Jacques Rancière: History, Politics, Aesthetics*. Durham and London: Duke University Press, p.273-288, 2009.

RANCIÈRE, J. The ethical turn of aesthetics and politics. In: *Dissensus* : on politics and aesthetics. Edição e tradução de Steven Corcoran. Londres: Continuum, 2010.

RANCIÈRE, J. The Populism That Is Not to Be Found. In: BADIOU, A, et al. What is a people? Columbia University Press, 2016, p.101-106

RANCIÈRE, Jacques. The method of equality. Interviews with Laurent Jeanpierre and Dork Zabunyan. Cambridge: Polity Press, 2016.

RANCIÈRE, Jacques. The thinking of dissensus: politics and aesthetics. In: BOWMAN, Paul; STAMP, Richard. Reading Rancière. London: Continuum International Publishing Group, 2011, p.1-17.

RANCIÈRE, Jacques. Literature, Politics, Aesthetics: Approaches to Democratic Disagreement. Interviewed by Solange Guénoun and James H. Kavanagh, Substance, n.92, 2000, p.3-24.

RANCIÈRE, J. O espectador emancipado. São Paulo: Martins Fontes, 2012.

RANCIÈRE, Jacques. Aisthesis. Paris: Galilée, 2011.

RANCIÈRE, J. El teatro de imágenes. In: AAVV, Alfredo Jaar. La política de las imágenes, Santiago de Chile, editorial Metales pesados, 2008b, p.69-89.

RANCIÈRE, J. Le travail de l'image. *Multitudes*, n.28, p.195-210, 2007.

RANCIÈRE, J. Le coup double de l'art politisé: entretien avec Gabriel Rockhill. *Lignes*, v.1, n.19, p.141-164, 2006.

RANCIÈRE, J. *Le destin des images*. Paris: La Fabrique, 2003.

RENAULT, Emmanuel. La reconnaissance au cœur du social. *Sciences Humaines*, n.172, p. 34-37, 2006.

RENAULT, Emmanuel. *L'expérience de l'injustice. Reconnaissance et clinique de l'injustice*. Paris: la Découverte, 2004.

RENAULT, Emmanuel. *Mépris Social. Éthique et politique de la reconnaissance*. Paris: Éditions du Passant, 2000.

SILVA, Rodrigo. Apresentação (elegia do comum). In: SILVA, Rodrigo; NAZARÉ, Leonor (org). A república por vir. Arte, Política e Pensamento para o século XXI. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2011, p.11-37.

SPIVAK, Gaiatri. Subaltern Talk, interview with the editors. In: LANDRY, Donna; MacLEAN, Gerald (eds.). *The Spivak Reader*. London: Routledge, 1996, p.287-308.

TASSIN, Etienne. Espace commun ou espace public ? L'antagonisme de la communauté et de la publicité, Hermès, 10, 1992, p.23-37.

VOIROL, Olivier. Les luttes pour la visibilité – esquisse d'une problématique. *Réseaux*, n.129-130, 2005, p. 91-121.

Capítulo 2

# Carta-ensaio sobre a experiência da vulnerabilidade nas mulheres da minha vida

Iasminny Thábata Sousa Cruz[1]

## Carta à minha mãe e irmã

Queridas mamãe e irmã, quantas saudades!

Sei que nossos encontros, depois que vim morar em outra cidade, têm se tornado cada vez mais espaçados e emotivos. Mas, embora nossos corpos não se sintam em abraço com a frequência que desejamos, não gostaria de perder nenhum outro dia sem que eu pudesse lhes dizer, abertamente, o modo como a vida de vocês mudou minha percepção de mundo e também meu entendimento a respeito do que é sofrimento, vulnerabilidade, resiliência e amor. Se, antes, eu conseguia olhar para dentro de mim e me perceber como alguém afetiva e agradável, após o acidente que lhe deixou cadeirante, mãe, e após o relacionamento abusivo que sofrestes, irmã, eu me descobri de tal maneira exposta e sensibilizada aos dias que teimavam em passar que precisei reavaliar em que

1. Doutoranda do Programa de Pós-Graduação em Comunicação Social pela Universidade Federal de Minas Gerais.

lugar estava meu coração. E, ao fim, reaprender, enquanto nos dávamos as mãos na reerguida, a olhar o mundo com outros olhos[2].

Sandra Laugier, uma autora que conheci em uma disciplina da Pós-graduação, disse em 2016[3], que o cuidado é uma resposta prática e ética às necessidades humanas, e um estado de sensibilidade para com os detalhes da nossa vida diária. Ela fala sobre o cuidado de um modo que me fez lembrar demasiadamente de vocês, porque, para ela, o cuidado nasce quando nos percebemos vulneráveis e quando reorientamos nossa atenção ao que ocorre ao nosso redor, notando as vulnerabilidades do próximo. E é só descobrindo o que é importante pra gente, que descobrimos o que importa ser cuidado, o que demanda nossa energia, tempo, espaço de vida, atenção e presença.

E essa ideia me acertou em cheio. Tanto, que minha contribuição à disciplina foi apenas o fervilhar de pensamentos em silêncio. Eu fui incapaz de verbalizar que aquilo que lia e escutava em sala, pela boca dos amigos e professora, tinha mudado as lentes para entender minha vida.

A partir de então, em todas as aulas, a minha mudez me levou para as lembranças e sensações da minha experiência como filha e irmã de vocês, e me revelou, ao fim, uma nova perspectiva sobre o cuidado.

A redefiniçâo do que seria considerado vulnerável foi um dos primeiros sustos interiores. Isto, porque é mais fácil enxergar o que seria a vulnerabilidade naqueles que são ou estão objetivamente e esteticamente vulneráveis. Naquilo que é escancarado e abertamente fragilizado...naqueles que andam de cadeira de rodas, por exemplo, mãe. E este foi meu primeiro impacto, apesar da lógica retorcida: perceber minha cegueira anterior em relação à real vulnerabilidade daqueles que não podem mais andar como eu.

É claro que, se você é uma pessoa apenas moderadamente sensata – nem precisa ser muito – vai com certeza entender, racionalmente, que pessoas em cadeiras de rodas precisam de cuidado. Mas, nada até hoje foi mais potente e assustador do que receber um telefonema no meio da tarde de uma segunda-feira três anos atrás e escutar, da minha irmã, que a senhora havia sofrido uma queda na praia e que não sentia mais as pernas.

---

2. "todas nós seguimos em frente quando
percebemos como são fortes
e admiráveis as mulheres
à nossa volta"
(Rupi Kaur)

3. No original, em inglês: "Care is a practical response to specific needs and a sensitivity to the ordinary details and textures of human life that matter". (LAUGIER, 2016, p.208)

Uma queda.

Por uma onda de mar.

Uma queda. Em uma tarde, três anos atrás. Em uma segunda-feira.

Como continuar a viver? Quando as estruturas que te sustentam em uma vida conhecida e confortável desaparecem? Quando tudo é novo, recente, frágil? Quando a lógica muda. Quando a altura da vida se altera. Quando você precisa de alguém? Quando você precisa se fazer presente para cuidar da vida de alguém?

Quando o modo como você sabia fazer todas as coisas não existe mais?

Depois de três anos, sei que seus pensamentos vez ou outra ainda viajam praquela praia e refazem os últimos momentos antes da ausência... Eu realmente não consigo entender em completude como é sentir esta ausência, mãe, mas eu digo diferente do que o ditado teima em falar: não é o tempo que cura tudo, mãe. O tempo só coloca as peças desse grande quebra cabeça da vida na ordem certa, enquanto o amor, com seu poder renovador, dá novo significado a cada uma delas.

E é apenas o amor que vai nos levando em frente, mãe e irmã, há três anos. Quando também tivemos que reconfigurar todo nosso entendimento sobre que tipo de laços eram os que nos reuniam como família, uma vez que o relacionamento que te segurou para ultrapassar a ventania do acidente da mamãe, irmã, era também o que te batia.

Quando fecho os olhos, não é difícil rememorar. E eu me lembro. Eu estava em casa, em uma de minhas visitas ainda no primeiro ano após seu acidente, mãe, quando acordei com os gritos medonhos da minha irmã esbravejando: "PAI!".

Eu dormia um sono profundo, com sonhos, e me lembro de ser arrancada cheia de susto pelos gritos do papai: "SOLTA ELA!". Eu corri.

Desesperada.

Eu não senti o frio que fazia naquela noite.

Mesmo com o chão gelado nos meus pés descalços eu não senti frio.

E não entendi o que acontecia enquanto corria até o quintal de casa desesperada.

O cachorro corria e latia, solto do quintal, em uma cena que recordo como cheia de cores claras, fortes e rápidas.

Seu namorado, irmã, que dormia dentro da nossa casa, no quarto ao lado da piscina, decidiu terminar uma discussão entre vocês subindo em cima de você, com os dois joelhos em cima do seu corpo magro. Prendeu-lhe os braços rente

ao corpo e a cama, enquanto com uma mão sufocava seu rosto e com o outro lhe dava dois tapas na cara. Eu dormia no quarto que dividia a parede entre vocês dois e levantei arrebatada com o gelo na alma: "SUA PUTA!"

Isso também faz três anos.

E aqui, agora, fica muito complicado para seguir escrevendo...

Sei que você encontrou dentro de si a força e o equilíbrio precisos para seguir em frente. Sei que hoje está tudo bem. Que a gente redefiniu o que é a essência de uma vida de carinho quando você nos ensinou como se replantar e reflorescer. Mas, vez em quando eu ainda tenho um gosto amargo no estômago, ocre e pesado. Pensamentos perturbados, indignações traduzidas em frases soltas, e esta ideia, fixa, de que eu poderia ter feito alguma coisa. Porque eu vi, irmã, em outro dia dentro do carro, seu braço arroxeado, sua coxa acinzentada. E eu descartei a violência de forma imediata...tão rapidamente eu encontrei na cabeça outra desculpa praquele corpo violentado. Porque saber em você, um corpo que amo, um corpo violado era apenas uma ideia difícil demais de lidar.

E isso faz três anos.

Desde então, eu não consigo ler matérias sobre violência doméstica, nem ver cenas de estupro em filmes e séries, nem mais me calar, ou não me levantar e não me envolver. Porque me afetou. Mais quando foi em minha experiência em ser sua irmã, do que quando eu era apenas uma outra mulher qualquer que sabia que era errado apanhar de alguém. Só saber não bastou. E, hoje – e acho que para sempre, vai ser urgente, em mim, defender a vida e a dignidade de toda e qualquer mulher que passe por qualquer coisa parecida com o que você passou, minha irmã.

Você não deixou que o medo fosse o seu óculos de grau, recapacitou o coração para um novo tipo de taquicardia, entendeu que isto não a definia, virou-se novamente para a porta – você, muito mais corajosa do que eu – e seguiu com sua história.

Não foi sem dor que nossa família entendeu que tentar ser o melhor que podemos, todos os dias, é, no fim, a única coisa que temos poder de mudar mesmo, de verdade –porque todo o resto estraga, quebra, se consome ou se desfaz. Não foi sem dor, mas temos aprendido que algumas batalhas valem mais o nosso amor e nossa força do que outras...

Para essa concepção ordinária do cuidado baseado em uma ética do dia-a-dia da Laugier, que nada mais é que um compromisso político com o ordinário, eu encontro nas experiências cotidianas de ser filha e irmã de vocês os problemas reais de pessoas reais em vidas reais que importam, e que me fazem,

de outro modo, muito mais sensível para o ato de cuidar – que é onde a autora diz que se funda uma tal moralidade da vida.

Eu em relação a vocês, em nossas vidas comuns no dia-a-dia, é o que de mais rico possuo quando penso nas mulheres da minha vida, porque até muito recentemente, mãe e irmã, eu acreditei que eu não tinha direito de me sentir entristecida ou fraca por causa dessas situações. Eu acreditava que eu não tinha direito de me sentir fragilizada quando as "verdadeiras vítimas" das circunstâncias eram vocês, e que desse modo eu deveria ter como obrigação ser nada mais que forte. A todo tempo eu deveria ser forte. Mas eu também aprendi com outra autora durante as aulas desta disciplina que todos nós somos vulneráveis em alguma medida. Eu também.

Foi ao ler e escutar o que Alyson Cole escreveu em 2016 que me surpreendi, em um novo susto interior, com a consciência de que todos e cada um de nós somos vulneráveis e precisamos de cuidado, mas que apesar disso, alguns são mais vulneráveis que os outros[4]. E, nas suas vulnerabilidades, desatam, descobrem e desafiam sempre os novos caminhos para uma vida feliz, criativa e abundante.

O que enxergamos como vulnerável é, nesta medida, e sobremaneira, uma representação de um confronto político. Não acredito que exista modo de não o ser, uma vez que é intrinsecamente humano depender do outro, viver em sociedade, defender o seu espaço, suas ideias de certo e errado, e mesmo definir em conflito o que seria importante suficiente para ser escutado – e quem é aquele autorizado a poder falar.

Todos nós precisamos de ajuda, porque somos, de alguma forma, vulneráveis e dependentes de outros que podem mais, sabem mais, ou conseguem mais que a gente nas áreas em que nós não podemos, sabemos ou conseguimos.

Ser filha e irmã de vocês me ensinou muito mais do que todos os livros das universidades pelas quais passei, mais do que qualquer conceito feminista que descobri. Porque mesmo se eu não soubesse citar nenhuma dessas definições empoderadoras, ainda haveria em vocês o melhor reflexo de luta, força, sensibilidade, ternura, fibra e amor feminino que conheço. De vocês vêm a singularidade da experiência que gera movimento, deslocamento, presença ainda que na distância, um pouco de lágrimas nos olhos, e calor.

---

4. No original, em inglês: "All of us are vulnerable, but some are more vulnerable than others". (COLE, Alyson, 2016)

Com certeza Sandra Laugier e Alyson Cole me ajudaram neste doloroso, e aparentemente eterno, processo de mudar de casca para me perceber também vulnerável e digna de cuidado, mas nada que alguma das duas tenha escrito ou vá ainda escrever é capaz de traduzir com profunda exatidão esta nossa história.

Com o tempo nossos corações foram refletindo calma e nossos rostos alegria. Nunca houve espaço para desespero ou desesperança, porque vamos juntas nesse nosso milagre diário de ter vocês como mãe e irmã, e ainda tê-las como esposa, como amiga, como tia, como filha e como avó. Seguimos juntas em cada detalhe de respeito, em cada pedaço de vida compartilhada, na superação das dores que podem ser superadas, e no convívio com aquelas que agora fazem parte de quem todas somos hoje. E em todas as lições que se refletem para o mundo pelo sorriso de vocês duas.

Cuidar de nossas vulnerabilidades é ver importância diária nas sujeitas que somos: cadeirantes que necessitamos de braços de outrem para alcançar liberdade, aquelas que sofremos violência dentro de relacionamentos abusivos, mulheres. Nos sabermos mais vulneráveis que outros vulneráveis e, justamente por causa disso, restaurarmos nossa dignidade, é tirar um tampão de pirata dos olhos e não ser mais capaz de desviar o olhar para o outro lado quando a pele que se arroxeia de trauma se apresenta, ou ficar em total silêncio quando as calçadas não estão niveladas, quando estacionam em vagas inapropriadas, quando o machismo se arrisca a dizer que o corpo que possuímos não é nosso. Quando esquecemos que todos dependemos.

Para mim, a lição que fica é que em todos os dias destes últimos três anos, eu encontrei apenas no coração o essencial para seguir em frente. E seguimos juntas.

De todo modo, espero que esta carta tenha encontrado em vocês terreno bom e fértil, e que os desafios do dia-a-dia não suplantem a força do seguir em frente.

Com imensas saudades de nossas risadas, dos braços em abraço, da cama gostosa de dormir da mamãe e do cheirinho inefável da cabecinha careca do meu sobrinho, despeço-me mais leve e mais feliz do que quando comecei a escrever esta carta. É como se, escrevendo, mais uma vez realocássemos o passado e seguíssemos em laço, como disse mesmo o poeta a respeito deste tempo presente – tão grande: sem nos afastarmos muito, seguindo de mãos dadas[5].

---

5. Mãos Dadas "Não serei o poeta de um mundo caduco
Também não cantarei o mundo futuro

Beijos enormes e cheios de carinho. Logo nos vemos novamente. Eu amo vocês.

Belo Horizonte, 15 de julho de 2018.

## Referências

BANDEIRA, Manuel. *Antologia Poética*. Ed. Global, São Paulo, 2013

COLE, Alyson. *All of us are vulnerable, but some are more vulnerable than others*. 2016

KAUR, Rupi. *Outros jeitos de usar a boca*. Ed. Planeta, 2017.

LAUGIER, Sandra. *Politics of vulnerability and responsability for ordinary others*. 2016.

---

Estou preso à vida e olho meus companheiros
Estão taciturnos mas nutrem grandes esperanças
Entre eles, considero a enorme realidade
O presente é tão grande, não nos afastemos
Não nos afastemos muito, vamos de mãos dadas
Não serei o cantor de uma mulher, de uma história
Não direi os suspiros ao anoitecer, a paisagem vista da janela
Não distribuirei entorpecentes ou cartas de suicida
Não fugirei para as ilhas nem serei raptado por serafins
O tempo é a minha matéria, o tempo presente, os homens presentes
A vida presente"
(Manuel Bandeira)

Capítulo 3

# Padrões estéticos, rostos políticos: quem nos ensina o racismo?

Mayra Bernardes[1]

## 1.

Uma das inspirações para a escrita deste ensaio foi a palestra de Taís Araújo, uma das atrizes negras mais bem-sucedidas da atualidade, no TEDx São Paulo. Intitulada "Como criar crianças doces em um país ácido", a fala de Taís faz uma análise interseccional – isto é, que faz um recorte de gênero, raça e classe – da criação de seus filhos e de outras crianças negras nascidas no Brasil, um país profundamente marcado pelas desigualdades sociais, raciais e de gênero.

Após a divulgação do vídeo de sua fala no evento, em dezembro de 2017, Taís foi duramente criticada e ridicularizada nas redes sociais por pessoas públicas e anônimas por ter dito que a cor do filho dela, um menino negro, "é a cor que faz com que as pessoas mudem de calçada", mesmo que tenha sustentado essa afirmação posteriormente ao citar dados divulgados pelo Mapa da Violência de 2015, que apontam a extensão do genocídio perpetrado contra a população negra no Brasil.

---

1. Mestranda do Programa de Pós-Graduação em Comunicação Social pela Universidade Federal de Minas Gerais.

Em um artigo publicado neste ano nos anais da Compós, Corrêa e Guimarães-Silva (2018) analisam a repercussão negativa – recheada de racismo e machismo disfarçados de deboche – da palestra de Taís Araújo e os ataques racistas direcionadas à Titi, filha adotiva de Bruno Gagliasso e Giovana Ewbank, sob a perspectiva teórica das intelectuais negras. Esse artigo, além de guardar uma relação de proximidade e afetação com os trabalhos que venho desenvolvendo no mestrado – as autoras são, respectivamente, minha orientadora e minha companhia de vida e trabalho no grupo *Orientação Afirmativa*[2] –, é também a materialização dos nossos esforços empreendidos no último ano, de pensar a contribuição dessas intelectuais para o campo da comunicação.

Por isso, este ensaio, produzido no âmbito da disciplina Comunicação e Interações Sociais, não poderia ter outro início; sua gestação e as reflexões aqui expostas são fruto de contribuições coletivas vindas de pesquisadoras negras presentes tanto no nosso programa de pós-graduação, tanto como em outros espaços acadêmicos e de produção de conhecimento. Aos poucos vamos, ocupando esses espaços e estilhaçando a *máscara do silêncio* imposta às mulheres negras ao longo dos últimos séculos, como cita Conceição Evaristo[3].

Nesta versão da disciplina, discutimos a temática da vulnerabilidade, e paradoxalmente, dentre as autoras selecionadas para a discussão estavam Djamila Ribeiro, Sueli Carneiro e Patricia Hill Collins, intelectuais negras de força e prestígio. Durante a disciplina, enquanto problematizávamos e discutíamos o que é vulnerabilidade e suas afetações, o incômodo surgia: como pensar em pessoas negras como vulneráveis, sendo que a sociedade até hoje encontra dificuldade para nos reconhecer como humanos? Como encaixar minha vivência como mulher negra sob este signo da vulnerabilidade, sendo que nossas existências são permeadas pelo signo da força infinita, e também de resistência[4]?

---

2. Grupo de estudos voltado para a preparação gratuita de candidatos autodeclarados negros que pretendem ingressar no Programa de Pós-Graduação em Comunicação Social da UFMG, em nível de mestrado e doutorado. A iniciativa é fruto do voluntariado de discentes negras do programa – Pâmela Guimarães, Mayra Bernardes e Lucianna Furtado – e não consiste em uma ação institucional.

3. Entrevista de Conceição Evaristo concedida à Djamila Ribeiro e publicada no site da CartaCapital. Disponível em: <https://www.cartacapital.com.br/sociedade/conceicao-evaristo--201cnossa-fala-estilhaca-a-mascara-do-silencio201d>. Acesso em: julho de 2018.

4. No primeiro capítulo de "Mulheres, raça e classe", Davis (2016) ressalta que mulheres negras escravizadas nos Estados Unidos eram tratadas como unidades rentáveis de trabalho, que posteriormente, poderiam produzir mais força de trabalho "servindo" como parideiras de novas crianças – fruto de abusos sexuais – que também seriam escravizadas e/ou vendidas.

Ao longo do texto, pretendo promover uma aproximação ensaística entre as falas de Gabi Oliveira no vídeo "Tour pelo meu rosto", minhas próprias vivências como mulher negra e filha de uma mulher negra, e algumas reflexões teóricas discutidas durante a disciplina, a fim de compreender: quem nos ensinou o racismo? De que as formas ele produziu (e continua a produzir) fortes marcas memoriais nos corpos e experiências de mulheres negras?

## 2.

Em "Como criar crianças doces em um país ácido", Taís Araújo fala sobre como os discursos e práticas racistas têm o potencial de endurecer – e endurecem – a infância das crianças negras, tanto as meninas, representadas pela figura de sua filha Maria Antônia, como os meninos, representados pela figura de seu filho João Vicente.

O primeiro argumento de Taís é que meninos, em tese, estariam livres de experimentar a opressão imposta ao gênero feminino em nossa sociedade patriarcal. Porém, isso não se aplicaria a seu filho, um menino negro, que não poderá usufruir do direito à liberdade, já que meninos negros, mesmo jovens, são lidos como infratores – ou infratores em potencial – em qualquer situação, e correm o risco de serem abordados violentamente pelas forças do Estado.

Os casos de crianças e adolescentes negros assassinados "por acidente" não são raros, como foi o caso de Marcos Vinícius da Silva, morto pela polícia carioca enquanto ia para a escola, uniformizado com a blusa da rede municipal de educação do Rio de Janeiro[5], ou de Jhonata Alves, morto com um tiro na cabeça porque andava com um saco de pipoca "confundido" pela polícia com um saco de drogas[6]. Ainda cabe lembrar que, segundo dados da Fundação Casa, expostos por Delago[7], 68,80% dos jovens cumprindo medidas socioeducativas na instituição são negros.

---

5. "Estão matando as nossas crianças", diz mãe de Marcos, 14, morto na Maré. Reportagem publicada pela Folha de São Paulo, em julho deste ano. <https://www1.folha.uol.com.br/cotidiano/2018/07/estao-matando-as-nossas-criancas-diz-mae-de-marcos-14-morto-na-mare.shtml>. Acesso em: julho de 2018.

6. Policiais confundem pipoca com drogas e matam jovem, dizem moradores. Reportagem do G1, publicada em julho de 2016. Disponível em: <http://g1.globo.com/rio-de-janeiro/noticia/2016/07/pms-confundem-pipoca-com-drogas-e-matam-jovem-dizem-moradores.html>. Acesso em: julho de 2018;

7. DELAGO, Esther. A Fundação Casa e a questão Étnica e Racial: Uma trajetória de invisibilidade. Monografia (Pós Graduação em Educação Profissional - PROEJA) – Instituto Federal de Educação Ciência e Tecnologia de São Paulo, 2014. Disponível em: <https://bit.ly/2NgjT2N>. Acesso em: julho de 2018.

Em seguida, Taís fala que sua filha está crescendo em um mundo que espera dela subserviência, que não a valoriza e que a silencia. Em seguida, traz os dados do Mapa da Violência 2015, que mostra uma queda de 9,8% no número de feminicídios de mulheres brancas, e um crescimento de 54,8% nos feminicídios de mulheres negras. Para além desses dados apresentados por Taís, outras intelectuais negras brasileiras vêm denunciando que o racismo institucional faz com que mulheres negras sofram mais violência obstétrica, sejam mais afetadas pela morte materna e tenham seus problemas de saúde ignorados ou mal tratados por profissionais da saúde, como expõe Carneiro (2005).

Minha mãe engravidou aos 16 anos, e dessa primeira gravidez, nasceu meu irmão. Depois, aos 21 anos, ela engravidou pela segunda vez, e quem veio ao mundo fui eu. Não me lembro de nenhuma vez em que minha mãe narrou suas experiências de parto como positivas, pois essas são memórias dolorosas e traumáticas. No primeiro parto, ela conta que um dos enfermeiros da equipe subiu em sua barriga para "ajudar o bebê a nascer", técnica conhecida como Manobra de Kristeller, banida pelo Ministério da Saúde e pela OMS[8] por ser considerada uma forma de violência obstétrica. No segundo parto, uma cesárea de emergência, meu pai conta que ouvia de longe os gritos da minha mãe, que teve a barriga aberta sem anestesia para que eu pudesse nascer. Além do mito da maternidade sacrilégica, em que mães devem ser abnegadas, abrir mão de seus direitos e necessidades físicas para "promover o bem estar dos filhos", recaiu sobre minha mãe o mito racista, convenientemente propagado até os dias de hoje, de que mulheres negras são mais fortes e aguentam sentir mais dor, e por isso podem receber menos (ou nenhuma) analgesia durante o parto[9].

Antes mesmo de vir ao mundo, a violência já marca nossa história. E não é muito depois que nós, meninas, mulheres negras, experimentamos o racismo em seus variados graus. Taís poderia ter citado, por exemplo, o estudo conduzido pela Faculdade de Direito da Georgetown University, nos Estados Unidos, que identificou meninas negras entre 5 e 14 anos são vistas como "menos ino-

---

8. Diretrizes lançadas pelo Ministério da Saúde em março de 2017, e discutida por mães, profissionais da saúde e membros do governo na reportagem publicada pelo Estadão. Disponível em: <https://saude.estadao.com.br/noticias/geral,ministerio-da-saude-lanca-diretrizes-contra-manobras-agressivas-em-partos,70001688083>. Acesso em: julho de 2018.

9. LEAL, Maria do Carmo et al. A cor da dor: iniquidades raciais na atenção pré-natal e ao parto no Brasil. Cad. Saúde Pública [online]. 2017, vol.33, suppl.1, e00078816. Epub July 24, 2017. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/csp/v33s1/1678-4464-csp-33-s1-e00078816.pdf>. Acesso em: julho de 2018.

centes e mais maduras" do que garotas brancas da mesma faixa etária[10]. Quando não somos marcadas pela hiperssexualização precoce, somos marcadas pela rejeição; Recentemente, Ana Paula Xongani, blogueira e ativista negra, publicou um relato triste, mas que representa a realidade de muitas mães e crianças negras, em que afirma que a solidão da mulher negra começa na infância[11], quando, assim como ocorreu com sua filha Ayoluwa, somos rejeitadas pelas outras crianças [brancas] em todos os espaços.

## 3.

Gabi Oliveira, no vídeo "Tour pelo meu rosto",[12] ressalta bem os efeitos que a rejeição que sofreu na infância, extremamente motivada pelo racismo estético, tiveram no seu processo de autoaceitação e de identificação como uma mulher negra. O enquadramento do vídeo é um close fechado em seu rosto, para que todos os seus traços fiquem em evidência e o espectador não possa desviar o olhar daquelas feições, e o modo com que fala de cada um daqueles traços oscila entre opiniões (dela, de outros) do passado e do presente, enquanto nomeia seus traços como sinônimos quase permanentes de uma dor que é dela, mas também de outras mulheres negras.

Nos primeiros segundos do vídeo, a *youtuber* explica que o convite inicial foi para que ela participasse da tag "Tour pelo meu corpo", em que mulheres narram seus processos de aceitação de um corpo fora dos padrões estéticos, mas que não fazia sentido para ela falar sobre isso, já que seu corpo está dentro dos padrões, enquanto seu rosto, não. Essa fala é bastante sintomática de mais um dos efeitos do racismo, em que a mulher negra é vista como uma "mula" (de onde vem o conhecido termo mulata) sem cabeça, de corpo desejável e

---

10. EPSTEIN, Rebecca et al. Girlhood interrupted: the erasure of black girls' childhood. Center on Poverty and Inequality: Georgetown Law, 2017. Disponível em: <https://www.law.georgetown.edu/poverty-inequality-center/wp-content/uploads/sites/14/2017/08/girlhood--interrupted.pdf>. Acesso em: julho de 2018.

11. Relato de Ana Paula Xongani, publicado em maio de 2018. Disponível em: <https://www.facebook.com/photo.php?fbid=1730486097042759&set=a.143677239056994.32136.100002441553771&type=3&theater>. Acesso em: julho de 2018.

12. "Tour pelo meu rosto | Papo DePretas". Vídeo publicado por Gabi Oliveira em janeiro de 2018. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=CEOvcHPvvis&t=2s>. Acesso em: julho de 2018.

supostamente desejante[13], hiperssexualizado ou visto como adequado para as práticas sexuais, reprodutivas e de grande esforço físico, mas cujo rosto é invisível ou odiado, assim como as palavras que saem de nossas bocas e o intelecto que reside em nossos cérebros.

Ao falar de seu nariz *largo, sem ponta fina*, e que se abre quando ela sorri, Gabi pergunta ao espectador: "imagina se eu deixasse de sorrir por causa disso? ou se passasse a tirar fotos só assim [de boca fechada e de lado]?", fazendo referência à pose que afinaria seus traços. Ela então confessa que já foi deixou de sorrir por causa da aparência do próprio nariz, e que, na infância, o nariz era o seu *martírio*, e também conta que, nessa época – com 6 ou 7 anos, segundo ela –, usava, por horas seguidas, pregadores de roupa no nariz para tentar afiná-lo, e chorava ao não obter o resultado esperado.

Talvez, para o leitor branco, essa técnica do pregador de roupas no nariz soe como uma inventividade cruel e isolada, mas se trata de uma prática comum entre meninas negras, que lembro de reproduzir na infância por ouvir minha mãe dizer que fazia o mesmo, e assim faziam minhas tias. É uma prática tão comum quanto os pentes aquecidos no fogão e passados nos cabelos de meninas e mulheres negras, que queimam os cabelos e o couro cabeludo, com a promessa de alisar os fios e deixá-los mais palatáveis e semelhantes ao referencial estético branco, imposto pelo colonizador[14]. Ou como os banhos com suco de limão, água sanitária e/ou com bucha vegetal bem áspera, feitos com o propósito desesperado de tentar embranquecer nossas peles negras, de retirar delas aquilo que nos torna "sujas", indignas de afeto, reconhecimento e apreciação.

A *youtuber* continua a apresentar ao espectador os "traços da dor" em seu rosto: além do nariz, ela também fala sobre seus lábios, olhos, dentes, gengiva e cor da pele. Em cada um deles, rememora o sentimento de inadequação ou auto-ódio que a invadiu na infância e na adolescência, motivado pelo racismo, e como foi difícil – e ainda é – se desapegar de noções tão arraigadas na nossa sociedade. Os comentários ofensivos e dolorosos que ela ouviu e a fazia se sentir

---

13. Sobre o mito da devassidão sexual atribuído a homens e mulheres negras, Braga (2015, p. 70) destaca que ele é mais uma decorrência do sistema escravocrata, que estimulava a compra de escravos "sexualmente atraentes", jovens, bonitos, sadios, habilidosos e que poderiam servir para o divertimento de seus donos do que, efetivamente, de seu apetite sexual. Destaca, ainda, apoiando-se em Freyre (2010), que os negros africanos possuíam maior moderação do apetite sexual do que os europeus.

14. Ver GOMES, N. L. Sem perder a raiz: corpo e cabelo como símbolos da identidade negra. Belo Horizonte: Autêntica, 2006.

desvalorizada geralmente são ditos de forma corriqueira, em contextos onde não se espera ser agredida dessa forma, como, por exemplo, em conversas casuais, por estranhos na rua, ou até mesmo quando nos comparam esteticamente a personagens estereotipados e criados com a finalidade de desumanizar-nos, como a nega maluca[15], que assombrou a infância de Gabi Oliveira e de muitas outras meninas negras, ou os bebês com cabelo de palha de aço[16], que foram o meu pesadelo nos anos escolares.

## 4.

Escolhi ressaltar o relato de Gabi Oliveira sobre seu próprio rosto e seus traços da dor não só por me identificar com o relato da youtuber, mas também, por acreditar que ele tem o potencial de revelar que a sua representação imagética capturada pela câmera é, também, ou antes de tudo, um feixe intrincado e complexo de discursos. O rosto negro é um rosto que fala – e que convoca falas –, mesmo que seu dono nada expresse com palavras. Sobre ele, se imprimem camadas de sentido violentas e cruéis, que são socialmente compartilhadas: "Veja como ela é uma negra bonita, tem até os traços finos"; "Ela deu sorte, puxou os olhos claros do avô"; "Ela era tão preta que, no escuro, só dava para ver os dentes"; "Negro parado é suspeito, negro correndo é ladrão"; "Nega de cabelo duro, qual é o pente que te penteia?"; "O teu cabelo não nega mulata / Porque és mulata na cor / Mas como a cor não pega, mulata / Mulata quero o teu amor".

Esse tipo de reflexão vai ao encontro do pensamento levinasiano sobre o rosto, que é retomado por Butler (2011, p. 18), quando diz que o rosto "parece ser uma forma de som, o som da linguagem evacuando seu sentido, o substrato sonoro da vocalização que precede e limita a entrega de qualquer significado semântico". Por isso, acredito que exibir o rosto tão corajosamente, por 8 minutos ininterruptos como faz Gabi Oliveira, é também uma forma política de confrontar essa linguagem racista que foi, e ainda é, tão nociva para a sua expe-

15. Ver "Mulher negra não é fantasia de carnaval", texto escrito por Djamila Ribeiro sobre a fantasia de "nega maluca", e publicado na CartaCapital. Disponível em: <https://www.cartacapital.com.br/blogs/escritorio-feminista/mulher-negra-nao-e-fantasia-de-carnaval-5190.html>. Acesso em: julho de 2018.

16. Comercial "Bebês", da marca de palha de aço Assolan, que foi ao ar em rede nacional em 2005, durante os intervalos do Big Brother Brasil – horário nobre da TV Globo. Nele, bebês aparecem com perucas em estilo black power feitas com palha de aço. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=jsJPEQKziwU>. Acesso em: julho de 2018.

riência enquanto mulher, e que faz parte do processo de dominação de grupos historicamente oprimidos.

Joice Berth (2018) é uma das autoras que relaciona fortemente a noção de estética e afetividade com o conceito de empoderamento. Para ela, "a nossa visão de nós mesmos começa a ser distorcida e influenciada de forma extremamente negativa e agressiva por obra do colonizador" (p. 92), e, com o passar dos séculos de manutenção desse sistema patriarcal e racista, a desvalorização estética das pessoas negras resulta em um estado de alienação a respeito de si mesmas e de sua autoimagem, já que os discursos violentos, de negação das origens e características negroides, vão sendo passados de geração em geração.

Porém, é importante que saibamos quebrar esse sistema é possível e extremamente necessário. Berth (2018, p. 93), fala de um "resgate lento e gradual daquilo que fomos e que podemos retomar para continuar sendo", em que a autoestima seria uma ferramenta imprescindível para o empoderamento de pessoas negras e outros grupos oprimidos. Para a autora, "entender a autoavaliação de si mesmo e, principalmente, conseguir detectar aquilo que o sistema conseguiu adulterar em nós mesmo é um ato político importante. É lavar-se de toda a carga violenta e limitadora que os sistemas de opressão e dominação conseguiram implantar em nosso âmago" (BERTH, 2018, p. 119).

É de posse de ideias semelhantes que Gabi Oliveira, ao finalizar seu vídeo, conta que hoje, mesmo que esse processo de autoaceitação tenha ocorrido tardiamente, gosta do seu rosto e o considera harmônico, e aponta para a importância de questionar e ampliar o espectro de referências socialmente compartilhadas de beleza. E, assim como ela, me considero em um constante processo de autoaceitação de minhas características, de ressignificação da presença delas em um corpo que, muitas vezes, não é lido como o corpo de uma intelectual em formação no espaço universitário.

## 5.

Iniciei este ensaio com a pergunta: quem nos ensina o racismo? E, ao realizar o entrelaçamento de uma série de depoimentos, relatos, artigos, teses e estudos feitos por mulheres, sendo a maioria delas negras, com minhas próprias experiências enquanto mulher negra, penso que a perpetuação do racismo, além das bases históricas, sociológicas e antropológicas, também tenha uma base comunicacional.

Tanto no relato de Gabi Oliveira quanto nos outros aqui expostos, quanto nos meus, vemos que a marca do racismo em nossas trajetórias vem por discursos

racistas socialmente compartilhados sobre nossos corpos e rostos, em que somos inferiores, sub-humanas, feias, indignas de afeto, com cabelos de palha de aço e cujos desejos existem como pecados. Tais noções se cristalizaram ao longo dos anos nas mais diversas formas de representação imagética e discursiva da nossa cultura, e, em nosso tempo, se fazem presentes também na(s) mídia(s) hegemônicas. É latente, em nossos discursos, a importância que comerciais, telenovelas e outros programas de TV, canções e celebridades tiveram na nossa formação identitária e em nossos processos de autoaceitação, e também ajudaram, de formas nem sempre gentis, a mediar nossa relação com os outros. Com base nisso, arrisco dizer que o racismo assume um papel mediador das relações sociais brasileiras.

Portanto, proponho que pensemos – tanto negros, quanto brancos – no modo com que permitimos que o racismo medie nossa relação com os outros, e a que projeto político essa mediação favorece. Como intelectuais negras brasileiras e estrangeiras vem ressaltando há décadas, a hierarquização racial é uma construção social potente, mas não imbatível. E, assim como propõe Ribeiro (2018, p. 90), o movimento de nomear as violências, rompendo seu(s) silêncio(s) permissivo(s), de deixar falar e fazer ouvir o discurso de mulheres negras, é uma tentativa de criar fissuras e tensionamentos na ordem do discurso a fim de trazer a tona novas formas de existência além dessas que nos foram/são impostas e que não mais nos calarão.

## Referências

BERTH, Joice. *O que é empoderamento?* Coleção Feminismos Plurais. Belo Horizonte: Ed. Letramento. 2018.

BRAGA, Amanda. *História da beleza negra no Brasil: discursos, corpos e práticas*. São Carlos: EdUFSCAR, 2015.

BUTLER, Judith. *Vida precária*. Contemporânea. Revista de Sociologia da UFSCar, v.1, 2011. p.13-33.

CARNEIRO, Aparecida Sueli. *A construção do outro como não-ser como fundamento do ser*. 2005. Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005.

CORRÊA, Laura; GUIMARÃES-SILVA, Pâmela. *Contribuições teórico-conceituais das intelectuais negras para pensar a comunicação*. IN: XXVII Encontro Anual da Compós, Belo Horizonte, 2018. Anais… Belo Horizonte, MG: PUC Minas, 2018.

DAVIS, Angela. *Mulheres, raça e classe*. São Paulo: Boitempo, 2016.

RIBEIRO, Djamila. *Quem tem medo do feminismo negro?* Rio de Janeiro: Companhia das Letras, 2018.

RIBEIRO, Djamila. *O que é lugar de fala?* Coleção Feminismos Plurais. Belo Horizonte: Ed. Letramento. 2018.

Capítulo 4

# Marielle e a representatividade da vida que carrega o signo da morte

Pâmela Guimarães-Silva[1]

## Notas iniciais: inquietações e inspirações

Inspira-me para este ensaio a obra *Em Frames of war: when is life grievable?* (2009), traduzido para o português como *Quadros de guerra: quando a vida é passível de luto?* (2015), de Judith Butler. Outra fagulha criativa para esse texto foi a tese de Sueli Carneiro intitulada *A Construção do Outro como Não-Ser como fundamento do Ser* (2005). Minha inquietação segue o teor dessas obras, que questionam a validade das molduras pelas quais apreendemos ou deixamos de apreender a vida dos negros e negras como perdida ou lesada. Assim, alinhada com a pesquisa que tenho desenvolvido no processo de doutoramento, este texto promove uma reflexão ensaística sobre: a definição do que é uma vida, a diferença entre a valoração da vida e das vozes dos sujeitos brancos e negros, bem como sua representatividade.

Essa temática tem me tocado de forma mais efetiva desde 2015, com a efervescência dos movimentos feministas nas redes sociais e de campanhas como

1. Doutoranda do Programa de Pós-Graduação em Comunicação Social pela Universidade Federal de Minas Gerais.

*#meuamigosecreto* e *#primeiroassédio*. Naquele momento, para mim, estava nítido que havia uma dimensão comunicacional capaz de contribuir na luta contra a violação dos direitos das mulheres. Nesse ponto, cabe situar-me como mulher, negra, de origem pobre e periférica. Essa contextualização é necessária porque, ao me aproximar dos relatos, não me reconheci neles. Não pela ausência da violência de gênero em minha vida, mas porque minhas especificidades convocam outros elementos que se entrecruzam com a minha experiência de ser mulher.

Além disso, o uso de instrumentos tecnológicos para externar a violência sofrida (ou mesmo na vida diária) não é algo comum aos meus pares. Ter um espaço para expressar-se não é comum aos meus pares. Pelo contrário, o "trabalho corporal e do cuidado parece estar inscrito socialmente na cor da nossa pele, cor que parece nos afastar dos lugares do saber, da decisão e do poder. Principalmente do poder de falar" (CORRÊA, GUIMARÃES-SILVA, 2018). Nos são designados — ainda que de forma tácita e indireta: os trabalhos manuais pesados com baixas remunerações, não os intelectuais; as violências que se justificam pela cor da pele; o lugar de vítimas em silêncio para que os companheiros não passem a compor o trágico quadro de encarceramento de homens negros no Brasil, não a denúncia; o ensino precário e a luta para ocupar espaços acadêmicos, não o protagonismo por meio da escrita e dos discursos; o não-lugar, não a voz ou a visibilidade[2].

Assim, considero que as campanhas citadas foram exitosas em *fazer falar*, em trazer para o espaço público algumas narrativas de violências ocorridas no espaço privado. Entretanto, não é possível dizer que ali estavam expressos os casos de assédio e os casos de machismo, mas *alguns* casos, sob pena de reduzir o campo de possíveis e universalizar a experiência de ser mulher.

A partir de inquietações semelhantes, no mesmo ano, a filósofa e colunista da revista CartaCapital, Djamila Ribeiro, usou seu espaço no periódico para refletir sobre a seletividade das mobilizações sociais *online*. Em seu texto "Para

2. Uma pesquisa divulgada no início de 2016 pelo Ministério do Trabalho e Previdência Social (MTPS) constatou que as trabalhadoras negras são mais suscetíveis ao desemprego. Sendo que em 2014, 10,2% delas estavam desempregadas. Em relação a precarização das atividades desenvolvidas, novamente as trabalhadoras negras se destacam ocupando 39,08% dessas funções, seguidas pelos homens negros (31,6%), mulheres brancas (26,9%) e homens brancos (20,6%). Ao analisar a remuneração, os dados não melhoram o cenário, as mulheres negras possuem menor remuneração e são o maior contingente de empregadas sem carteira assinada e em atividades reconhecidas como autônomas.

as meninas quilombolas as hashtags não chegam"[3], que posteriormente passou a compor o livro "Quem tem medo do feminismo negro?" (2018), ela lembrou que diferentemente da comoção em torno de Valentina[4], criança branca e de classe média alta, assediada nas redes sociais, o caso das meninas quilombolas de Goiás[5], vítimas de exploração do trabalho infantil e de abusos sexuais, noticiado no mesmo período, foi logo esquecido. Ribeiro termina sua coluna questionando: "No mundo delas [meninas da comunidade quilombola Kalunga], onde campanhas com *hashtags* não as alcançam, quem não vai deixá-las cair no esquecimento?" (RIBEIRO, 2015).

Esse percurso me levou a inquirir sobre como as vozes e as pautas das mulheres e meninas negras ingressam na cena pública, uma vez que, embora elas passem por experiências similares às das outras mulheres, há uma combinação de múltiplas formas de discriminações, baseadas em sistemas de desigualdades que se retroalimentam — sobretudo de gênero, raça, etnia, classe e orientação e identidade sexual — que acentuam as condições de vulnerabilidade dessas minorias étnicas. Quem fala sobre essas especificidades? Quem escuta essas mulheres? De partida, adianto que tenho descoberto que as respostas para essas perguntas é a mesma, a saber: as próprias mulheres negras!

Minha incursão nesse tema tem mostrado que isso ocorre por dois motivos, e o primeiro tem ligação direta com o enquadramento que é feito da vulnerabilidade da mulher negra. Por uma série de questões sociais e históricas, a vulnerabilidade da mulher negra não inspira o cuidado imediato por parte da sociedade, tampouco mobilizações nesse sentido. Há quem, inclusive, se aproveite dos entrecruzamento de opressões para atacar esse sujeito que já é vulnerável ou, ainda, reafirmar sua subordinação. Por outro lado, o segundo motivo é que a perspectiva analítica, emocional e ética de si e do lugar social ocupado na sociedade, faz com que as próprias mulheres negras tomem suas "biografias

---

3. Disponível em:<http://www.cartacapital.com.br/colunistas/djamila-ribeiro> . Acesso em: 1 set. 2017.

4. Em outubro de 2015, o caso de assédio online sofrido por Valentina, de 12 anos, participante do reality show culinário Masterchef, impulsionou o coletivo feminista Think Olga a lançar a campanha online "Primeiro Assédio". A ação começou no dia 20 de outubro de 2015, no Twitter, com a seguinte mensagem: "Por favor, compartilhem suas histórias com a hashtag #primeiroassedio. Vamos reunir as histórias e publicá-las na OLGA" (THINK OLGA, 2015)

5. Em abril de 2015 foi noticiado pela TV Record denúncias de trabalho infantil e exploração sexual sofrida por crianças e jovens negras da comunidade quilombola Kalunga, em Cavalcante (GO).

pessoais e culturais como fontes significativas de conhecimento" (COLLINS, 2016, p. 123) para atuar no mundo da vida.

Ora, se são as próprias sujeitas negras que se representam, é preciso ter em mente que elas desempenham uma papel duplo que é, utilizando as palavras de Angela Davis (2017), a "erguer os outros enquanto sobem". Em outras palavras, ao (lutar para) alcançar espaços de poder e de visibilidade, elas agem de modo a garantir que todas os seus pares se beneficiem de alguma forma deste novo lugar social. É sobre uma dessas mulheres, a expectativa em torno dela e a subjetividade que envolve essa representação que falarei: Marielle Franco.

## O processo de nascer-morrer (e seguir morrendo) do sujeito negro

Em 27 de julho de 1979, Marinete e Antonio Francisco da Silva Neto se tornam pais de Marielle Francisco da Silva. Em 1990, aos 11 anos de idade, Marielle começa a trabalhar para ajudar a pagar os seus estudos. Em 1998, aos 19 anos, Franco dá à luz sua primeira e única filha, Luyara. Naquele mesmo ano, matricula-se na primeira turma de pré-vestibular comunitário oferecido no Complexo da Maré. Em 2000, a morte se torna muito próxima de Marielle, ela perde uma de suas amigas, atingida fatalmente por uma troca de tiros entre policiais e traficantes na Maré. Esse fato desencadeia na "cria da maré" a vontade por se envolver com a militância em defesa dos Direitos Humanos, o que ela logo começa a fazer.

> *"Após a morte da amiga dela, Jaqueline, Marielle falava muito com a gente que queria mudar um pouco o mundo. Principalmente para o pessoal da Maré. Eu vi a transformação da minha irmã".*
>
> - Anielle Silva, irmã de Marielle, em entrevista à Anistia Internacional.

Em 2002, Marielle ingressa na Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-RJ), estudando Ciências Sociais com uma bolsa integral obtida pelo Programa Universidade para Todos (Prouni). Em 2006, é nomeada assessora parlamentar de Marcelo Freixo e assume a coordenação da Comissão de Defesa dos Direitos Humanos e Cidadania da Assembleia Legislativa. E assim, a criança Marielle Francisco da Silva cresce e se torna a Marielle Franco, uma mulher, mãe, negra, lésbica, socióloga, feminista e "cria da Maré" — autodefinições utilizadas pela parlamentar.

> *"Ela era uma mulher de periferia, uma mulher negra, que não começou a fazer esse trabalho social depois que entrou para a câmara, ela fazia muito antes disso. Ela ainda muito nova tinha uma responsabilidade grande já".*
>
> - Marinete Silva, mãe de Marielle, em entrevista à Anistia Internacional.

O ensino superior já colocou Marielle fora do padrão de seus pares, mas ela não para por aí. Em 24 de setembro de 2014, Franco conquistou mais um lugar social ao receber o título de Mestra em Administração.

> *"Agradeço aos meus pais, Marinetinha e Toinho. Graças a eles sou o que sou hoje. Tive a educação que foi possível, mas sempre fui motivada a estudar, o que contribuiu muito para que eu escolhesse trilhar esse caminho de aprofundamento nos estudos. E a busca para melhorar de vida. Já que favelada pra subir na vida além de pegar o elevador, tem que se esforçar muito. Por tudo isso, agradeço muitíssimo, de todo coração, aos meus pais".*
>
> - Marielle Franco, 2014.

Em janeiro de 2017, a mestra em administração passa a ocupar mais um lugar e discursa, pela primeira vez, no plenário da Câmara dos Vereadores do Rio de Janeiro:

> *"A gente tem lado, tem classe e tem identificação de gênero. É dessa forma, a partir das soluções coletivas, que a gente vai traçar esse mandato. É isso que nos coloca enquanto mulher negra, origem na Favela da Maré, com o debate de valorização das identidades".*
>
> - Marielle Franco, 2017.

Na ocasião, Marielle Franco iniciava seu mandato como vereadora, após ser eleita com 46.502 votos, a quinta candidata mais votada da cidade.

> *"Nós não esperávamos a quantidade de votos que ela teve. Nos surpreendeu"*
>
> - Antonio Silva, pai de Marielle, em entrevista à Anistia Internacional.

A vida política de Franco foi dedicada à militância em defesa dos direitos humanos e contra ações violentas nas favelas. Tanto, que já na primeira semana de março de 2018, ela é convidada a assumir também a função de relatora da

Comissão da Câmara de Vereadores do Rio, criada para acompanhar a atuação das tropas na intervenção militar que ocorre no Rio de Janeiro.

Em 14 de março de 2018, a parlamentar participa do evento Jovens Negras Movendo Estruturas e termina sua fala com as seguintes palavras: *Relembrando Audre Lorde digo que 'não sou livre enquanto outras mulheres estiverem presas, mesmo que as correntes delas sejam diferentes das minhas'. Vamos que vamos, vamos juntos ocupar tudo*.

Na mesma noite, 14 de março de 2018, enquanto se deslocava do local do evento para a sua casa, um carro emparelhou com o veículo onde Marielle estava. Ela e o motorista, Anderson Pedro Gomes, foram executados a tiros. Os criminosos fugiram sem levar nada. Marielle colocada, novamente, no mesmo lugar social dos seus pares.

> *"Um telefonema assim, já de noite, disse que tinha acontecido algo com a minha filha. Mas não disseram o que era. E eu falei com ele que não, que qualquer coisa que tivesse acontecido não seria verdade".*
>
> - Marinete Silva, mãe de Marielle, em entrevista à Anistia Internacional.

> *"Uma mulher desarmada sendo tocaiada por quatro homens, que teve aquele desfecho do assassinato brutal da nossa filha"*
>
> - Antonio Silva, pai de Marielle, em entrevista à Anistia Internacional.

Em 15 de março de 2018, o nome de Marielle ocupa todas as mídias do país. Nesse momento, a desembargadora do Tribunal de Justiça do Rio (TJ-RJ) Marília Castro Neves posta em suas redes sociais: "*A questão é que a tal Marielle não era apenas uma 'lutadora'; ela estava engajada com bandidos! Foi eleita pelo Comando Vermelho e descumpriu 'compromissos' assumidos com seus apoiadores*". Menos de 24 horas após sua morte física, Marielle começa a morrer simbolicamente.

***

Para Foucault, "o racismo é indispensável como condição para poder tirar a vida de alguém, para poder tirar a vida dos outros, a função assassina do Estado só pode ser assegurada desde que o Estado funcione, no modo do biopoder, pelo racismo" (2002, p. 306). Ele sintetiza essa relação do Estado com a sociedade com a expressão "deixar viver ou deixar morrer". Sueli Carneiro (2005),

em sua tese, complexifica essa expressão mostrando como ela se dá com a atuação do Estado no processo de viver-morrer provendo condições de existências diferentes para sujeitos brancos e negros. Nesse processo, a negritude se acha inscrita sob o signo da morte.

## Marielle, a metáfora perfeita da negritude sob o signo da morte

Ainda que a atuação da vereadora Marielle Franco fosse marcadamente local, a repercussão de sua execução se tornou assunto mundial em poucas horas. Um levantamento feito pela Diretoria de Análise de Políticas Públicas da Fundação Getúlio Vargas (FGV DAPP) mostrou que nas redes sociais entre às 22h da noite do homicídio e às 17h do dia seguinte foram registradas 567,1 mil menções ao caso no *Twitter*. Além disso, os principais veículos de comunicação do mundo como o *New York Times*, a *ABC*, o *The Washington Post* e o *The Guardian* publicaram em suas páginas na internet a notícia do assassinato da vereadora carioca e relatos sobre sua vida política. Ademais, a rede de televisão estatal *Televisión del Sur*, com sede na Venezuela e o jornal peruano *El Comércio* também cobriram a ocorrência e destacaram o legado de Marielle.

É ponto pacífico que a morte deste corpo negro se destacou das mortes dos outros corpos negros, que ocorrem a cada 23 minutos no Brasil. Ou seja, a execução de Marielle pode ser considerada como um acontecimento social, político e midiático, passível de uma análise segundo as bases teóricas de Louis Quéré e Vera França. Este ensaio poderia, então, discorrer sobre sua repercussão, ruptura, individuação e a tentativa de retorno da ordem social causados por esse acontecimento. Entretanto, não é o que farei, quero ressaltar o poder hermenêutico dessa ocorrência. Embora o racismo seja algo presente em nosso dia a dia, *a repentina e brutal morte de Marielle escancarou a (não) valoração da vida negra pela sociedade brasileira e o signo da morte inscrito sob a pele negra*.

Sueli Carneiro[6], alguns dias após o fato, foi certeira ao dizer que Marielle Franco é a triste metáfora extrema de tudo o que há para dizer sobre a interface racismo, desigualdades e vulnerabilidades. Sua execução carrega todos os elementos essenciais para compreensão das relações raciais e de gênero no Brasil e, assim, as diferenças entre os processos de nascer-morrer na vida de sujeitos

6. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=Q0J5ieksiD8>. Acesso em: 10 jul. 2018.

brancos e negros. Franco foi, desde o seu nascimento até sua morte, a síntese do termo interseccionalidade, um conceito cunhado há três décadas pela ativista dos direitos civis e do feminismo, Kimberlé Crenshaw, para mostrar que mulheres negras sofrem de opressões — de gênero, classe, raça e identidade sexual — sobrepostas que originam múltiplos níveis de injustiça social. Quando passou a ocupar um lugar de poder e de visibilidade carregando suas múltiplas identidades — mulher negra, favelada, mãe solo, lésbica e ativista dos direitos humanos — tornou-se um corpo impróprio e contrário à massiva produção dos corpos subalternizados dóceis, adestrados e maximizados para rentabilidade física (CARNEIRO, 2005).

Os boatos que difamaram a parlamentar, por exemplo, mostraram como "a capacidade epistemológica de apreender uma vida é parcialmente dependente de que essa vida seja produzida de acordo com normas que a caracterizam como uma vida, ou melhor dizendo, como parte da vida" (BUTLER, 2015). A mulher negra, que está duplamente fora dessas normas — por não ser nem branca, nem homem — e ocupa uma posição de "outro do outro", uma dupla alteridade resultante de uma dupla antítese, da branquitude e da masculinidade, não é contada como uma vida. Assim, como já previa Sueli Carneiro em 2005, o biopoder passou a atuar como estratégia de eliminação do "Outro indesejável".

A execução de Marielle a transformou novamente em semelhante aos seus pares. Pares que vivenciam uma situação endêmica de violência — no período 2003-2013, as principais vítimas da violência de gênero no país foram meninas e mulheres negras, com prevalência entre 18 e 30 anos de idade e maior incidência de mortes causadas por força física, objeto cortante/penetrante ou contundente, e menor participação de arma de fogo[7]. Todos os lugares sociais que ela ousadamente ocupou foram retomados com sua morte.

## A representatividade da rosa da resistência

O símbolo utilizado por Marielle Franco em sua campanha para o cargo de vereadora, uma flor nascendo do asfalto, não poderia ser mais preciso para exemplificar a sua história e o seu contexto! A população negra, pelas condições históricas de exclusão e desigualdades, têm enormes dificuldades de alcançar instâncias de poder em qualquer espaço institucional. Para se ter uma ideia,

7. Disponível em: <http://www.agenciapatriciagalvao.org.br/dossies/violencia/pesquisa/mulheres-negras-e-violencia-domestica/>. Acesso em: 4 jul. 2017.

ao produzir o relatório "*Infância Interrompida: O Apagamento da Infância de Crianças Negras*" [8](em tradução livre do inglês), os pesquisadores da Georgetown Law, que estudam questões de desigualdade e pobreza, chegaram à conclusão de que a realidade das meninas negras é bem diferente da realidade de outras crianças. A pesquisa apontou que a sociedade acredita que meninas negras precisam de menos proteção e acolhimento, pois são mais independentes, sabem mais sobre sexo e, portanto, são menos inocentes. Os dados revelaram ainda que esse olhar diferenciado começa quando a criança tem cerca de cinco anos e se acentua aos dez anos.

A pesquisa foi desenvolvida em um contexto estadunidense, mas os números brasileiros são igualmente desoladores. Em relação à educação, por exemplo, o Relatório Anual de Desigualdades Raciais no Brasil 2009-2010, a partir dos dados apresentados pela Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios (PNAD) 2008[9], mostra que em 1998, 28,6% dos negros e pardos, acima de 15 anos de idade, eram analfabetos, enquanto que 12,1% dos brancos estavam nessa mesma situação; em 2008 estes valores passaram para 13,6% e 6,2% respectivamente.

Além das desvantagens dos negros em relação aos brancos, no que concerne às taxas de analfabetismo, estes ainda possuem desempenho escolar inferior aos brancos, até mesmo, quando possuem o mesmo nível socioeconômico, conforme os dados do Sistema de Avaliação da Educação Básica (SAEB). E mais, segundo o IBGE, em pesquisa divulgada em 2015, a baixa escolaridade tem outro desdobramento: a gravidez precoce. Segundo o órgão, mulheres com menor nível de instrução tiveram o primeiro filho por volta dos 19 anos e também são as que menos fazem uso de algum contraceptivo. A todos esses Marielle representou (e ouviu)!

## Considerações finais

Não é difícil inferir que, com o contexto da população negra, descrito acima, uma mulher negra no parlamento desempenha uma função solitária. Conseguir chegar a esses cargos é um desafio. Embora em 2016 tenha havido um quadro

8. Disponível em: <https://www.law.georgetown.edu/news/press-releases/Black-Girls--Viewed-As-Less-Innocent-Than-White-Girls-Georgetown-Law-Research-Finds.cfm>. Acesso em: 4 jul. 2017.

9. Disponível em: <http://www.palmares.gov.br/wp-content/uploads/2011/09/desigualdades_raciais_2009-2010.pdf> Acesso em: 4 jul. 2017

de protagonismo histórico das mulheres negras no espaço político, apenas 32 vereadoras negras foram eleitas em todo o país, de um total de 7818 mulheres eleitas. Esse montante é ínfimo se comparado ao total de mulheres eleitas, todavia, o protagonismo e a representatividade desse grupo é fundamental para grupo social das pessoas negras, como mostramos no início do texto. Pois são mulheres como Marielle que firmam um lugar de fala e demarcam as condições necessárias para que o movimento político das mulheres possa se tornar um instrumento emancipatório efetivo para todas as mulheres — não apenas para Valentinas, como também para meninas de comunidades quilombolas afastadas das grandes capitais. Nas palavras de Carneiro (2018), essa representação se torna portadora de um novo contrato racial e de gênero que desestabiliza as hierarquias físicas e simbólicas instituídas pelo racismo e pelo sexismo.

Quando uma representação política extraordinária como a de Marielle Franco é ceifada, provoca uma torrente de sentimentos. O novo contrato social de raça e gênero é simbolicamente adiado. Nós, pessoas negras, que sabemos o esforço extraordinário que é necessário para se ter uma liderança política como Marielle, entramos em desalento, pois sabíamos que Marielle era uma promessa em diversas instâncias. Ela espelhava, com sua vida, nossas vidas. Ela encarnou as vidas que vivem sobre o signo da morte. E mais, Franco mostrou como essas vidas têm potencial para mover estruturas sociais e se tornarem projetos políticos vigorosos.

Marielle foi um corpo negro que se moveu em meio a uma guerra violenta, na qual o Estado detém um poder bélico tão grande que é quase impossível estar do outro lado campo de batalha. Com o que tinha, ela lutou, travou disputas de sentidos sobre as narrativas da vida social, exigiu ser contada como sujeita social dotada de cidadania e autonomia, uma sujeita relacional com acesso à fala, à visibilidade e à aparição na cena pública. E, por um tempo, venceu. Passou a usar este lugar para erguer seus pares, trabalhou de forma coletiva para o coletivo. Ela rompeu com as estratificações que designam pessoas para lugares sociais determinados e estanques, que definem quem pode e quem não pode falar.

Acreditamos que, por desafiar esses lugares e essa ordem social, sua vida foi tirada. E mais, acreditamos que o Estado foi cúmplice dessa execução, independentemente de quem tenha puxado o gatilho. Afinal, o "biopoder não precisa da raça enquanto categoria socialmente institucionalizada para matar. Basta-lhe uma hostilidade e/ou desprezo socialmente consolidados em relação a um grupo social" (CARNEIRO,2005, p.76). Nesse sentido, a cumplicidade do

Estado está na manutenção dos lugares sociais estabelecidos conforme hierarquias raciais, em que o racismo institucional que determina as políticas públicas atua de modo a cristalizar essas hierarquias - não apenas falhando em sua função estatal de garantir a igualdade de todos os cidadãos, mas efetivamente anulando a atuação histórica de sujeitas e sujeitos dos movimentos negros para a redefinição da categoria de humano.

## Referências

BUTLER, Judith. A reivindicação da não violência. *Quadros de Guerra: quando a vida é passível de luto*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2015, p. 233-259.

CARNEIRO, Aparecida Sueli. A construção do outro como não-ser como fundamento do ser. 2005. Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005.

CORRÊA, Laura; GUIMARÃES-SILVA, Pâmela. *Contribuições teórico-conceituais das intelectuais negras para pensar a comunicação*. IN: XXVII Encontro Anual da Compós, Belo Horizonte, 2018. Anais… Belo Horizonte, MG: PUC Minas, 2018.

DAVIS, Angela. *Mulheres, raça e classe*. São Paulo: Boitempo, 2016.

RIBEIRO, Djamila. *Quem tem medo do feminismo negro?* Rio de Janeiro: Companhia das Letras, 2018.

RIBEIRO, Djamila. *O que é lugar de fala?* Coleção Feminismos Plurais. Belo Horizonte: Ed. Letramento, 2018.

Capítulo 5

# "A carne mais barata do mercado é a carne negra": o racismo institucional definindo quem nasce e quem deixa de nascer no Brasil

Vívian Tatiene Nunes Campos[1]

## Apontamentos iniciais

A idéia deste ensaio deste ensaio é discutir a questão da vulnerabilidade, a partir de um horizonte que relacione gênero, raça e classe. Vamos utilizar como base conceitual a noção de Biopoder, termo formulado por Michel Foucault e essa perspectiva também é trabalhada por Sueli Carneiro, que faz uma leitura racializada do conceito. Como exemplo empírico para embasar nossa discussão, apresentarei o caso de Janaína Aparecida Quirino, de 36 anos, morada em situação de rua do município de Mococa (SP), que sofreu uma esterilização contra sua vontade, em outubro de 2017.

Janaína Quirino é uma mulher negra, pobre e em condição de extrema vulnerabilidade social que foi obrigada pela justiça a se submeter a uma cirurgia de laqueadura logo após seu último parto, ocorrido em outubro de 2017. A situação chegou a público em 9 de junho de 2018, por meio da coluna do professor de Direito Constitucional, Oscar Vilhena Vieira, que escreveu um artigo sobre

1. Mestre pelo Programa de Pós-Graduação em Comunicação Social pela Universidade Federal de Minas Gerais.

o caso para o jornal Folha de São Paulo[2]. O procedimento realizado em Janaína foi determinado pelo promotor Frederico Liserre Barruffini e a partir da ação, o juiz Djalma Moreira Gomes Júnior estabeleceu ao município de Mococa que realizasse a esterilização de Janaína, após sua última gravidez, em outubro de 2017. Conforme o jurista destacou no texto, o juiz não realizou audiência, não nomeou nenhum defensor ou exigiu documentos que comprovassem que Janaína consentia em realizar a cirurgia. Portanto, ele tomou uma medida unilateral e a obrigou se submeter ao procedimento, mesmo contrariando a vontade dela. Oscar Vieira também ressaltou que dada a condição de vulnerabilidade de Janaina, não foi nomeado um curador especial, no caso um defensor público, que representasse os interesses de Janaína em juízo.

Em entrevista para o portal Geledes[3], a Defensora Pública e Coordenadora Auxiliar do NUDEM (Núcleo Especializado de Promoção e Defesa dos Direitos da Mulher da Defensoria Pública), do Estado do Rio de Janeiro, Anna Machado e Souza, explica que o caso fere o artigo 12 da Lei 9263/1996 – Lei do Planejamento Familiar[4] – proíbe a realização de procedimentos com a finalidade de exercer controle demográfico. A lei deixa explícito que cabe a cada pessoa o direito de escolha sobre realizar ou não o procedimento. O papel do Estado está em promover condições e recursos que assegurem o livre exercício do planejamento familiar. Outro detalhe apontado pela defensora pública é que a lei de Planejamento Familiar, no seu artigo 10, parágrafo 2º, veda a esterilização cirúrgica nas mulheres durante os períodos do parto ou aborto, exceto em caso de comprovada necessidade. Conforme a Lei, a cirurgia só é permitida, desde que observado o prazo mínimo de sessenta dias entre a manifestação da vontade e o ato cirúrgico, período este que deve ser oferecido à pessoa aconselhamento por equipe multidisciplinar sobre outras medidas de planejamento familiar. Apesar do que diz a Lei, Janaína foi esterilizada e o foi logo após o parto.

Em matéria veiculada em 24 de junho de 2018, no programa fantástico[5], da rede Globo, Janaína Quirino foi entrevistada e contou a sua versão da história.

---

2.https://www1.folha.uol.com.br/colunas/oscarvilhenavieira/2018/06/justica-ainda-que--tardia.shtml?loggedpaywall#_=_

3.https://www.geledes.org.br/geledesnodebate-nao-houve-respaldo-legal-para-esterilizacao-de-janaina/

4. http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Leis/L9263.htm

5. http://g1.globo.com/fantastico/edicoes/2018/06/24.html#!v/6829623

Na época do nascimento da filha, Janaína estava presa, já que havia sido condenada a 8 anos de prisão por tráfico de 48 gramas de cocaína. Assim que a última filha de Janaína nasceu, a justiça determinou que a bebê fosse separada da mãe e colocada para adoção. Janaína lembra que, embora tivesse registrado a criança com o nome de Estefânia, foi separada dela e sequer conseguiu amamentá-la, porque deram um remédio para o "leite secar" e logo após o parto, foi esterilizada contra sua vontade, conforme ela.

A matéria também apresenta trechos do processo em que o promotor Frederico Barruffini explicava que Janaína era vista constantemente pelas ruas da cidade, com sinais de uso abusivo de álcool e drogas e que "somente a laqueadura" poderia proteger sua própria vida e a dos filhos, que poderiam nascer e ser colocados em sérios riscos por causa do comportamento destrutivo da mãe. Ele também ressalta que Janaína passaria a ter 8 filhos, com a nascimento da criança e que nenhum dos filhos vivia em companhia da mãe biológica, sendo que três viviam com o ex-marido de Janaína, outros três foram adotados, uma estava em um abrigo aguardando adoção e a mais nova, Estefânia, agora com 4 meses, estava em processo de adoção. Ainda de acordo com matéria, a justiça alegou que Janaína recebeu acompanhamento de assistentes sociais e que havia expressado o interesse em fazer a cirurgia.

Contudo, Janaína disse que quando a perguntaram se ela queria fazer laqueadura, ela dizia que não, porém, entregaram documentos para assinar e os assinou, mesmo "não sabendo ler direito", conforme suas palavras. Só após divulgação do caso, em junho de 2018, que Janaína teve acesso a uma defensora pública. Por fim, Janaína termina seu relato na entrevista dizendo: "quero minha filha de volta. O que ele fez comigo, não é humano".

## Poder sobre o corpo, poder sobre a vida

Neste exemplo exposto, fica explícito a negação do direito de uma mulher ao próprio corpo e a fazer escolhas referentes à sua própria sexualidade e à natalidade. Nossa sociedade é machista e deste modo, embora a lei seja igual para todas as pessoas, na prática sabemos que as mulheres muitas vezes não têm o acesso garantido aos mesmos direitos que os homens normalmente desfrutam e quando se trata do direito ao próprio corpo, percebemos que esta dificuldade se intensifica ainda mais. No caso de Janaína, além dela ser mulher, é também negra e pobre e todos esses elementos juntos atuam para exacerbar sua vulnerabilidade social.

A situação de Janaína Quirino demonstra uma realidade presente e atuante sobre nossas vidas e corpos: o Estado está sempre a dizer e a determinar quando devemos ser mães, quando não devemos, como e quando fazer sexo e sob quais controles. Pelo exemplo apresentado percebo claramente que quando se trata de mulheres, pobres e negras, esse "não direito" ao corpo é ainda mais arrebatado pelo estado. Dado isso, nos apropriamos do conceito de biopoder, para compreender e refletir a respeito.

Para Michel Foucault (2018), o capitalismo socializou o corpo enquanto força de produção, de trabalho. De acordo com ele, o controle da sociedade em relação às pessoas, se opera pelo corpo e com o corpo. "Foi no biológico, no somático, no corporal que, antes de tudo, investiu a sociedade capitalista. O corpo é uma realidade biopolítica. A medicina é uma estratégia biopolítica" (FOUCAULT, p. 144, 2018). Sobre o poder, Foucault ressalta que ele não se dá ou se troca, mas é exercido, somente existindo enquanto uma ação e como afirmação do poder, de força. "O poder é essencialmente repressivo. O poder é o que reprime a natureza, os indivíduos, os instintos, uma classe" (FOUCAULT, p. 274, 2018).

Conforme Foucault (2005), na teoria clássica do direito, o direito de vida e de morte era um dos atributos fundamentais do soberano, que poderia "fazer morrer e deixar viver". Assim, o direito de vida e morte só se exerce de uma forma desequilibrada, privilegiando o lado da morte. "É porque o soberano pode matar que ele exerce seu direito sobre a vida (FOUCAULT, p. 287, 2005). Foucault lembra que no século XIX há uma transformação do direito político, mas que o novo modelo não substituiu o anterior, mas sim o complementa. Desta vez o direito conferido ao estado, seria o "direito de fazer viver e deixar morrer" (FOUCAULT, 287, p. 2005). Sobre a conceituação de biopolítica, ele pontua que seriam alvo desse tipo de política, exercida pelo estado, todo um conjunto de processos, como a quantidade de nascimentos, mortes, a taxas de reprodução e de fecundidade de uma população. A biopolítica seria, portanto, desempenhada pelo biopoder, o poder sobre a vida da população. Sueli Carneiro (2005) complementa explicando que o estado busca, por meio do biopoder, controlar a vida e os corpos coletivos, tornando-os aptos ao capitalismo e tal tarefa acontece por meio do dispositivo da sexualidade.

Um elemento que não podemos desconsiderar dentro da noção do biopoder, ainda mais quando observamos a realidade brasileira, é o racismo enquanto dispositivo que determina quem deve viver e quem deve ser deixado a morrer. Assim entendemos que a racialidade no Brasil diz também sobre o processo de

vida e morte. Para Foucault (2005), a emergência do biopoder inseriu o racismo nos mecanismos dos estados.

> No contínuo biológico da espécie humana, o aparecimento das raças, a distinção das raças, a hierarquia das raças, a qualificação de certas raças como boas e de outras, ao contrário, como inferiores, tudo isso vai ser uma maneira de fragmentar esse campo biológico de que o poder se incumbiu: uma maneira de defasar, no interior da população, uns grupos em relação aos outros (Foucault, p. 304, 2005).

Foucault ressalta que o racismo é um mecanismo que permite subdividir e fragmentar as raças, colocando em contraste uma em relação à outra, sendo uma a superior e a outra inferior. O racismo é um elemento que influencia o Estado, de modo que quando é preciso escolher quem deve viver e quem deve morrer, será o racismo que irá determinar.

A partir âmbito da saúde pública, Sueli Carneiro (2005) destaca que a partir do século XIX, o Brasil viveu a emergência de novos procedimentos na área, tendo como orientação a racialidade com uma inclinação eugenista, que pretendia corrigir uma suposta promiscuidade das pessoas negras, sobretudo sexual, ideia esta instituída e constituída na e pela escravidão. Sueli Carneiro (2005) apresenta um relato de uma situação em São Paulo que ilustra esse viés eugenista, que tanto influenciou a noção de planejamento familiar no Brasil.

Em agosto de 1982, o deputado estadual do PMDB, Luis Carlos Santos, denunciou um documento sobre censo demográfico, preparado pelo governo de São Paulo, na gestão do então governador Paulo Maluf. No documento, eles expressavam preocupação com a redução da população branca do estado, de 61% para 55% e o crescimento da população negra (preta e parda), que havia aumentado de 29% para 38%. No documentado afirmavam que a população branca já havia se conscientizado da necessidade do controle da natalidade, mas a negra não. O documento também apontava que se a tendência de aumento da população negra fosse mantida, no ano de 2000 a população preta e parda, seria de 60%, sendo superior a branca, o que representaria uma ameaça eleitoralmente falando, "porque iriam dominar os postos chave da política". Este documento, deixava evidenciado o quanto a ideologia racista era presente no governo, mas que não deixava de ser também um reflexo de um modo de pensar da sociedade.

Outro exemplo, este mais atual, foi o do ex-governador do Rio de Janeiro, Sérgio Cabral, que na época de seu governo deu várias declarações públicas em

defesa da legalização do aborto enquanto forma de prevenção e contenção da violência porque ele considerava que a fertilidade das mulheres das favelas cariocas as tornava "fábricas de produzir marginais" (CARNEIRO, 2011, p. 131). Ao fazer essa declaração, o governador se apropriou do discurso feminista de direito ao corpo, que retratava toda uma luta histórica dos movimentos de efetivação dos direitos reprodutivos das mulheres e de reconhecimento do aborto como questão de saúde pública, para subvertê-lo e inseri-lo dentro de uma ótica racista, machista e eugenista.

Sueli Carneiro (2005) comenta que a esterilização figurou como um dos temas fundamentais dos movimentos de mulheres negras no Brasil, porque simboliza uma prática de morte para as populações negras, mas que em contraste, é ocultada historicamente por meio de diferentes estratégias de controle sobre a natalidade das populações pobres e negras (CARNEIRO, 2005, p. 289). De acordo com Carneiro, há uma alta incidência de esterilização nas mulheres brasileiras, em especial nas negras, o que é consequência de um processo de controle populacional, que tem como um dos principais critérios a cor da pele, ou seja, a aplicação da tecnologia de biopoder, com um viés racista.

Carneiro (2005), menciona o estudo da socióloga Vera Cristina de Souza (2002) sobre os dados de histerectomia (retirada do útero) no SUS. A pesquisa identificou que há um número maior de mulheres negras, em comparação com as mulheres brancas, que realizam a histerectomia, o que assinala para um problema essencialmente de natureza política: "o útero de mulher negra não tem valor, então qualquer mioma tem a indicação de retirada do útero" (CARNEIRO, 2005, p. 87). A pesquisa da socióloga realça que as condutas médicas são diferentes variando se a mulher for negra ou branca. Sendo que a tendência é se aplicar uma conduta mais conservadora, com uso de medicamentos, se for uma mulher branca, independentemente da situação financeira dela. Mas, ao contrário, se for uma mulher negra, a histerectomia é a mais indicada.

Além do fato da histerectomia e a esterilização serem condutas consolidadas pelo estado como principais opções oferecidas para as mulheres negras em tratamentos de saúde e medidas contraceptivas, respectivamente, estudos e dados também indicam que as condições de assistência à saúde das mulheres negras são mais precárias em relação à das mulheres brancas.

Kia Caldwell (2014) salienta que as discrepâncias raciais na saúde são piores para as mulheres negras, quando comparado com as mulheres brancas. As mulheres negras são mais acometidas por uma série de questões reprodutivas

específicas, como miomas, mortalidade materna, cesarianas, laqueadura e abortos clandestinos. Além disso, Caldwell enfatiza que as ativistas dos movimentos de mulheres negras sempre denunciaram que as mulheres negras foram e ainda são submetidas à esterilização, incluindo as forçadas, em maior número que mulheres brancas. Ela também pontua que as altas taxas de esterilização feminina entre as mulheres de todas as origens raciais e de classes sociais diferentes refletem a falta de opções contraceptivas disponíveis no Brasil (Caldwell, 2014, p. 93).

Conforme dados do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE 2016)[6], 53,9% da população brasileira é formada por homens e mulheres negros (pretos e pardos). Dos 10% da população que tem menor renda, 75% são compostas por pessoas negras. Em relação à escolaridade, 45% da população negra não concluiu o ensino fundamental e 73,5% desta mesma população estava mais exposta a viver em um domicílio com condições precárias. Quando falamos de saúde pública, embora o Sistema Único de Saúde (SUS) seja universal, ou seja, 100% da população brasileira o utilize em maior ou menor escala (basta lembrar do sistema de vigilância sanitária, transplantes, vacinação, banco de sangues, etc), 67% do público atendido pelo SUS é negro (IPEA 2008).

Em relação às consultas médicas, a proporção de pessoas que consultaram médico nos últimos 12 meses é menor entre pretos e pardos: 69,5% e 67,8% respectivamente. A média nacional é 71,2%. No que se refere à realização do pré-natal, 71% de mulheres pretas e pardas declararam realizar ao menos seis consultas de pré-natal, já na população branca esse mesmo número de consultas foi feito por 85,8% das mulheres. Em relação à doença de chagas, 86% das pessoas com o agravo de saúde, são negras. Sobre a percepção de saúde: 37,8% da população adulta preta ou parda avaliaram sua saúde entre regular e muito ruim e esse índice fica 29,7% entre brancos.

Ainda em relação à situação de saúde, as doenças que mais acometem a população negra são: A anemia falciforme, que acomete de 2% a 6% na população brasileira em geral, e de 6% a 10% na população negra. Diabetes mellitus (tipo II) que atinge com mais frequência os homens negros (9% a mais que os homens brancos) e as mulheres negras (em torno de 50% a mais do que as mulheres brancas). A Hipertensão arterial é mais alta entre os homens e tende a ser mais complicada em negros, de ambos os sexos. A Deficiência

6.http://portalarquivos2.saude.gov.br/images/pdf/2017/novembro/21/20-11-2017---Populacao-negra.pdf

de glicose-6-fosfato desidrogenase apresenta frequência relativamente alta em negros do continente americano (13%)

De acordo com dados do Guia de Vigilância Epidemiológica do Óbito Materno, do Ministério da Saúde, em 2006 a razão de mortalidade materna obtida a partir de óbitos declarados foi de 55 óbitos maternos por 100.000 nascidos vivos e a razão de mortalidade materna foi de 77 por 100.000 nascidos vivos, correspondendo a 1.623 óbitos maternos. A proporção de óbitos maternos de mulheres negras responde por pouco mais da metade dos óbitos maternos. As maiores razões de mortalidade materna são encontradas nas regiões Nordeste, Centro-Oeste e Norte. Sendo que a região sul apresentou a maior concentração de óbitos de mulheres brancas, as regiões norte e nordeste de mulheres pardas, enquanto a região sudeste se destaca com a maior proporção de mulheres negras.

No período de 2002 a 2006 as mortes maternas por causas obstétricas diretas foram mais elevadas entre as mulheres pardas (com variações entre 72,8 e 76,1%). Com exceção dos anos 2002 e 2004 em que prevalecem as mulheres com raça/cor preta. O grupo de mulheres pretas foi aquele que apresentou uma redução proporcional gradual no período analisado (de 75 para 65,7%). Embora, tenha sido menos significativo o grupo das mulheres brancas, também apresentou uma redução proporcional de 4,3% no período. Com relação aos óbitos maternos por aborto são as mulheres de raça/cor pretas que apresentaram as maiores proporções, no período considerado, com exceção do ano de 2005, em que o grupo de mulheres brancas se sobressai.

Sueli Carneiro (2005) nos alerta que a negritude está inscrita sobre o signo da morte no Brasil, isso porque há profundas distinções no processo nascer-adoecer-morrer ou tão somente no processo viver- morrer dos negros e brancos, que se somam a predisposições genéticas próprias da população negra, com as condições sociais díspares desses grupos (CARNEIRO, 2005, p. 74). Carneiro ressalta que ao se analisar a dimensão do controle da população, as formas com que se controla o crescimento da população negra no Brasil chega ao limite do extermínio, tanto em relação à violência, que atinge especialmente os homens negros, quanto em relação às práticas esterilizantes, que têm como foco as mulheres negras. Ela ressalta que não há estudos específicos, mas que basta analisar as notícias que saíram nos jornais nos últimos 30 anos, isso quando saem, que se percebe claramente, "quando você diz controle social você quer manter uma população sob controle, mas a forma escolhida, preferencial, de controle social da população negra é a sua morte (CARNEIRO, 2005, p. 180).

Assim, a história de Janaína Quirino, por exemplo, é somente uma, diante de tantas outras que afloram pelo Brasil que refletem o racismo institucional.

## Considerações finais

O exemplo que escolhi para ilustrar este ensaio demonstrou o desequilíbrio de forças quando se trata do direito ao corpo e à sexualidade. Sendo que este desequilíbrio é ainda mais acentuado quando se trata de uma mulher, negra e pobre. Quando a justiça determina que uma mulher, negra, pobre e extremamente vulnerável seja esterilizada contra sua vontade, percebemos o biopoder do estado acionando o dispositivo de racialidade para determinar quem deve morrer e quem deve viver, ou melhor quem deve nascer e quem deve deixar de nascer. Carneiro acredita, entendimento que compartilho, que a ideia do "*deixar viver e deixar morrer*" define as condições de vida e morte no Brasil, a que a "racialidade estará submetida em todos os seus vetores pelo poder de soberania que a informa e que decide sobre o valor de cada vida e de cada morte no âmbito da racialidade". (CARNEIRO, 2005, p. 78). Seria como se uma vida valesse menos que a de outra pessoa e o critério utilizado para executar esta escolha fosse o da cor da pele.

Seguramente que Janaína, dada a sua situação de vulnerabilidade social, não estaria apta a cuidar de maneira adequada de seus oito filhos. Esta é uma constatação óbvia e racional, embora não tenha sido meu ponto de análise aqui. Todavia, ainda sobre esta afirmação, alguns questionamentos precisam ser feitos, além de dizer que ela não tinha condições de cuidar de seus filhos. Janaína era uma mulher casada, tanto que três de seus filhos ficaram com o ex-marido, sendo assim, ela tinha um núcleo familiar minimamente organizado. Janaína deve ter atravessado várias dificuldades, de modo que não conseguiu mais cuidar dos filhos e de si mesma, o que resultou em diversas gravidezes. Então, por que ela não foi amparada e assistida pelo estado naquele momento? Já que conforme o promotor "ela já era conhecida na cidade", podemos supor que o "estado a conhecia", mas nada fez. Janaína tem mais de 30 anos, na segunda ou terceira gravidez, poderia ter recebido orientações sobre métodos anticoncepcionais prolongados, como por exemplo, o DIU e a injeção de hormônios, métodos que poderiam ser mais adequados para ela, do que uma pílula anticoncepcional, por exemplo. Além dos métodos para evitar uma gravidez, ela também deveria ter sido orientada para o uso da camisinha, para evitar as doenças sexualmente transmissíveis. Quando Janaína perdeu a guarda de seus filhos, ela recebeu orientação e assistência, foi orientada?

Mesmo que estas perguntas não tenham sido abordadas na entrevista, sabemos que a provável resposta para os questionamentos seria um não. Onde o estado esteve durante as oito gestações? Não sabemos. O que se sabe é que o estado agiu sobre o corpo negro, feminino e vulnerável de Janaína, quando ela estava presa, grávida (a esterilização foi realizada logo após o parto) e ainda mais fragilizada. Deste modo, Janaína Quirino, mulher, negra e pobre foi relegada à situação de subalternidade e esquecida pelo estado, que por sua vez exerceu seu biopoder racista sobre ela, consolidando aquilo que conhecemos como racismo institucional.

## Referências

BRASIL. Ministério da Saúde. Secretaria de Vigilância em Saúde. Departamento de Análise de Situação em Saúde. *Guia de vigilância epidemiológica do óbito materno* / Ministério da Saúde, Secretaria de Vigilância em Saúde, Departamento de Análise de Situação em Saúde. – Brasília: Ministério da Saúde, 2009.

CALDWELL, Kia Lily. *A militância das mulheres negras e o desenvolvimento do campo da saúde da população negra no Brasil*. In: SILVA, Joselina; PEREIRA, Amauri Mendes. (Orgs). O movimento de mulheres negras: escritos sobre os sentidos de democracia e justiça social no Brasil. Belo Horizonte: Mandyala, 2014. P.91-105.

CARNEIRO, Sueli. *A construção do outro como não-ser como fundamento do ser*. São Paulo, 2005. Feusp, 2005. (Tese de doutorado)

CARNEIRO, Sueli. *Racismo, sexismo e desigualdade no Brasil*. São Paulo: Selo Negro, 2011.

FOUCAULT, Michel. *Em defesa da sociedade: Curso no Collège de France (1975-1976)*, (trad. de Maria Ermantina Galvão). São Paulo: Martins Fontes, 2005.

FOUCAULT, Michel. *Microfísica do Poder*. São Paulo: Paz e terra, 2018.

## Sites

http://portalarquivos2.saude.gov.br/images/pdf/2017/novembro/21/20-11-2017---Populacao-negra.pdf < Acesso em 25/06/18

http://bvsms.saude.gov.br/bvs/publicacoes/guia_vigilancia_epidem_obito_materno.pdf

http://g1.globo.com/fantastico/edicoes/2018/06/24.html#!v/6829623< Acesso em 25/06/18>

https://www.geledes.org.br/geledesnodebate-nao-houve-respaldo-legal-para-esterilizacao-de-janaina/ < Acesso em 25/06/18>

https://www1.folha.uol.com.br/colunas/oscarvilhenavieira/2018/06/justica-ainda-que-tardia.shtml?loggedpaywall#_=_< Acesso em 25/06/18>

http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Leis/L9263.htm < Acesso em 25/06/18>

Capítulo 6

# O encontro com "minha-outra" e seu "rosto-nosso": reflexões sobre entrevistas com mulheres vítimas de violência

Bárbara Caldeira[1]

HÁ MUITO TEMPO venho pensando em escrever sobre a experiência de entrevistar mulheres vítimas de violência para o projeto de pesquisa "Narrativas de um problema cotidiano: a violência de gênero e o testemunho jornalístico"[2], que acabaram fazendo parte da minha dissertação e que, agora, na tese, revisito. Mas, ao mesmo tempo que em que sentia essa vontade misturada com necessidade, também concluí que só faria isso fora das exigências e formatações de um texto acadêmico convencional, cheio de regras e apelos que muitas vezes ainda conformam um relato rígido, no qual uma escrita afetiva ainda tem pouco espaço. Aqui, encontrei um meio termo: a provocação para que escrevesse, mas a liberdade para não me prender às normas que estrangulam, muitas vezes, os próprios relatos que compõem nossas trajetórias de pesquisa e nosso encontro com outras pessoas e suas narrativas de si. Esse gesto é feito em respeito ao

1. Doutoranda do Programa de Pós-Graduação em Comunicação Social pela Universidade Federal de Minas Gerais.

2. Projeto de pesquisa desenvolvido na Universidade Federal de Minas Gerais e coordenado pelos professores doutores Carlos Alberto de Carvalho, Bruno Leal, Elton Antunes e Paulo Bernardo Vaz.

encontro com o outro, que aqui vou chamar de outra — não apenas por ter entrevistado somente mulheres, mas pela especificidade de gênero que atravessa todos os relatos —, e à reelaboração de mim pela elaboração dessa outra. Um respeito pela abertura e pela experiência que transcrições de entrevistas não dão conta de abarcar.

Por isso, decidi escrever de uma maneira mais experimental, menos preocupada com uma recuperação conceitual sistemática ou com a necessidade de ajuntar um punhado de autores e autores em favor do que eu sempre quis dizer, para se saber o que já se sabe. Ao contrário, parto da experiência desses encontros, dessas situações comunicativas e de questões e nuances que me provocaram ao longo desse percurso, para refletir sobre conceitos discutidos durante minha formação, de uma maneira ainda bem aberta. Por isso, meu próprio relato deve comportar as idas e vindas, as clivagens e lacunas de quem se vale da memória, da mesma forma que os próprios relatos que colhi, mas também da dimensão afetiva que todo esse processo, para mim, implica.

Há um ditado popular que diz que, sempre que você não sabe por onde começar, deve começar do começo. Esse começo, a faísca, pode ser tomado como a minha entrada no mestrado, em 2015, com um projeto que se dedicaria às narrativas jornalísticas em torno de assassinatos em série e que não tocava, inicialmente, em gênero. Mas o começo também poderia ser qualquer um dos incontáveis episódios em que fui violentada por ser mulher, ou mesmo o relacionamento abusivo que vivi por dois anos quando mais nova, ou outra série de propulsores. Esses múltiplos começos, difíceis de serem delimitados, me fazem pensar sobre o quanto é complicado e ingênuo dizer que uma pesquisa assim só começa diante de uma aprovação formal de um projeto. Ao contrário, é nossa implicação na pesquisa que faz a pesquisa; só construímos um problema de pesquisa a partir de algo que nos faz problema. Assim, meu percurso acadêmico é atravessado pelas experiências que vivi por ser eu mesma, em minha subjetividade, mas pelas experiências que não vivi por não ser a alteridade que comigo dialoga. É sobre o que vivi e o que nunca vou viver, mas preciso dimensionar de forma empática para não deixar escapar o que outras lentes me trazem.

Fato é que eu entendi que queria pesquisar a violência contra a mulher depois de entrar para o projeto de pesquisa que já citei, e entender que as mortes praticadas por assassinos em série - que inicialmente pretendia tomar para análise – apresentavam uma importante componente de gênero. É curioso constatar como que, por tanto tempo, olhei para essas mulheres mortas por *serial killers* sem enxergar o que hoje me parece tão óbvio: são mulheres. E, mesmo

quando adaptei meu projeto de pesquisa para estudar os assassinatos de mulheres cometidos por figuras de proximidade, não incluí em minha metodologia e no meu cronograma de pesquisa entrevistar pessoas. Muitas vezes, vi colegas de percurso relatarem suas preocupações em dinâmicas que envolviam a coleta de relatos e, por mais que analisar narrativas jornalísticas inscritas em uma materialidade impressa não fosse uma tarefa leve para mim, no sentido afetivo e mental, me sentia de alguma maneira confortável com o contato não tão direto com aqueles episódios de violência, por mais que episódios como esses sejam estruturantes para a mulher que sou.

Então, no projeto de pesquisa mais amplo, veio a missão de reunir mulheres vítimas de violência para entrevistá-las e apreender como elas entendiam a violência que sofreram. Foi naquele momento que entendi que não escaparia ilesa e era necessário romper o meu conforto, e acredito que também tenha sido assim com as outras pesquisadoras mulheres que compunham o grupo, escolhidas para essa fase de entrevistas justamente por serem mulheres. Se as entrevistadas haviam experimentado por muitas vezes a crueldade das ações cometidas por figuras masculinas, pressupunhamos que elas não conseguissem estabelecer vínculos mínimos caso pesquisadores conduzissem as entrevistas e, talvez, se sentissem mais uma vez violentadas. Tenho pensado muito, a partir de Butler (2015) na ideia de que todo relato de si responde a uma interpelação, a um gesto de perguntar. Mas interpelar não é só um convite acolhedor à escuta de uma alteridade radical: interpelar pode ser também a imposição normativa de um estatuto que nos define sob o aspecto da opressão e do assujeitamento. Mas mesmo sob esse sentido negativo, toda forma de atribuição de uma identidade imposta também confere ao sujeito os termos de seu questionamento. Assim, relatar a própria dor, a própria experiência, tanto pode ser uma forma de cuidado de si, de técnica de si com potência emancipatória, como algo que faz reviver a dor que se quer esquecer de maneira que, a depender do vínculo formado nesse encontro em que o depoimento se dá, pode ser letal.

Com essa reflexão, entendi o quanto a mulher que escolhe narrar seu sofrimento para um grupo de pesquisadoras é generosa. É generosa porque, por muitas vezes, ela prefere nunca mais tocar no assunto, muitas vezes ela ainda carrega vergonha e culpa que acredita ter diante do que aconteceu, ela às vezes ainda ama seu agressor ou ao menos não lhe é indiferente em alguma faísca de sentimento que perdura, apesar da agressão, apesar da violência, apesar de tudo. E isso ainda traz mais uma camada de culpa, porque quem tentar compreender racionalmente aquele vínculo vai dizer a essa mulher que

ela está errada em amar quem lhe fez mal. Mas os afetos escapam, deslizam, são atrevidos o suficiente para teimarem em ficar. Assim, a mulher que escolhe narrar a si mesma diante dessa interpelação (no sentido de convite hospitaleiro e acolhedor à escuta) está elaborando a si mesma enquanto fala, elaborando o que sente e o que quer deixar de sentir para construir um projeto de futuro, um futuro muitas vezes ceifado pelo trauma.

Em um dos relatos mais impactantes que coletei com uma parceira de entrevista, a pesquisadora Isabelle Chagas, — concluímos que era interessante fazê-las em dupla, para que uma ficasse mais à frente na condução (e eu fiquei sempre nesse papel), e outra pudesse capturar outros traços que não os verbais (e que diziam tanto quanto ou mais que eles), como a expressão facial, os intervalos silenciosos, os gestos, as lágrimas, etc. Nesse relato, uma mulher jovem, Lúcia[3], de 24 anos, disse que não tinha mais sonhos: o seu ex-namorado havia matado todos. Ela viveu um relacionamento abusivo em que seu ex tentou matá-la por estrangulamento e jogá-la do terceiro andar da casa em que trabalhava como empregada doméstica. A relação, que durou cinco anos, e na qual o parceiro era bem mais velho do que ela, era marcada por vários episódios de violência física, verbal, sexual, psicológica e patrimonial. Lúcia constantemente ia trabalhar, depois de espancamentos, com blusas de gola alta para esconder seus hematomas, e esconder o próprio fato de que estava sofrendo aqueles abusos. Mas um relato tão duro de uma moça tão jovem, a desesperança de sua fala, mostram a profundidade dos efeitos da agressão na constituição daquela mulher, no seu próprio entendimento como mulher. E também aponta outras questões: negra, de situação econômica desfavorável, Lúcia veio do interior para trabalhar em Belo Horizonte e ajudar sua família. Na capital, não conhecia ninguém, nem mesmo sabia se deslocar pela cidade: a maior parte do tempo, ficava na casa da família que a contratou. Essa ausência de uma rede de apoio é um dos pontos mais marcantes do seu relato e ouvi-lo foi como ouvir a solidão. Sem contar o que lhe ocorria para a família, tendo apenas uma amiga e circulando em um ambiente extremamente restrito por conta dos próprios abusos de sua profissão, sobrava o namorado como um único ponto de apoio, apesar de tudo. Mas quem a apoiava diante das agressões de quem era sua figura de convivência afetiva mais próxima? Lúcia era sozinha e lidou com toda essa violência sem partilhá-la com ninguém.

---

3. Os nomes das entrevistas aqui mencionadas são fictícios. A utilização do nome fictício é importante para preservar sua identidade, ponto importante da relação de confiança implicada na pesquisa.

A partir desse caso, exemplifico o que estou elaborando como um encontro com "minha-outra" na coleta desses relatos. Ao mesmo tempo em que compartilho, pelo lastro da experiência, de várias das sensações e sentimentos que enredam Lúcia em seu relacionamento abusivo vivido em silêncio e na violência implicada, encontrando nela um pedaço de mim, ela é "outra", em sua alteridade inapreensível, com uma gama de sofrimentos que eu nunca acessei pela experiência como mulher branca, nascida em um lar de classe média, com formação escolar e acadêmica privilegiada. Quando Lúcia afirma que não tem mais sonhos, quem os matou não foi somente seu ex-namorado, mas uma estrutura patriarcal e racista, que faz com que o sofrimento dela valha menos, que seu corpo pese menos em relação a outros corpos, e que seu grito seja tão abafado que ela sequer consiga projetá-lo para além de si: na dificuldade de encontrar com quem dividir, na dificuldade de fazer rosto sua dor, Lúcia está diante de mim narrando seu trauma e, para entendê-lo, preciso me deslocar de quem eu sou. Eu preciso acolhê-la em sua alteridade me abrindo para esse encontro, fazendo deslizar meu modo de vida para tentar me avizinhar da complexidade desse relato.

Aqui, me lembrei da potente metáfora apresentada por Patricia Hill Collins (2016) que expõe a ferida das diferenças de experiência entre a mulher branca e a mulher negra. Nela, Collins diz que a mulher negra é como uma "mula do homem branco", fadada a apanhar e a dar o máximo de sua força de trabalho sem nunca alçar o posto de "cachorro do homem branco", que seria a mulher branca. Não deixo de pensar que a ausência de rede de amparo para acolher Lúcia em seu sofrimento é devedora de uma estrutura racista, em que ela, mulher negra, foi retirada do seu seio familiar para servir à família de outras pessoas, em condições de trabalho que confinavam seu espaço de convivência a poucas pessoas e que potencializaram esse abandono, esse isolamento, essa solidão. Essa mesma dinâmica foi observada em outros relatos colhidos pelo grupo, o que precisa me convocar a pensar nos meus próprios privilégios, e a pensar em como vou lidar com esses privilégios para elaborar no meu cotidiano um mundo mais justo, sem roubar um protagonismo dessa luta. Ao mesmo tempo, entendo que o racismo estrutural é um problema da branquitude e que não posso me esquivar da minha responsabilidade. Assim, esse encontro com "minha-outra" me reelabora, e precisa me reelaborar.

Quando narra o momento do estrangulamento, nossa interlocutora narra sua morte em potência. Ela diz que achou que iria morrer, e seus gestos acompanham a narrativa. "*Quando eu cheguei, deparei com ele dentro de casa... dentro*

*do meu trabalho. Tava lá eles todos conversando lá, e ela falou assim, eu gostaria... eu vou deixar vocês conversarem. Nisso eu fui para a cozinha com ele, né? Aí a gente começou a conversar e ele começou a chorar lá, ficar nervoso, nervoso... porque a gente tinha terminado e ele não aceitava... o nosso relacionamento. Mas nisso ele já... me puxou, já subiu no chão empurrando, sabe? Na escada, subiu... terceiro andar. Chegou lá em cima ele começou a lutar, corpo a corpo, sabe? Só que homem é bem mais forte que mulher. Nisso ele conseguiu derrubar, sentou em cima da... de mim assim e começou a socar minha cabeça no chão, o meu rosto de pancada e nisso quando eu tava quase apagando eu consegui gritar*". É curioso que, apesar de ter sobrevivido ao ataque, esse momento parece ter sido uma morte simbólica de Lúcia, o momento de vislumbrar seu fim enquanto tenta lutar pela vida, a morte dos seus sonhos e a interrupção do que pode ser uma vida feliz. Mais adiante em seu relato, há o que parece ser uma segunda morte simbólica, que é quando Lúcia perde o filho que estava esperando do seu atual namorado por conta das perseguições do ex, por ter ficado nervosa, o que ganha relevo no relato através da explicação da perda "por não ter conseguido segurar essa criança". Esse momento parece decisivo, porque o sonho dela era ser mãe, o que ela acredita que ainda vai ser. Mas seu projeto de ser mãe parece temporariamente interrompido ali, de forma abrupta: seu futuro é estilhaçado, mas uma faísca de esperança parece colar esses cacos para que Lúcia dê conta de viver. E ela os cola ali, na frente de quem ouve, porque essa interpelação para se narrar não se refere apenas a um passado ou a um presente, mas a um projeto de futuro.

Dentro de todo esse emaranhado complexo da sua vivência da violência, Lúcia encontrou uma forma de resistir, muito embora talvez nem tenha consciência da potência dessa resistência. Depois de anos sofrendo constantes espancamentos, humilhações e toda sorte de agressões por parte do então namorado, que eram muitas vezes justificadas como motivadas por ciúmes, ela traiu o parceiro com o homem que, ao menos até o momento em que a entrevista foi realizada, era seu novo namorado. Se para muitas pessoas - e em uma tradição religiosa na qual impera a culpa cristã - a traição jamais poderia ser tomada como algo bom, foi a partir dela que Lúcia conseguiu sair do seu relacionamento. Essa mulher, nessas condições, fez o que deu conta de fazer, mesmo que sua gradual libertação desse relacionamento tenha se dado em relação a outro homem. Em algum momento de seu depoimento, ela comenta que percebeu, nesses cinco anos de convivência, que precisaria "desgostar" do seu ex-namorado, porque aquela relação não lhe fazia bem. Ela narra, assim, a consciência de que é "preciso" arrancar à força aquele afeto de dentro de si, para

que ela sobreviva de maneira literal, mas também metafórica, na preservação de si como si mesma e dos seus sonhos.

Outra entrevista também me fez pensar nessas questões. A entrevistada, aqui chamada de Ester, subverte qualquer expectativa de antemão que se tenha ao pensar em uma mulher vítima de violência. No encontro, é possível perceber uma postura endurecida, uma não intimidação diante de qualquer interpelação. Quando eu e minha parceira de entrevista, Ana Guerra, entramos na sala da casa que oferece apoio para mulheres vítimas de violência, Ester perguntou, de forma pragmática, o que a gente queria, como quem falasse de qualquer outro assunto menos traumático. Do lado de fora, havia ficado sua filha mais velha, de quatro anos, para que a mãe pudesse falar com a gente. Do lado de dentro, sua bebê de apenas alguns meses fazia sons que foram capturados pela gravação de áudio, mas esse registro não capturava como a bebê se impunha no espaço. A mãe a posicionou na mesa, entre ela e nós duas, entrevistadoras, uma presença que impunha outro ritmo à conversa, e que nos lembrava constantemente de que aquela mulher tinha muito mais o que fazer do que contar sua história com o ex-marido abusivo para duas pessoas que certamente não compartilhavam da realidade social e econômica dela.

Ester começou seu relato mais incisiva e menos lacônica, mas aquela interação foi se moldando inclusive pela presença da bebê na sala, por perguntas feitas por nós duas sobre aquela criança que, ali, tanto escutava sobre as violências que pesavam sobre a mãe, sobre sua irmã e sobre si mesma. Aquela mulher de 23 anos, de estrutura familiar precária e baixo grau de escolaridade, parecia crescer à medida que narrava o que passou. Sentíamos que estávamos diante de uma pessoa sábia, de uma força que não era apenas performada para aquela entrevista, em quem não só o marido batia, mas também a vida. Responsável pelo sustento da sua família mesmo, quando estava com o companheiro (que nunca se fixava em empregos), ela contou que viveu por um bom tempo apenas com o dinheiro do Bolsa Família para dar conta de alimentar suas filhas. Ester, que fazia parte das reuniões da casa, mas também estava abrigada em outra instituição por conta das ameaças do ex-marido, nos contava sobre como era a única a cuidar da casa e das filhas, além de trabalhar exaustivamente. Também nesse relacionamento, os abusos verbais, sexuais, físicos, simbólicos (ela era constantemente chamada de "macaca" pelo então companheiro) eram constantes, assim como os patrimoniais, o que a fez recorrer à medida protetiva, muito embora seja um episódio de espancamento o que é nomeado como aquele que a levou para a casa de apoio.

Mas, diante de tudo isso, dois foram, para mim, os momentos mais marcantes do relato. Em um deles, Ester afirma que, por ela, "poderia continuar mais vinte anos naquele relacionamento", mas resolveu denunciar o ex-marido depois que percebeu que suas filhas também estavam sendo agredidas. Os horrores que essas três figuras femininas de diferentes idades passaram chega até mesmo à privação de comida, em que o então marido comia o que Ester comprava para suas filhas e as deixava sem alimentação. Essa mulher narra que ele puxava o cabelo da filha mais velha, entre outras agressões físicas, fazia uma série de chantagens emocionais e psicológicas (inclusive obrigando a criança a xingar a mãe).

Daí que surge o segundo elemento, ligado a esse, que impacta tanto no relato que e própria mulher tem dificuldades em dizê-lo. "*E ele também tem aquele negócio de ficar falando com ela que o corpo dela era dele, sabe?! Isso que me chocava... Isso que me... Por que eu não fui criada desse jeito. Fui criada pelo pai que tinha que respeitar a filha e tudo mais... ele não... Chamava a menina de piranha, puxava o cabelo da menina, [inaudível] ele dizia que era tudo brincadeira... tudo ali pra ele era brincadeira... Mas pra mim... [inaudível] teve um ensinamento diferente, foi muito perturbador viver com ele esses quatro anos, quando a menina (filha mais velha, de 4 anos) tava com nós... pegava, e soprava a pererequinha dela [inaudível], e ela ria, né?! Aí ele achava graça... Num podia falar com ele que ele vinha pra cima da gente! Eu acho... agora, eu pedi o juiz, pedi mesmo, que eu não quero que ele fique com ela sozinho... porque a relação dele é sexualizada, não é relação de pai pra filho.*"

Algo imperceptível na transcrição, mas perceptível ao estar diante dessa mulher, é a velocidade com que ela diz "soprava a pererequinha dela", como quem tira uma casca de machucado muito rápido para doer menos. Algo como se livrar de uma frase, mas não querer a ela retornar, uma agilidade que atesta o quanto esse é um assunto espinhoso e que indica seu ponto fraco, o limite para que quem entrevista não reabrir essa ferida. Ao mesmo tempo em que dizia isso, ela mexia com a filha mais nova, ainda posicionada no meio do caminho, e eu pensava a todo momento no quanto aquela mulher tinha sido forte e corajosa ao romper com aquela estrutura em defesa das suas filhas, e no quanto essa ação da mãe poderia poupar aquela criança que estava diante de mim, e que ainda experimentava os primeiros meses de vida — e também me preocupava com as consequências de tudo isso para a menina de quatro anos, que esperava lá fora brincando com quem trabalhava na casa, o que descobri mais tarde que era compartilhado pela minha companheira de entrevista, Ana Guerra.

Tudo isso me fez pensar que o rosto, em sua dimensão não apenas de rosto humano, mas de súplica, como considera Lévinas (1980), se materializava para nós, naquela situação, na inteireza daquela bebê que se impunha meio do caminho. A mãe não chorou durante a entrevista, sendo o choro comum em relatos de trauma como esse, nem a bebê se queixava muito de estar ali, fazendo sons típicos de bebê sem muito impacto: parecia que já havia entendido que a vida era dura demais e guardava os resmungos para outro momento. Mas naquele corpo, o sofrimento da mãe se materializava e também o sofrimento da irmã, e seu próprio sofrimento em potência. Aquela bebê se ofertava como o grito daquela mulher e daquela família naquele encontro: berrava sobre o que significa a maternidade socialmente, berrava sobre o que significa ser mulher, e ser mulher pobre. Nesse sentido, esse encontro me oferece o que entendo como um "rosto-nosso": ao mesmo tempo em que me interpela pela identificação com algumas experiências de violência e de abuso, e pela carga de ser mulher, se mostra como uma face parcial de mim, sendo nosso, se anuncia como radicalmente diferente por tudo aquilo que nos separa em experiência, pedindo apenas minha empatia para que possa apreendê-lo. É um rosto em que deslizo entre me ver e não me ver, apreender minha experiência e uma experiência de uma outra mulher que me escapa e, por isso mesmo, me convoca.

É ainda nesse sentido que digo da generosidade desses encontros: essas mulheres não precisavam narrar a si mesmas, mas assim o fizeram, talvez por elas mesmas, mas também por outras mulheres. E isso traz uma questão ética sobre a qual tenho refletido muito e que se relaciona à nossa responsabilidade como pesquisadoras e pesquisadores diante de relatos dessa natureza. O que em alguns casos pode ser uma oportunidade de escrita se si potente, em outros pode significar abalar um suposto conforto no silêncio após o trauma, batalha-do diariamente por essas mulheres, já que escaparam da morte e a vida precisa continuar.

Isso fica latente no caso de uma entrevista que nunca aconteceu nesse projeto de pesquisa, mas sua não realização impõe de maneira contundente as implicações de interpelar e fazer revisitar um trauma. Eu, Ana Guerra e meu orientador, Elton Antunes, viajamos para o interior de Minas Gerais para entrevistar uma mulher que havia sido esfaqueada pelo ex-namorado. Foram mais de vinte perfurações após o término do relacionamento, direcionadas ao rosto — o que é comum nesses casos, ao que parece uma tentativa de destituição de contato dessa mulher com o mundo por meio da desfiguração de seu rosto humano e simbólico — e pescoço, algumas aparadas pelas mãos, mutilando os

dedos. A potencial entrevistada combinou conosco um lugar para a entrevista acontecer e, depois de algumas horas de estrada, chegamos a um ponto de encontro, no qual ela não estava, mas sim seus pais. Em vez de seu rosto, quem ofereceu a materialização da súplica foi o de seus pais, que disseram que não permitiriam que a moça concedesse a entrevista. Isso porque, segundo eles, a cada vez que ela narrava o trauma ela o revivia, e tinha várias recaídas em seu processo de conviver com o que lhe acontecera. Jovem, a moça, após a tentativa de feminicídio que lhe desfigurou o rosto, passou a recorrer a remédios para dormir em altas doses e estava para ser internada pelos pais em uma clínica de recuperação. Os dois, que se posicionavam ali como um escudo em proteção à filha que fora machucada, disseram emocionados que tinham medo de que um dia a dose fosse alta demais, e que ela acabaria morta. Pela fala do pai, era possível ainda ver que aquele homem que comigo conversava sentia que tinha falhado em seu projeto de masculinidade que protege, e carregava uma espécie de vergonha por isso.

Esse encontro que não aconteceu foi um encontro potente com o que restou daquilo que foi uma tentativa de feminicídio e com a impossibilidade real de muitas vezes processar aquilo que ocorreu, como mulher que sofreu a violência e como família. Aquelas figuras afetivas que blindavam a moça, mesmo com a vontade expressa dela de conceder a entrevista, nos interpelavam. Nos pediam para não fazer a filha ter que falar de tudo aquilo de novo, pois nós iríamos embora com nosso relato coletado, mas aquela mulher precisaria lidar novamente com toda a presentificação do trauma e, assim, lidar com seu passado, mas também com seu esvaziado projeto de futuro, no qual a sobrevivência consistia em conseguir viver um dia de cada vez.

Por todas essas coisas, venho pensando com frequência em como fazer pesquisa em respeito à alteridade, mas também em respeito ao fenômeno que precisa ser denunciado. Os limites são tênues entre coletar um relato (sabendo que essa "coleta" consiste na elaboração intersubjetiva que envolve pesquisadora e pesquisadas) que respeite a alteridade radical e que seja a inscrição material de uma técnica de si, e um relato extraído a partir de uma relação de poder. Sabemos que a investigação que envolve a delicada relação entre sujeitos é assimétrica e eu, como pesquisadora, assim como qualquer outra pesquisadora ou pesquisador, posso me valer do meu lugar privilegiado para provocar a narrativa desejada, uma vez que a universidade e a pesquisa ainda são lugares excludentes e muito distantes da realidade social da vida miúda, corriqueira, da sobrevivência.

Confesso que essa é a questão que mais me compele hoje, e que não tenho formulações resolvidas de como vá fazer isso. Um cuidado importante que me parece necessário é me colocar em minha pesquisa, assumindo de onde falo e o que toda essa configuração implica — mulher, branca, bissexual, com atual condição socioeconômica mais favorável. Além disso, me parece importante preservar nos relatos, como faz a autora Veena Das (2011), as contradições, idas e vindas e marcas adversativas da memória na preservação da outra como outra, da sua alteridade. A tendência, ao que percebo, é que muitos dos vestígios mais importantes se percam em transcrições de áudio, como a dimensão gestual, a oscilação da voz, para onde aquela mulher olha. Como a gravação desse tipo é importante – uma vez que um registro audiovisual, por exemplo, exporia a identidade dessa mulher -, me parece um trabalho artesanal manter o registro de todas essas "falas não faladas" que a performance do corpo nos entrega.

Mais do que isso, esses encontros pedem uma reelaboração de si, como sugerem estudos que se dedicam à vulnerabilidade e afetos na relação entre sujeito que pesquisa e sujeito pesquisado (MARQUES, MARTINO, 2017a e b). A narrativa de si dessas mulheres se modula muito em função da relação de confiança que se estabelece no encontro, mesmo que este dure apenas algumas horas. Assim, o corpo de quem escuta deve acolher mais que apontar e julgar, deve rejeitar a interrupção ou a interdição e desapegar de roteiros ou de perguntas. Se alguém que escuta pede por uma história, vai compreendo essa história durante esse encontro, mas também depois, de forma que perguntas demais só provam uma precipitação que tenta encaixar os relatos em uma intenção de pesquisa. Percebi, com essa experiência, que o exercício de escuta é mais potente do que a confecção prévia de uma grade de perguntas, e que a interpelação precisa respeitar o trauma sofrido por aquela mulher que aceitou estar comigo, respeitar seu tempo, respeitar seu modo de dizer. E isso impõe desafios a quem ouve, inclusive na forma de olhar para essa "minha-outra": um olhar atento de quem conhece aquela narrativa naquele momento, mas que não grita quando as contradições aparecem, que não julga quando essas mulheres narram atitudes que seriam repreensíveis em uma concepção hegemônica do que é certo ou errado.

O desafio, me parece, é esse: apreender esse rosto que se oferece na criação de uma vizinhança que permite a proximidade, que demarca uma identificação para essa mulher, mas não apaga as fronteiras, ainda que porosas. Tal atitude preserva a honestidade de quem não diz "eu entendo o que te aconteceu" ou "eu posso imaginar", porque a apreensão dessa experiência é complexa demais

para ser resolvida por uma identificação forçada. Talvez pensar na escuta como lâmina d'água corrente para a qual olhamos – eu e "minha outra" em margens distintas, mas vizinhas - e na qual essas narrativas podem ser depositadas em um fluxo determinado pela mulher que se narra e pela mulher que acolhe, ambas projetando suas imagens no encontro.

## Referências

BUTLER, J. Relatar a si mesmo: crítica da violência ética. Tradução de Rogério Bettoni. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.

CALDEIRA, Bárbara. ENTRE ASSASSINATOS EM SÉRIE E UMA SÉRIE DE ASSASSINATOS: O tecer da intriga nas construções narrativas de mulheres mortas e seus agressores nas páginas de dois impressos mineiros. Universidade Federal de Minas Gerais. 2017.

COLLINS, Patricia Hill. Aprendendo com as outsider within. Revista Sociedade e Estado– Volume 31, Número 1, Janeiro/Abril 2016, p.99-127.

DAS, Veena. O ato de testemunhar: violência, gênero e subjetividade, *Cadernos Pagu*, v.37, 2011.

LÉVINAS, E. *Totalidade e Infinito*. Lisboa: Ed. 70, 1980.

MARQUES, A. C. S.; MARTINO, L. M. S. Afetividades e vulnerabilidades na relação pesquisador/sujeito pesquisado. In: KUNSCH, Dimas; DIAS, Everton; PASSOS, Mateus; FERNANDES, Paulo; BRITO, Pedro (orgs.). (Org.). Produção de conhecimento e compreensão. 1ed.São Paulo: Uni, 2017a, v. 1, p. 37-48.

MARTINO, L. M. S.; MARQUES, A. C. S. Afetividade do Conhecimento na Epistemologia: a subjetividade das escolhas na pesquisa em Comunicação. In: XXVI Encontro Anual da Compós, 2017, São Paulo. Anais da XXVI COMPÓS – SÃO PAULO/SP. São Paulo: Cásper Líbero, 2017b, v. 1. p. 1-19.

Capítulo 7

# Agroecologia e feminismo em rede: vulnerabilidades e potências criativas dos usos do Facebook por agricultoras

Angélica Almeida[1]

O PRESENTE TRABALHO intenta refletir sobre vulnerabilidades e potencialidades na apropriação de mídias sociais por mulheres agricultoras. São apresentados contextos de usos e sentidos políticos do aparecimento de uma diversidade de mulheres articuladas em torno da agroecologia e do feminismo no *Facebook*. Tomando como realidade empírica as integrantes da Articulação Nacional de Agroecologia, são pensadas as relações que agricultoras estabelecem no ambiente *off-line* e *on-line*, sob a perspectiva da biopotência de suas ações em rede.

Buscamos, assim, pensar a potência criativa da comunicação produzida pelas mulheres que constroem a agroecologia em diferentes territórios e contextos socioambientais do Brasil. Uma comunicação enraizada nas experiências concretas vividas por sujeitas subalternizadas, que, em um fenômeno recente de apropriação da internet, enunciam suas realidades, transformando em textos e em imagens as lutas que empreendem cotidianamente em torno da

1. Mestranda do Programa de Pós-Graduação em Comunicação Social pela Universidade Federal de Minas Gerais.

valorização das suas pautas. Uma comunicação com as marcas de linguagens, traços regionais e dificuldades técnicas das sujeitas que a produzem, e que diz profundamente de um modo de interpretar e apresentar suas perspectivas.

Diante das inúmeras desigualdades e discriminações que atravessam a vida dessas mulheres, por sua condição de gênero, de raça, de classe, de acesso à terra e aos instrumentos de produção, de orientação sexual, de idade, de localização geográfica e de nível de escolaridade, buscamos refletir como os processos de enfrentamento que elas constroem no dia a dia reverberam na expressão das suas singularidades e coletividades no *Facebook*, experimentando e (re) inventando modos de existência e resistência.

## Vulnerabilidades e resistências das mulheres que constroem a agroecologia no Brasil

> "Como é que eu vou ensinar meu filho a pescar? Como é que eu vou ensinar os meus filhos a nadar? A ir pro outro lado? Como é que eu vou ensinar, se o governo está tirando tudo isso de nós? Não querem demarcar, só querem invadir, explorar. Como fica o nosso povo? Como se a gente não fosse gente. Quando chegaram aqui, a gente já existia (...). Como é que nós vamos viver? Como é a nossa liberdade? A nossa liberdade de recuar? Ou de ecoar a nossa voz? Eu escolhi pra ecoar a nossa voz." Alessandra Korape, coordenadora da Associação Pariri, do povo Munduruku no Médio Tapajós, durante o IV Encontro Nacional de Agroecologia.

A dimensão social e política da luta agroecológica e feminista liderada por mulheres em todo território nacional tem ganhado visibilidade no contexto recente, diante do aparecimento coletivo de agricultoras na cena pública, reivindicando o reconhecimento enquanto sujeitos plenos de direitos e em enfrentamento ao modelo de desenvolvimento dominante, que explora a natureza de forma predatória.

Não pretendemos neste trabalho aprofundar o histórico da luta ambiental e feminista brasileira, a exemplo do que fizeram as pesquisadoras Andréa Butto e Conceição Dantas (2011) e Emma Siliprandi (2009), mas cumpre salientar o quanto estas lutas, ao passo que se relacionam aos projetos individuais de existência das agricultoras, se referem a uma disputa social mais ampla, nas quais as mulheres questionam o capitalismo, o racismo, o patriarcado, a LGBTfobia, bem como os impactos dos grandes projetos de mineração, de construção de

hidrelétricas, o modelo de agricultura prevalente, com uso intensivo de agrotóxicos, com concentração fundiária e controle dos insumos produtivos.

Centramos nossa análise na atuação de mulheres que pertencem à Articulação Nacional de Agroecologia (ANA)[2] e representam uma ampla gama de identidades socioculturais. Mulheres indígenas, quilombolas, rurais, camponesas, extrativistas, pescadoras artesanais, faxinalenses, agricultoras urbanas, geraizeiras, sertanejas, vazanteiras, quebradeiras de côco, caatingueiras, criadoras em fundos e fechos de pasto, seringueiras, representantes de comunidades ribeirinhas, de povos tradicionais de matriz africana, de povos de terreiro. Uma multiplicidade de mulheres inseridas em grupos informais, sindicatos, associações, ONGs ambientalistas e feministas, em espaços de diálogo com a sociedade civil e com o governo, e que se articulam enquanto agricultoras familiares[3] no Brasil, em luta pela democracia e pela sustentabilidade da vida (ANA, 2018).

Entre o conjunto de desigualdades vividas pelas mulheres agroecológicas, podemos mencionar que, mesmo constituindo importante parte da força de trabalho e serem, em maior parcela, responsáveis pelas tarefas de cuidado e de manutenção das unidades produtivas, as agricultoras possuem menor acesso a à terra, aos instrumentos de produção e à renda. Em geral, as atividades que desenvolvem não são suficientemente reconhecidas, sendo classificadas como "ajuda" ou "complemento" à família – que é chefiada pelo homem/produtor –, o que limita seu acesso aos rendimentos e o poder de interferência sobre os rumos da produção e sobre a comercialização.

Somada a esta subalternidade intrafamiliar, muitas delas sofrem com a falta de documentos civis básicos necessários para acessar políticas públicas e são

2. As organizações que integram a ANA constroem a agroecologia sob a tríade "ciência, prática e movimento", entendendo-a como uma proposta de desenvolvimento rural que prevê não apenas um modo de produção ambientalmente correto, por meio de práticas agrícolas de base ecológica, mas um modelo de sociedade democrático e sustentável, pautado pela equidade das relações sociais. Tal proposta é fundada na valorização da diversidade cultural e biológica dos territórios, buscando conservar e resgatar as variedades crioulas e o conhecimento tradicional das populações; e na soberania alimentar, reconhecendo o direito dos povos e das comunidades de escolherem suas estratégias de produção e consumo dos alimentos de que necessitam (SAMBUICHI et al., 2017).

3. Segundo a Lei 11.326, considera-se agricultor familiar aquele que pratica atividades rurais, atendendo, simultaneamente, aos requisitos: não detenha, a qualquer título, área maior do que quatro módulos fiscais; utilize em maior parte mão-de-obra familiar nas suas atividades econômicas; tenha renda predominantemente originada de atividades vinculadas ao próprio estabelecimento ou empreendimento; dirija seu estabelecimento ou empreendimento com sua família (Brasil, 2006).

desconsideradas pelo Estado, pelas instituições financeiras e pelos órgãos de assistência técnica, que dificultam e até mesmo impedem seu acesso aos programas e fomentos existentes. Políticas e programas são planejados e executados sem contemplar suas especificidades, à vista das dificuldades que enfrentam para acessar serviços básicos como saúde, segurança, escola, transporte, comunicação. (SILIPRANDI, 2015)

Pensar as realidades vivenciadas por estas mulheres nos parece profícuo considerando a proposta de Alyson Cole (2016) de deslocar os sentidos atribuídos às vulnerabilidades. A autora contextualiza que a literatura, em geral, tem descrito a vulnerabilidade como uma característica constitutiva da existência humana, da qual resulta uma série de condições negativas e limitadoras, o que requer cuidados e formas de aumentar a segurança perante as situações de dano. Na perspectiva de Cole, vulnerabilidades não dizem apenas de fragilidades que impedem a autorrealização e a realização coletiva, mas dizem também de formas positivas e resistentes de intersubjetividade, que aptam os indivíduos para a produção de inovação e do trabalho criativo.

Ao refletir sobre a ética do cuidado, Sandra Lugier (2016) argumenta que vulnerabilidades se distribuem desigualmente, pela forma desigual na qual a sociedade está estruturada e pelos modos como as experiências e as relações são organizadas e hierarquizadas, o que resulta no maior grau de submissão ou proteção dos indivíduos contra as vulnerabilidades. A ética do cuidado se constitui, assim, como uma política do comum, de proteção das formas de vida, que reavalia o ordinário e atribui importância política à vida cotidiana na qual as necessidades, interesses e fragilidades dos indivíduos encontram-se expostos.

Por esta abordagem, repensar as vulnerabilidades não significa negar as assimetrias de poder, atribuindo ao indivíduo o *status* de sujeito autônomo e independente, tampouco seria confundir vulnerabilidades com ausência de agência, mas compreender a interdependência existente entre autonomia e vulnerabilidade (COLE, 2016). Deste modo, buscamos refletir sobre as resistências construídas coletivamente pelas mulheres em resposta às vulnerabilidades às quais estão sujeitas, olhando para a potência das suas ações cotidianas *off-line* e *on-line*.

Inspirados na tese de doutorado da pesquisadora Emma Siliprandi (2009), que evidencia como as mulheres da agroecologia estão obtendo legitimidade para suas reivindicações, disputando, com outras forças políticas, espaço para o reconhecimento das suas perspectivas sobre a gestão ambiental e sobre o desenvolvimento sustentável, buscamos perceber como se dão os processos de aparecimento coletivo dessas mulheres no ambiente digital, em especial no *Facebook*.

## O aparecimento em rede e nas redes das mulheres agroecológicas

> "Nós somos caipiraço. Tem muita criança lá que sabe melhor que eu. Não tô sabendo usar… Eu tinha uma amiga que tinha computador na casa dela que uns dez anos atrás dizia: 'eu só leio os e-mails à noite'. Ela falava isso dez anos atrás e só agora estou vendo isso. Nunca tive computador, mas celular é praticamente um computador, né?" Agricultora do Vale do Ribeira, São Paulo, referindo-se à relação dela com a internet.

O aparecimento coletivo das agricultoras nas redes virtuais torna possível a existência e a expressividade de mulheres cujas experiências permanecem invisibilizadas, desconsideradas e desrespeitadas. Mulheres que foram ao longo da história conformadas para ocuparem o espaço doméstico, subescolarizadas, sub representadas politicamente, subestimadas nos contextos familiares, perante o Estado e perante a sociedade em geral.

De forma conjunta aos outros modos de marginalização dessas mulheres, sabe-se que agricultoras familiares configuram parte de um público virtualmente secundarizado, tendo em vista que, apesar de o Brasil ser o quarto país do mundo com maior número de usuários de internet e ocupar a liderança no *ranking* latino-americano, a inclusão digital está diretamente associada à classe e à localização geográfica dos indivíduos, conforme demonstra a pesquisa TIC Domicílios (2016)[4]. São vários os fatores que limitam o uso da internet por este público, desde o analfabetismo digital, a falta de celular ou computador, a ausência de conectividade e/ou problemas técnicos de conexão em áreas rurais, a falta de dinheiro para utilizar a internet do celular, até a negociação que as mulheres precisam fazer com os demais utilizadores do aparelho, quando o celular é compartilhado com os maridos, por exemplo[5].

---

4. No Brasil enquanto que o acesso da classe A à internet é 98%, este percentual é de apenas 23% das classes D/E; mais da metade dos domicílios urbanos estão conectados (59%), em contraponto a 26% no meio rural.

5. Como relata uma agricultora do Vale do Ribeira: "De uns dois anos pra cá é que eu consegui comprar um celular que eu pude funcionar alguma coisa, porque meu celular era muito antigo, muito simples, era só pra receber e fazer ligação. Não tenho computador, a gente quer, mas lá é no meio do mato, não tem jeito não, tem que procurar a internet rural. Eu gasto muito pra ter um pouquinho de internet, quando eu vou fazer uma pesquisinha já acabou... Meu marido que gosta e quando vou ver, já gastou tudo."

A despeito dos entraves que dificultam e excluem o ingresso de parte da população à internet, a popularização de *smartphones* tem contribuído para a entrada experimental de sujeitos no ambiente virtual e para sua adesão às redes sociais *on-line*, dentre as quais o *Facebook* é a mais acessada, atingindo, em 2017, a marca de dois bilhões de usuários mensais.

Observa-se no período recente, a ampliação da presença das agricultoras na internet e a incorporação das redes sociais *on-line* nas suas rotinas pessoais e coletivas. Nas rodas de discussão, formações, intercâmbios agroecológicos, marchas, protestos e outros espaços de organização feminista são cada vez mais habituais o uso do celular e as práticas de registros pelas participantes. De mesmo modo, as organizações e movimentos sociais feministas e ambientais têm reorientado as estratégias de diálogo com seus públicos, investindo em formação sobre comunicação popular, na produção de conteúdo para as redes sociais, bem como na articulação e mobilização de mulheres por meio de aplicativos de conversa, a exemplo do *WhatsApp* e do *Telegram*.

A Articulação Nacional de Agroecologia e as dezenas de entidades que ela reúne têm disputado simbolicamente as redes, produzindo em suas páginas e *sites* conteúdos na perspectiva da agricultura familiar, compreendendo a comunicação com a sociedade como um dos seus pilares de sustentação. Muito embora haja uma riqueza de possíveis pesquisas acerca da comunicação dessas organizações a ser explorada, neste trabalho nos dedicamos a estudar os processos comunicativos nos perfis pessoais das agricultoras, entendendo que o caráter público desta rede, que é popular entre elas, pode dar a ver processos de subjetivação política pelos quais elas se fazem visíveis e se expressam enquanto mulheres que constroem a agroecologia nos quintais, nos roçados e também nas redes sociais.

Buscamos compreender sentidos políticos e intencionalidades atribuídos aos usos da rede social, entendendo que, diante das vulnerabilidades que vivenciam, a presença das agricultoras no *Facebook* desafia as lógicas de exclusão do novo capitalismo em rede, que reinventa modos de exploração e de desligamento da virtualidade e das redes da vida em um sentido amplo (PELBART, 2015). Acreditamos que as teias de relações e interconexões que essas mulheres estabelecem no *Facebook* têm o potencial de reafirmar e reverberar o profícuo caráter político de suas ações cotidianas, principalmente considerando que os espaços de conversação, de circulação de palavras, imagens, saberes e conhecimentos são locais nos quais são travados enfrentamentos simultaneamente estéticos e tecnológicos, de criação do sensível e dos dispositivos de expressão (LAZZARATO, 2006).

Buscamos analisar os discursos dessas mulheres e também suas interações *on-line*, em harmonia com a afirmação de Maurizio Lazzarato (2006) acerca da importância da conversa. Recuperando as contribuições de Gabriel Tarde, Lazzarato (2006, p.162) descreve a conversação como partícipe contínuo e universal de diferentes modos de transformação social, que representa "o meio vivo, o agenciamento coletivo de expressão em que se forjam os desejos e as crenças que constituem as condições necessárias à formação dos valores". Na visão do autor (p.179), a internet pode liberar, ativar e inventar outras máquinas de expressão e regimes de signos que haviam sido aprisionados e capturados pelas forças unificadoras e homogeneizadoras das redes analógicas, expandindo as potencialidades de criação e de realização de mundos possíveis.

A reconfiguração dos processos comunicativos provocada pela internet faz com que a potência de agenciamento se distribua, em diferentes graus, na superfície das redes, pelas quais os usuários podem deixar de ser uma massa indiferenciada para transformarem-se em singularidades, constituindo maneiras de percepção comum, de organização e expressão da inteligência coletiva (LAZZARATO, 2006).

Aquilo que parecia inteiramente submetido ao capital ou reduzido à mera passividade, ou seja, a vida, aparece nessa segunda leitura como um capital, como a fonte maior de valor, como reservatório inesgotável de sentido, de formas de existência, de direções que extrapolam as estruturas de comando e os cálculos dos poderes constituídos que pensavam pilotá-la, mesmo quando esses poderes se exercem nas suas modalidades mais acentradas, rizomáticas, imanentes. (PELBART, 2015, p.21)

Ousando aproximar da pergunta de Peter Pelbart (2015) de como viabilizar "outras redes que não as comandadas pelo capital, redes autônomas, que eventualmente cruzam, se descolam, infletem ou rivalizam com as redes dominantes?", buscamos compreender os contextos e intencionalidades de uso do *Facebook* pelas agricultoras, tomando como suporte empírico entrevistas em profundidade semiabertas que realizamos durante o IV Encontro Nacional de Agroecologia, acontecido entre os últimos dias 31 de maio a 3 de junho, em Belo Horizonte, com agricultoras de diferentes estados: Pará, Paraíba, Paraná, Roraima, Rio de Janeiro, Santa Catarina e São Paulo.

## Os contextos e os sentidos políticos do uso da internet e do Facebook por agricultoras feministas e agroecológicas

Ao fazer a retrospectiva de quando e como passaram a utilizar a internet e o *Facebook*, agricultoras apontam sua organização política como uma das motivações de hoje estarem inseridas no ambiente digital. Parte delas relata que a participação nos movimentos foi um propulsor para que criassem e-mail, comprassem celular ou computador, e instalassem internet; algumas expressam orgulho por terem se reconhecido enquanto geradoras de renda e, por isso, capazes de assumir os custos da compra desses dispositivos. Além disso, lideranças comunitárias dizem de como tem se investido de um compromisso de articulação política, diante da necessidade de troca de informações entre as localidades e as direções das entidades e movimentos sociais, compreendo a internet e o *Facebook* como uma ferramenta de trabalho:

"Pra falar verdade, depois eu me empenhei com cadernetas[6], eu me aperreei porque, quando eu entrei, eu assumi essa grande responsabilidade, porque se eu não tenho o máximo de importância desses cadernetas, das mulheres que têm hoje, né, como é que eu vou responder, como vou estar em comunicação com as coordenações que estão em Belém e em outros lugares? Pra mim era obrigação de instalar internet em casa. E eu, ano passado, eu instalei, então eu tenho mais acesso de comunicar com coordenação dos trabalhos, de como está sendo. Eu mando fotos, tudo que eu faço eu mando pra coordenação, então elas também acompanham de longe". Pajé, liderança do povo Macuxi, em Roraima.

Essas lideranças, que estão aprendendo a utilizar a internet de forma bastante experimental, com todas as dificuldades que enfrentam para compreender as dinâmicas virtuais, se tornam um "elo" entre as agricultoras que se encontram em áreas mais remotas, que ainda não estão incluídas digitalmente, e a coletividade.

"Quando você vai pra Amazônia que você vai entender o quanto em alguns lugares internet e telefone não chegam, ficam inacessíveis. Se você descer um pouco alguns rios, você não acessa mais nada lá. Você fica uma semana lá com as mulheres e fica uma semana sem comunicação (…). Pro Marajó a gente viaja 12h de barco pra chegar à cidade. A gente trabalha por divisões regionais, então a gente acessa os coordenadores ou as coordenadoras regionais e elas viajam de barco. Vão até os sindicatos e até os grupos de mulheres pra mobilizar pras

6. O trabalho das cadernetas agroecológicas pode ser conhecido por meio do estudo de Lopes Neto et al (2016).

atividades. A gente tem regiões mapeadas em que a estratégia não é *Whatsapp*, não é *Facebook*. É a comunicação via barco, via rádio. ", explica uma líder sindical e coordenadora de mulheres no Alto Pindorama, no Pará.

Nos locais em que a internet é acessível, as agricultoras relatam modificações na forma de articular, havendo uma maior rapidez nos seus processos organizativos: "pra gente reunir o grupo de mulheres, por exemplo, com uma semana, dois dias/três dias você mobiliza. Você posta algum texto, rapidamente as mulheres já leem, já respondem, já comentam, já argumentam". Entretanto há o entendimento comum que as novas mídias não substituem o trabalho por elas feito presencialmente, o que as redes virtuais fazem, segundo afirma uma agricultora de Solânea, na Paraíba, "não é melhorar a forma de se organizar, porque as mulheres já são organizadas, mas uma forma de agilizar o processo de articulação".

Além da articulação política, parte das agricultoras situa a internet como forma alternativa e mais qualificada de acessar notícias e conteúdos, expressando descontentamento e desconfiança em relação às mídias tradicionais, principalmente com a televisão e especificamente com a rede Globo. Os grupos e páginas ligados aos movimentos sociais são descritos por elas como canais que estão "esclarecendo", "falando a verdade", "colocando o outro lado" das situações, existindo, para tanto, um processo de filtragem das páginas que seguem e replicam. "Se a gente facilitar, a gente pode até compartilhar coisas que são contra nós. Precisamos selecionar. Não podemos repassar informações que não são as da nossa lógica. Por isso, tenho o cuidado de olhar de onde vem as informações", pontua uma agricultora de São José do Cedro, em Santa Catarina.

O tempo é apresentado como um fator determinante para a busca de informações na internet, uma vez que há a flexibilidade de adequação às rotinas de trabalho das mulheres. Em várias entrevistas as agricultoras demonstraram "não ter tempo a perder" assistindo à televisão, por isso, navegam em horários específicos, quando suas tarefas cotidianas já estão concluídas, e por canais em que suas preferências de conteúdo (política, movimentos sociais, notícias sobre a agricultura familiar etc.) são enfocadas.

Entre os propósitos que norteiam o uso das redes sociais e o comportamento *on-line* das agricultoras, algumas demonstraram também a preocupação com a sua autonomia econômica, com o aumento dos processos de comercialização. Elas reconhecem que precisam aprender a se comunicar "já que é esse o jeito que tem", a "viver com a tecnologia" pra "fazer propaganda" do trabalho, para "ter mais freguês, aumentar a renda". Aliado às listas de e-mail e aos grupos

de *WhatsApp*, o *Facebook* tem se constituído como um espaço de visibilidade às vendas dessas mulheres, como uma banca virtual na qual são expostas suas produções individuais e coletivas, e compartilhadas imagens dos seus grupos produtivos e produtos, dos seus quintais, das feiras agroecológicas e demais espaços de comercialização. Se são nas hortas, jardins e quintais produtivos os espaços nos quais as agricultoras têm maior liberdade de experimentação e decisão sobre o cultivo e manejo, sem a interferência dos maridos, são nas redes de interação com outras agricultoras e com outros públicos que elas podem expor, valorizar e também valorar suas produções artesanais, crioulas, não convencionais e sem venenos.

Neste aprendizado na prática, em que muitas delas aventuram-se ao *marketing digital* sem saber lidar com as lógicas virtuais, muitas recorrem a auxílios de outras pessoas, familiares e colegas próximos, para efetivarem a comercialização, como relata uma agricultora de Magé, no Rio de Janeiro: "Nós temos também uma página no *Facebook* que é das cestas do Sítio Santa Bárbara, que é onde a gente tem as nossas cestas de orgânicos. Minha filhas têm a senha e fazem tudo, elas só mandam o pedido pra mim." Já uma agricultora do interior de São Paulo diz ir à cidade apenas uma vez por mês, deste modo, quando os pedidos pela internet já estão recebidos e organizados, ela faz arranjos para efetuar as entregas: "mando os produtos com ônibus, com outras pessoas, ou eu mesma vou à cidade entregar", conta.

Não só estar na internet para divulgar suas produções, mas ter internet em casa tem se tornado uma das necessidades dessas mulheres. A agricultora do Vale do Ribeira (SP) diz que uma das atividades econômicas do seu sítio é o turismo rural, mas que a falta de telefonia e de internet dificulta o acolhimento de pessoas, pois muitas delas têm que se deslocar pra cidade para ter acesso às *lan houses*. "Não tem sinal telefônico em muitos lugares, esse é o problema do sítio. Nem com fumaça (risos). A gente tá no meio de um matão. Não tem telefone fixo, é caro pra colocar telefone rural. Os planos de celular são caros."

Além da preocupação em acessar a internet buscando o aumento da comercialização e facilitação dos processos de auto-organização feminista, a internet e o *Facebook* são situados pelas agricultoras como uma forma de mobilizar pessoas, de superar a dificuldade que o movimento agroecológico têm de coletivizar suas causas e atingir outros públicos. "Nós falamos de nós pra nós, precisamos fazer essa narrativa com a sociedade sobre alimentação saudável, bens comuns, natureza. (...) Precisamos usar a comunicação para alcançar e sensibilizar 'o público lá fora'. ", analisa uma liderança do Pará, que demonstra também incômodo

pelo excesso de conteúdo que superlota as redes, mas por vezes é esvaziado de sentido, bem como pelo risco, sempre presente, de uma exposição nociva às mulheres.

"Nos nossos grupos o que a gente tem pedido bastante é conteúdo com qualidade, que traga informações criativas e que tenha algum conteúdo prático e objetivo pras mulheres. Tenho conversado com as mulheres nos sindicatos pra não usar *baby doll* e postar no *Facebook*: 'Eu amanheci, eu tô alegre…'. Não, tem que usar o *Facebook* e o *WhatsApp* como ferramenta de mobilização, pras nossas ações, pras nossas leituras. " Ressalta a agricultora da comunidade Alto Pindorama.

Como parte desta proposta de mobilizar pessoas em torno da agroecologia e do feminismo, o *Facebook* tem sido descrito e utilizado por essas mulheres como uma forma de afirmação dos seus modos de existência, de busca pela valorização de quem são, do que fazem e de suas contribuições para a agricultura familiar. Uma agricultora de Magé relata que faz questão de compartilhar conteúdos relativos ao dia a dia da produção, para mostrar para os vizinhos que o que ela faz é importante, "que nós sem a agricultura não vivemos", "pras pessoas verem que agricultura tem valor, porque você sabe que o agricultor é muito desvalorizado. Principalmente lá na nossa região, os jovens têm vergonha de dizer que eram agricultores. "

Por meio da circulação de imagens, de informação, de conhecimento e dos serviços que oferecem, essas mulheres disputam a produção de sentidos de vida e das maneiras de viver, tentando sensibilizar e convencer outras pessoas acerca dos valores que sustentam suas lutas. À medida em que constroem suas singularidades em rede e pelas redes, expõem essas subjetividades socialmente, de forma pública, afirmando seus modos próprios de ocupar os espaços virtuais, transitando por esferas antes consideradas invisíveis, reinventando sua corporeidade pessoal e coletiva, resistindo às representações pejorativas e redutoras de si e do projeto de sociedade que defendem (PELBART, 2015).

A comunicação figura para elas como integrada à agroecologia e ao feminismo, como parte de um conjunto que precisa ser compartilhado e visibilizado, e algumas delas passam a ser afirmar enquanto comunicadoras populares.

"Seja numa roda de conversa, seja no roçado, seja nas mulheres raspando mandioca, seja em qualquer espaço que a gente tiver, seja no sindicato, fazendo processo, encaminhando processo de uma agricultora para o INSS, entendeu? Cada um desses processos que a gente vivencia no dia a dia a gente tá comunicando aquilo que a gente faz (...). Então eu me reconheço como uma comuni-

cadora, mesmo sem ter o curso, sem ter o certificado. ", relata uma agricultora da Paraíba.

É notável o quanto a dimensão coletiva é presente nas construção do perfil dessas mulheres, em conteúdos que remetem não só aos contextos familiares, mas às situações e espaços construídos e compartilhados com outras agricultoras. Em estreitamento *on-line* dos vínculos que essas mulheres tecem na vida social com suas companheiras de lutas, são dados a ver, nesses perfis individuais, as faces femininas e feministas do movimento agroecológico. Imagens, textos e contextos que reafirmam a capacidade de resistência das mulheres, que politizam questões cotidianas, que dizem das relações que essas mulheres estabelecem com a natureza e com as pessoas, que exprimem a busca pela emancipação de suas vidas e pela superação das tantas formas de violência a que estão expostas.

"Eu sempre tô lá postando o que eu faço com meus filhos, com a minha família, e as coisas do movimento também, porque a luta ela não é só minha, mas é de um grupo, de uma região, de um estado, de uma comunidade. (...) Eu não tenho muita dimensão de até onde vai, mas, pra mim, o que importa é eu fazer pra aqueles que estão na minha página perceberem o que eu estou fazendo. A gente precisa compartilhar as coisas boas, seja na agricultura, seja na pesca, seja nas quebradeiras de côco, seja qualquer atividade que os povos tradicionais estejam fazendo, no nosso caso, dos agricultores familiares, é importante que o mundo saiba. Sendo coisas boas, é importante multiplicar para o mundo. ", afirma uma liderança de Soletânea.

Conjugada a esta explícita intenção em divulgar, informar, mobilizar pessoas em torno da agroecologia e do feminismo, de uma potência na atuação em rede e nas redes, há também uma dinâmica de dúvida e de cuidado na apropriação do *Facebook* e da internet, especialmente ligada à exposição pública dessas pessoas. Uma liderança indígena de Roraima sente-se incomodada no *Facebook*, diz usá-la apenas por necessidade, porque acredita que ele seja "muito transparente", "muito o público". Assim como ela, as demais agricultoras com quem conversamos relatam nunca terem participado de oficinas voltadas para uso de redes sociais e a maioria nunca fez curso de computação. Utilizam de forma experimental a internet, sem ter muita dimensão do alcance e visibilidade dos seus dados, construindo intuitivamente, por muitas vezes, estratégias que as protejam de vulnerabilidades nas redes.

Dizendo da preocupação com sua privacidade e segurança na internet, algumas agricultoras afirmam adicionar em seus perfis apenas pessoas com as

quais tiveram algum contato presencial, ou que tenham interesses e amigos em comum. Apesar disso, em algumas observações que temos feito, nos deparamos com dados pessoais (endereço, telefone, vínculos familiares) disponíveis em modo público, o que pode acentuar possíveis riscos a essas mulheres.

Especialmente diante do contexto político atual, para evitar ataques e outras situações de constrangimentos, algumas agricultoras afirmam que, em certos casos, têm excluído pessoas que ficam constantemente questionando suas posições políticas. Outras relatam que, para se preservarem de discussões muito polêmicas ou pouco sadias, têm escolhido as pessoas para quem direcionam suas mensagens, às vezes optando por postagens públicas, noutras enviando mensagens para pessoas específicas.

Uma agricultora de Santa Catarina relata que "quando as coisas ficam muito tensas" ela posta conteúdos mais artísticos, recorrendo a músicas que gerem descontração ou compartilhando pequenos versos, músicas e desenhos que ela mesma faz. Já uma liderança do Pará diz que, diante do entendimento de que qualquer pessoa pode acessar o seu perfil e ver o que ela está fazendo, toma cuidados específicos, buscando preservar sua integridade física e a dos seus familiares:

> "Hoje eu sou uma pessoa pública e, no meu estado, na condição de presidente da Federação, que é um estado violento, que faz massacre de trabalhadores, que as lideranças são muito visadas, principalmente quando é uma mulher, então as minhas postagens geralmente eu faço quando eu não estou mais naquele local. Eu só faço depois que eu saio daquele local, nunca posto alguma coisa no momento da ação. Nunca posto de onde estou vindo e nem pra onde estou indo, pras pessoas não controlarem minha vida. E são postagens nunca assim: "ah, eu tô comendo isso", "ah, eu tô fazendo aquilo". Nunca. Sempre postagem de trabalho, de ações, do coletivo. Muito pouca coisa individual. Sempre em uma atividade, em uma oficina com as mulheres, com as trabalhadoras, é assim."

Vulnerabilidades e potências na apropriação das mídias sociais se dão, assim, de forma conjunta. Essas mulheres que defendem e constroem um modelo comum de sociedade e que enfrentam dificuldades para obter expressão dentro dos seus próprios movimentos têm encontrado na internet, e em especial no Facebook, maneiras de amplificar suas vozes, disputando simbolicamente as redes, entendendo-as como espaços de politização de suas causas e que precisam

ser ocupados, ainda que, ao mesmo tempo, se constituam como locais nos quais estão expostas a a possíveis constrangimentos.

## Considerações finais

Consideramos que, apesar do risco do apagamento das singularidades dessas agricultoras na internet, em um contexto do capitalismo cultural, a presença dessas mulheres no *Facebook* tem se constituído como um gesto de resistência aos mecanismos de exclusão das redes da vida, ao silenciamento sistemático de suas vozes e à desconsideração de seus modos de vida. Os contextos e as intencionalidades que norteiam os usos das redes que são relatados pelas agricultoras e as suas práticas *on-line*, que temos observado, têm um forte caráter de politização de suas lutas, reverberando os enfrentamentos e disputas que travam na vida social.

Seja para facilitar a articulação, para dar visibilidade às suas produções, ou para mobilizar pessoas para as causas que defendem, ou seja pela conjugação de todas essas intencionalidades, as mulheres da agroecologia têm construído em seus perfis pessoais uma perspectiva singular e, ao mesmo tempo, coletiva, que dá a ver um contexto social mais amplo, seus modos de produção e de organização feminista.

As comunicações por elas produzidas revelam a pluralidade de seus contextos e identidades socioculturais, de suas trajetórias e engajamentos políticos, costumes, tradições, valores, visões de mundo, de contribuições à agricultura familiar. Enfim, de uma potente forma de existir e resistir, que expressa publicamente a agroecologia não só como um modo de plantar e colher sem veneno, ambientalmente correto, mas principalmente como um modo de organizar a vida e o trabalho, socialmente justo, pautado pela equidade das relações entre homens e mulheres.

## Referências

ANA. *Plenária das Mulheres* IV Encontro Nacional de Agroecologia (ENA). Disponível em: <,*https://www.facebook.com/articulacaonacionaldeagroecologia/videos/1716447881773992/*>. Acesso em jul. de 2018.

BUTTO, Andréa, DANTAS, Conceição orgs. *Mulheres rurais e autonomia*: formação e articulação para efetivar políticas públicas nos Territórios da Cidadania. Brasília: Ministério do Desenvolvimento Agrário, 2014.132 p.

CETIC.BR. *Pesquisa sobre o Uso das Tecnologias de Informação e Comunicação no Brasil*. São Paulo 5 de setembro de 2017. Disponível em: http://cetic.br/media/analises/tic_domicilios_2016_coletiva_de_imprensa_2.pdf.Acesso em 21 de outubro de 2017.

COLE, Alyson. *All of us are vulnerable, but some are more vulnerable than others*: the political ambiguity of vulnerability studies, an ambivalent critique. Critical Horizons, v.17, n.2, 2016, p.260-277.

FACIOLI, Lara; MISKOLCI, Richard. Conectadas: experiências de subalternidade e ajuda mútua feminina online entre mulheres de classes populares. *Mediações* vol. 20 n. 2 (Jul./ Dez. 2015) – Londrina, 2015, p. 129-159.

LAUGIER, Sandra. Politics of vulnerability and responsibility for ordinary others. *Critical Horizons*, v.17, n.2, 2016, p.207-223.

LOPES NETO, Antônio Augusto et al. Caderneta Agroecológica: empoderando mulheres, fortalecendo a Agroecologia. *Revista Agriculturas*, v. 12 - n. 4, dezembro 2015.Disponível em: <http://aspta.org.br/wp-content/uploads/2016/04/Agriculturas_V12N45-Artigo7.pdf>. Acesso em: 10 jul 2018.

MACKENZIE, Catriona. The Importance of Relational Autonomy and Capabilities for an Ethics of Vulnerability. In: Catriona Mackenzie, Wendy Rogers, and Susan Dodds (eds). *Vulnerability* New Essays in Ethics and Feminist Philosophy. Oxford University Press, 2014, p.33-59.

PELBART, Peter Pál. Poder sobre a vida, potência da vida. Revista Lugar Comum, nº17, jun./2008. P.33-43

PELBART, Peter Pál. Políticas da vida, produção do comum e a vida em jogo... In: Saúde Soc. São Paulo, v.24, supl.1, p.19-26, 2015.

SAMBUICHI, Regina Helena et al. *A Política Nacional de Agroecologia e Produção Orgânica no Brasil*: uma trajetória de luta pelo desenvolvimento rural sustentável. Brasília: Ipea, 2017. 463 p.

SILIPRANDI, Emma. *Mulheres agricultoras*: sujeitos políticos na luta por soberania e segurança alimentar. Disponível em: http://migre.me/uSybX. Acesso em 18 de Julho de 2016.

SILIPRANDI, Emma. Mulheres e agroecologia: a construção de novos sujeitos políticos na agricultura familiar. 2009. 291 f. Tese (Doutorado em Desenvolvimento Sustentável)-Universidade de Brasília, Brasília, 2009.

Capítulo 8

# O enquadramento da vida e morte de um pobre: o julgamento post mortem nas redes sociais de Tatuagem

Lucas Afonso Sepulveda[1]

## Introdução

A construção do Edifício Wilton Paes de Almeida, no Largo do Paissandu, prometia, no início dos anos 1960, ser um marco arquitetônico de luxo para a cidade de São Paulo (SP). Com vidros importados da Bélgica para cobrir o exterior dos 24 pavimentos, uma área de 12.000 m² construída em 650 m² de terreno, ar-condicionado central, pisos de mármore grego, elevador privativo e heliporto[2], o arranha-céu foi inicialmente consagrado por ser um dos projetos que poderiam trazer a modernidade ao cenário urbano da capital paulista. Em seus 50 anos de existência, passou da iniciativa privada, para as mãos Estado, se tornando sede de órgãos públicos e, desde 2003[3], o espaço, já "abandonado", foi ocupado pela população pobre da cidade.

---

1. Doutorando no Programa de Pós-Graduação em Comunicação Social da Universidade Federal de Minas Gerais.

2. *EDIFÍCIO Wilton Paes de Almeida*. Página da Internet. São Paulo Antiga, 1 de maio de 2018. Disponível em: <http://www.saopauloantiga.com.br/edificio-wilton-paes-de-almeida/>. Acesso em: 8 de julho de 2018.

3. MURARO, Cauê. *Edifício Wilton Paes de Almeida: prédio que desabou em SP foi projetado na década de 1960 e era patrimônio histórico*. G1, 1 de maio de 2018. Disponível em: <https://g1.globo.com/sp/sao-paulo/noticia/edificio-wilton-paes-de-almeida-predio-que-desabou-em-sp-foi-projetado-na-decada-de-1960-e-era-patrimonio-historico.ghtml>. Acesso em: 8 de julho de 2018.

Cerca de 170 famílias e 445 pessoas, segundo a Folha de S. Paulo[4], moravam na ocupação organizada pelo Movimento Social de Luta por Moradia (MLSM), em quartos compartilhados por parentes e com acesso a um banheiro coletivo em cada corredor. No 1º de maio de 2018, um incêndio na madrugada – causado, segundo depoimento de uma moradora à polícia, por um curto-circuito em uma tomada[5] – alastrou-se pelo edifício, causando o desabamento do prédio. Foram, segundo a polícia, pelo menos sete vítimas fatais do incêndio[6], sendo duas delas crianças de 10 anos de idade. As buscas foram encerradas treze dias após a tragédia, que instaurou um debate entre órgãos públicos, movimentos sociais e sociedade civil sobre *quem* era o responsável por aquela perda. O Estado por não ter provido um melhor acolhimento para aqueles sujeitos, ou por não tê-los expulsado do prédio ocupado ilegalmente? Ou dos próprios indivíduos, por terem "invadido" o espaço ilegalmente? – tese inicialmente defendida pelo então prefeito de São Paulo, João Dória (PSDB)[7].

Uma das vítimas fatais do desabamento do prédio no Largo do Paissandu foi o Tatuagem – Ricardo Oliveira Galvão Pinheiro, de 38 anos, que trabalhava como carregador de mercadorias. O diferenciou ele das outras sete vítimas identificadas foi o seu ato final antes da morte. O morador permaneceu no edifício para tentar salvar as vidas naquele local: segundo os relatos dos sobreviventes, ele ajudou idosos a descerem do edifício, bateu nas portas de cômodos para ver se haviam pessoas e tentou salvar, sem sucesso, uma mulher e seus filhos gêmeos – vítimas identificadas como Selma de Almeida da Silva, de 40 anos, e os gêmeos Wendel e Werner, de 10 anos.

---

4. Os números divergem entre os que foram informados pela Prefeitura de São Paulo, Corpo de Bombeiros, movimentos sociais e estimativas de diferentes canais da mídia.

5. GALVÃO, César. *Incêndio em prédio de SP foi causado por curto-circuito em tomada no 5º andar, diz secretário*. G1, 3 de maio de 2018. Disponível em: <https://g1.globo.com/sp/sao-paulo/noticia/incendio-em-predio-de-sp-foi-causado-por-curto-circuito-em-tomada-no-5-andar-diz-testemunha.ghtml>. Acesso em: 8 de julho de 2018.

6. *POLÍCIA identifica mais três vítimas de prédio que desabou no centro de SP*. Folha de S. Paulo, 18 de maio de 2018. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/cotidiano/2018/05/policia-identifica-mais-tres-vitimas-de-predio-que-desabou-no-centro-de-sp.shtml?loggedpaywall?loggedpaywall>. Acesso em: 8 de julho de 2018.

7. TOLEDO, Marcelo; SEABRA, Catia. *Prédio incendiado em SP foi ocupado por facção criminosa, afirma Doria*. Folha de S. Paulo, 1 de maio de 2018. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/cotidiano/2018/05/predio-incendiado-em-sp-foi-ocupado-por-faccao-criminosa-afirma-doria.shtml>. Acesso em: 8 de julho de 2018.

Tatuagem morreu no momento do desabamento do edifício, enquanto tentava ser resgatado pelos bombeiros no prédio em chamas. Uma equipe da TV Globo capturou o momento da tentativa de resgate e da queda do prédio e a consequente morte do morador[8]. A morte foi notada pela imprensa: "Gentil, homem tentava salvar moradores ao ser engolido pelo fogo"[9], anunciou a manchete da reportagem na Folha de S. Paulo. A Revista Época dedicou a coluna "Personagem da semana"[10] ao falecido na tragédia. Outros portais também deram a biografia da vítima. Brigado com ex-mulher, Tatuagem era coordenador do seu andar no edifício ocupado. Cuidava de plantas, andava de skate e tinha dois cachorros, Fumaça e Faísca. Os relatos dos vizinhos era de que o morador era "gente fina e gentil". Logo, a conta no Instagram do morto foi divulgada

> [...] por três amigos, apareceu numa reportagem da TV e foi inundada de comentários. Muitos são de ódio, sugerindo que Tatuagem tinha ligação com o crime. Muitos são de solidariedade ao homem que, segundo relatos, morreu herói. (TAVARES, 2018)

O debate se tornou mais amplo: Tatuagem era um herói ou um criminoso? O site Imprensa Viva – envolvido na divulgação de notícias falsas[11] e que não informa seu corpo editorial, localização e instituição financiadora em nenhuma parte do seu site – alega que, na verdade, Tatuagem era um criminoso[12].

---

8. GERBELLI, Luiz. *Morador que era resgatado quando prédio caiu chegou a sair do local, mas voltou para tentar salvar mulheres e crianças*. G1, 1 de maio de 2018. Disponível em: <https://g1.globo.com/sp/sao-paulo/noticia/homem-que-era-resgatado-quando-predio-desabou-no-centro-de-sp-tentava-salvar-moradores.ghtml>. Acesso em: 8 de julho de 2018.

9. MAIA, Dhiego; BATISTA, Everton Lopes. *Gentil, homem tentava salvar moradores ao ser engolido pelo fogo*. Folha de S. Paulo, 1 de maio de 2018. Disponível em: https://www1.folha.uol.com.br/cotidiano/2018/05/gentil-homem-tentava-salvar-moradores-ao-ser-engolido-pelo-fogo.shtml>. Acesso em: 8 de julho de 2018.

10. TAVARES, Flávia. *Personagem da Semana: Tatuagem*. Época, 3 de maio de 2018. Disponível em: <https://epoca.globo.com/brasil/noticia/2018/05/personagem-da-semana-tatuagem.html>. Acesso em: 8 de julho de 2018.

11. ROSSI, Marina. *Ataque à caravana de Lula: boatos são base de 6 das 10 notícias mais compartilhadas*. El País, 30 de março de 2018. Disponível em: <https://brasil.elpais.com/brasil/2018/03/30/politica/1522363863_900510.html>. Acesso em: 8 de julho de 2018.

12. *GLOBO tentou vender esta figura como herói do desabamento em SP. Há controvérsias*. Imprensa Viva. Disponível em: <http://www.imprensaviva.com/2018/05/globo-tentou-vender--esta-figura-como.html>. Acesso em: 8 de julho de 2018.

"Imagens de Ricardo ostentando malas repletas de dinheiro que passaram a circular nas Redes Sociais apontam para a possibilidade de Ricardo ter tido outro motivo para se aventurar a entrar em um prédio em chamas", escreve o portal. A acusação final é de que as tatuagens de palhaços no peito do morador "estão mais associadas a matadores de policiais" – uma associação encorajada por pesquisas feitas pela própria Polícia Militar[13].

Nesse artigo, tentamos refletir as discussões sobre a vida a morte de Tatuagem feitas por usuários do Instagram em seu perfil, após a sua morte. Ao olharmos para a forma como as pessoas compreendem o valor da vida e da perda, buscaremos as respostas para as seguintes perguntas: o que *o julgamento moral* da biografia de Tatuagem por usuários do Instagram revela sobre o enquadramento das vidas que importam em nossa sociedade e cultura, retomando a discussão feita por Judith Butler (2015)? E como algumas das *imagens de sua vida* – capturada por ele mesmo e por um fotógrafo – revelam a potencialidade de uma *vida vivida* de Tatuagem?

## Herói ou bandido: a discussão sobre o luto no Instagram de Tatuagem

O *@henzo_triadi_clowns* é o usuário do Instagram deixado por Tatuagem: com 101 publicações, o perfil registra fotos desde 25 de setembro de 2015 – uma mala cheia de dinheiro, com a legenda "Nao tras felicidade mais paga o camarote o whysk eo red bull" – até o dia 21 de outubro de 2017 – uma foto sem legenda, de um lanche feito no Burguer King. Esse último registro da conta atingiu o maior número de comentários da conta: 532[14], quase todos de pessoas que vieram postumamente discutir sobre a trágica morte de Ricardo e especulações sobre a sua biografia. Simões (2017) aponta para o *poder de afetação* e *hermenêutico* da morte, pensada como um acontecimento. Primeiramente, o fim da vida de alguém pode interromper a normalidade de outras vidas; a partir da

13. SENRA, Ricardo. *#SalaSocial PM baiano desvenda significados de tatuagens no mundo do crime*. BBC News Brasil, 28 de janeiro de 2015. Disponível em: <https://www.bbc.com/portuguese/noticias/2015/01/150128_salasocial_significados_tatuagens_suspeitos_rs>. Acesso em: 8 de julho de 2018.

14. Os comentários foram coletados manualmente no dia 30 de junho de 2017. Destes, removemos aqueles que não dizem nada sobre a morte, vida e a biografia de Tatuagem, como risos, *emojis*, marcações de *usernames* de outros usuários, comentários como "RIP", por exemplo, nos restando um montante de 216 comentários.

morte, diferentes sujeitos e coletivos se afetam e reagem se posicionando diante do que lhes é sentido. Já a hermenêutica da morte demonstra que ela

> [...] é fonte de sentido para compreender as coisas do mundo, apesar de ser o ponto final em uma trajetória de vida, a morte pode inaugurar coisas novas. Pode fazer surgir um debate em relação a um tema controverso em determinado *contexto ou em relação à própria biografia do sujeito morto*. [...] a morte também pode revelar problemas públicos, a partir dos campos problemáticos que constrói ou nos quis se inscreve. (SIMÕES, 2017, p. 74, grifo nosso).

Ao nos voltar para as discussões deixadas nessa publicação, nos perguntamos: quais são os julgamentos e sentidos construídos sobre a vida de Tatuagem, a partir de sua morte, e o que esses posicionamentos revelam do enquadramento vigente em nossa cultura sobre as vidas que importam, ao nos apropriarmos do conceito oferecido por Butler (2015)?

A forma como a morte de Tatuagem aconteceu – ele "deu a vida" para salvar vizinhos em uma infeliz tragédia e morreu sem conseguir ser salvo – é possivelmente o que torna sua imagem tão instigante. Especula-se: estaríamos diante de um ato quase messiânico, em que a infinitude da alteridade e a responsabilidade pelo Outro são sentidas ao máximo, como descrito por Butler (2017), ao retomar a ética de Emmanuel Levinás? Nesse caso, o sentido da própria vida seria ser responsável pelas outras vidas, e "me salvo" ao salvar outras vidas, mesmo que corra o risco de perder a minha.

E, suspeitando estarmos diante de moralidade tão radical, como poderíamos chamar esse indivíduo? Que palavra encontramos do nosso repertório social para descrevermos *quem morre para que outros consigam viver*? Nos deparamos, nos comentários do Instagram de Tatuagem, com o apontamento do *herói*. "Parabéns Herói... que vc esteja junto do Pai agora", escreve um usuário. Outro escreve: "Voce merece todo respeito das autoridades pois foi o grande herói até entao anónimo que deus o tenha em um bom lugar". Um comentário rebate as críticas de que Tatuagem não mereceria o reconhecimento de ser um "herói" ao dizer que não importa a sua biografia, "quero exaltar pelo salvamento de 4 crianças e outras vidas .. vá com Deus .. herói sim !!".

Os comentários que rebatem a imagem "heróica" são, por sua vez, muito mais numerosos do que os que glorificam o morto na tragédia. "Em toda tragédia a mídia caça heróis, o povo abraça heróis, isso é o basico do jornalismo, lembre todas as tragédias...mais pensamento crítico galera...". "Agora é herói..?

Igual bandido quando morre..vira trabalhador ou estudante..". "Fui ensinado desde cedo a não roubar e respeitar ao próximo... me desculpe, mas herói não mata policial nem rouba gente inocente". "O amigo do crime contou uma mentira e o bando de mídia e alienados caíram no conto... Existe um fato, provas, que o cara é bandido e assassino dos piores".

Muitos são os comentários que especulam sobre o passado de Tatuagem. Primeiramente, em seu Instagram, há uma foto de um malote de dinheiro, sem legenda. Enquanto muitos alegam que o dinheiro seria lucro do tráfico de drogas e de uma vida de atos criminosos. "Acha que esse malote de dinheiro veio de Onde? Trabalho duro e digno?". "Tinha malas de dinheiro e moto BMW e era sem teto?". "Jumentos, não teve nenhuma pessoa que relatou ser salvo por ele, ele tentou pegar as malas de dinheiro e o revólver". "Qual trabalhador no Brasil vai receber uma mala de dinheiro dessas". "Eu sei q ele vivia em péssimas condições e tals, mais ele era bandido pô e o pior q n tem vergonha e fica postando foto com um monte de dinheiro, esse foi a vida que ele quis ter, pois qualquer pobre pode dar a volta por cima".

Outros principais pontos levantados sobre a biografia dele são *as tatuagens de palhaço*, *o envolvimento no crime*, *o uso de drogas e a extorsão de moradores na ocupação do edifício Wilton Paes de Almeida*. Um dos comentários ilustra a maior parte dos argumentos acionados pelos sujeitos que são contrários à forma como a vida e morte de Tatuagem foi ilustrada e sentimentalizada pela mídia corporativa:

> [...] no Instagram dele, o apelido que ele se denominou é tríade, que em chinês significa membro da máfia, aliás a máfia chinesa em SP é grande, inclusive legalizando o dinheiro através de um comércio de fachada. Nas fotos dele, com rosto dele, tem malas com dinheiro com notas de 100, malas diferentes, inclusive com munições. Ele tem 3 tatoos de palhaço, qualquer um de classe média ou pobre de média e grande cidade sabe que significa matador de polícia [...]. Outras fotos tem ele embalando pó, outras fumando e bolando maconha, inclusive uma com foto da plantas... [...]. Será que ele não foi salvar as malas de dinheiro e os produtos do tráfico???

"Segundo os próprios [moradores da ocupação] ele era o 'coordenador' do andar e recebia os 400,00 reais que cada familia tinha que pagar aos 'cordenadores'. É só ver o perfil do camarada... só andando de patins, na academia e fumando maconha", escreve um usuário. Outro comenta: "Não conheço o cara, mas julgar pelas tatuagens ele era matador de polícia".

Diante desses sentidos evocados postumamente sobre a biografia de Tatuagem nos revelam sobre a moldura epistemológica em que decidimos *quais vidas importam e quais vidas não são, de fato, vidas*?

Primeiramente, devemos investigar: do que se constitui essa moldura? Para Butler (2015), o enquadramento surge das condições normativas pelas quais conseguimos reconhecer quais vidas são dignas e quais são menos ou não são dignas. A dimensão da *perda*, do *luto*, da *comoção* são os sinalizadores dessa moldura, afinal, "a possibilidade de ser enlutada é um pressuposto para toda vida que importa" (BUTLER, 2015, p. 32). Sentimos o aspecto trágico e doloroso de morte de outrem quando consideramos que sua vida *era* e *poderia ser* vivida – e, consequentemente, deveria ter sido protegida, preservada (BUTLER, 2015, p. 33).

Mais do que ampliar as definições do que é considerado *vida* e que modos de vida possuem valor, para Butler, precisamos também compreender como as normas vigentes, que estabelecem o enquadramento da vida, atribuem diferentes passibilidades de luto para diferentes pessoas. Isto, porque a "distribuição diferencial da condição de ser passível de luto entre as populações tem implicações sobre o por que e quando sentimos disposições afetivas politicamente significativas, tais como horror, culpa, sadismo justificado, perda e indiferença" (BUTLER, 2015, p. 45).

A vulnerabilidade, segundo a autora, é possibilidade para entendermos como o enquadramento das vidas é conduzido politicamente, selecionando quais mortes são dignas de luto e quais não são. A precariedade e vulnerabilidade das vidas e dos corpos são condições da existência humana e da coabitação dos sujeitos; no entanto, "precisamente porque cada corpo se encontra potencialmente ameaçado por outros corpos que são, por definição, igualmente precários, produzem-se formas de dominação" (BUTLER, 2015, p. 53). O estado de *guerra*, segundo Butler, é o próprio "esforço para minimizar a precariedade para alguns e maximizá-la para outros – que parte de um não-reconhecimento da interdependência entre diferentes sujeitos, grupos e populações.

O que está em jogo é uma configuração de autonomias e vulnerabilidades: há uma separação política entre os indivíduos autônomos e os tomados como *vulneráveis*, de forma que a rede de apoio que permite determinados sujeitos a *serem mais autônomos que outros* é ignorada por esses indivíduos ditos autônomos (FERRARESE, 2016). Dessa forma, a vulnerabilidade

> [...] designa a condição politicamente induzida na qual certas populações sofrem com redes sociais e econômicas de apoio deficientes e ficam expostas de forma diferenciada às violações, à violência e à morte. Essas populações estão mais expostas a doenças, pobreza, fome, deslocamentos e violência sem nenhuma proteção. (BUTLER, 2015, p. 46).

Segundo Butler, esses indivíduos menos ou não passíveis de luto acabam marginalizados pela própria política do Estado que, por não amparar aquelas formas de vida, tornam elas ainda mais precárias. De forma que não resta a essas pessoas recorrer senão ao próprio Estado que "é precisamente aquilo do que elas precisam ser protegidas" (BUTLER, 2015, p. 47). A conclusão que a autora chega, ao debater sobre a forma como o enquadramento das vidas na guerra selecionam as perdas pelas quais enlutamos é que o próprio enquadramento se torna materialidade da guerra (2015, p. 51)[15].

E o que o debate nos comentários da última publicação de Tatuagem no Instagram nos revela sobre o possível enquadramento das vidas operante em nossa cultura e sociedade? Podemos aqui pensar: o que acontece após essa morte? Diferentes estranhos, de origens distintas, vão até o perfil online de um falecido para discutir não somente sobre a sua morte, mas sobre a sua *índole*. Alguns usuários notam a falta de sensibilidade para com tal ato: "Vir aqui xingar o cara que JA ESTA MORTO não vai mudar nada seus imbecis, tenham respeito pelo menos, quem faz o inferno aqui são vcs mesmo"; "O rapaz já tá morto e o povo entra no insta do cara para esculachar". Por mais pública que a conta de fotografias de Tatuagem seja, parece haver algo de insensível e perverso em todo esse debate. Isso porque tanto a defesa de que o morador era um *herói* quanto a acusação massiva de que, na verdade, ele tinha um passado de crime e *bandidagem* parecem acontecer *fora do enquadramento das vidas que importam*.

Se Tatuagem não tivesse salvo e morrido para salvar outros, talvez o poder de afetação da sua morte seria outro, menor, menos sentido; uma morte passada mais despercebida e pouco digna de comoção. É exatamente o ato heroico que o torna diferente de outras vidas da sua categoria, de outros

15. Poderíamos, portanto, pensar: o enquadramento do corpo vulnerável cuja morte não me afeta, portanto, não reafirmaria ou agravaria a própria condição ainda mais vulnerável desse sujeito? Ao discutirem diferentes perspectivas teóricas sobre a pobreza urbana, Veena Das e Shalini Randeria (2015) apontam que a própria tipificação dos sujeitos pobres como uma categoria estática – ou em subcategorias de pobres com "menor ou maior" agência na vida pública – acaba justificando políticas do Estado de controle e paternalismo a essas categorias.

*pobres sujeitos mortos em circunstâncias precárias, abandonados por sociedade e Estado*. É por salvar crianças, mulheres e homens, e "dar a sua vida" para que outros possam viver que retira a figura de Tatuagem dos não-sujeitos, dos pobres aparentemente "responsáveis" pela própria condição de pobreza e, portanto, do lugar da vida que não é passível de luto, da vida "cuja perda não é lamentada porque ela nunca foi vivida, isto é, nunca contou de verdade como vida" (BUTLER, 2015, p. 64).

O enquadramento das vidas e das mortes que estamos diante nos indica que: 1) parece haver um não-reconhecimento desses indivíduos pobres como sujeitos; a reação diante a mortes não é a *comoção*, ou *perda*, ou *luto*, mas, primeiro, a *justificação do porquê* aquela vida era diferente de outras, o porquê ela merece ou não o luto; 2) uma desumanização de sujeitos pobres, "sem-tetos" que encontraram um modo de viver sobre o teto de suas ocupações, aponta para uma possível relação de negação da interdependência de sujeitos 'menos" vulneráveis para com eles. Ao que nos parece, os *pobres* – como uma categoria mal formulada e pouco compreendida (DAS e RANDERIA, 2015) – são aqueles que negamos o reconhecimento, a partir da compreensão de que suas vidas não são verdadeiramente vividas e de que *não precisamos* ou *não deveríamos precisar*.

Não reconhecer a interdependência pode, aqui, ser lido como uma forma de uma sociedade de sujeitos "mais" autônomos negarem a própria condição precária generalizada, indissociável à vida social. De negarem a insegurança da responsabilidade sentida pela presença do Outro quando ele é marcado pela pobreza, que nos assombra com sua possibilidade de alteridade. Alteridade que é fortemente silenciada pelos estigmas e mitos sociais sobre o indivíduo pobre: *se considerar que a condição vulnerável da pobreza desse indivíduo é de sua responsabilidade, logo não serei responsável e poderei silenciar a exigência ética que sua presença me comanda*. Afinal, esse Outro "tende a arruinar meus planos e, se meus planos são desfeitos, isso pode bem ser o sinal de que uma autoridade moral pesa sobre mim" (BUTLER, 2011, p. 15).

## Vestígios de uma vida vivida

A vida de Tatuagem – e de muitas e muitos de seus iguais – parece não ser reconhecida pelas dimensões normativas do enquadramento das vidas que merecem o luto em nossa sociedade. No entanto, é característica do enqua-

dramento romper consigo mesmo, ao não conseguir abarcar de fato com a complexidade da experiência que vivemos no mundo; o enquadramento "nunca conteve de fato a cena que se propunha ilustrar [...]. Algo ultrapassa a moldura que atrapalha nosso senso se realidade; em outras palavras, algo acontece que não se ajusta à nossa compreensão estabelecida das coisas" (BUTLER, 2015, p. 24).

Um poder de rompimento do enquadramento das vidas vigente está nas imagens e seu potencial político e ético. Marques (2017), ao retomar o pensamento de Jacques Ranciere, aponta para que as possibilidades políticas e desestruturantes devem ser localizadas *dentro* das próprias imagens "na medida em que podem promover ruptura e dissenso a paisagens homogêneas, de concordância geral e assujeitamento" (MARQUES, 2017, p. 44). Um olhar sobre a política das figuras, portanto, deve se atentar menos aos "apaziguamentos" possibilitados pela imagem e mais para "o modo como os corpos representados indicam possibilidades de resistência, subversões e reinvenções dos modelos de captura aos quais estão submetidos rotineiramente" (MARQUES e BIONDI, 2016, p. 146).

Cabe a nós, portanto, investigarmos que imagens potentes acionam para um reconhecimento da vida de Tatuagem – e até de seus iguais – e que conseguem mostrar as rachaduras do enquadramento vigente. Acionaremos dois exemplos aqui: o primeiro, uma foto retirada do próprio Instagram de Tatuagem (Figura 1); o segundo exemplo, uma série de fotografias realizada em 2015, numa visita do fotógrafo Plínio Hokama Angeli ao Edifício Wilton Paes de Almeida[16].

16. Não apresentaremos as imagens aqui devido à proteção dos direitos autorais do fotografo. Elas, no entanto, estão disponível em reportagem da Folha de S. Paulo. (Cf. *IMAGENS de 2015 mostram danos visíveis em prédio que desabou*. Folha de S. Paulo, 3 de maio de 2018. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/cotidiano/2018/05/imagens-de-2015-mostram-danos-visiveis-em-predio-que-desabou.shtml>. Acesso em: 13 de julho de 2018.

Figura 1: Imagem retirada do Instagram de Tatuagem

O Instagram de Tatuagem é um vasto registro de imagens da sua vida: *selfies* – sozinho e com amigos, seus patins, seu cachorro, seus treinos, seus lugares e suas paisagens. São imagens que resultam de uma subjetividade no mundo, de experenciar a vida – e que, em conjunto e por si só, já possuem um poder de tensionar a concepção de que aquela foi uma vida vivida. Uma das 101 fotos, por sua vez, chama a atenção quando consideramos o contexto histórico da vida e morte de Tatuagem: uma *selfie* feita no andar do edifício da ocupação, onde morava, onde, no fundo, aparece a vista da cidade. O registro da sua visão do cenário urbano e do seu corpo é, antes de tudo, um *testemunho*, por menos intencional ou consciente que seja, de uma vida: *eu estou aqui, eu vivo aqui, essa é a cidade na qual eu faço parte*.

Mais do que o que a fotografia mostra, é importante, como alega Butler (2015) enxergamos *como* ela mostra: o *olhar* e a *seleção* do que aparece é do, e feita pelo, próprio Tatuagem. Um ato simples – tirar uma foto de si em uma paisagem – mas que, nesse contexto de destruição e morte, e pouca comoção, revela a potencialidade da experiência humana e a própria característica de ser humano: Tatuagem foi vivo, viveu e testemunhou sua vida. Se aderimos a lógica do que foi estabelecido, de que a vida desse morador não era, de fato, *uma vida*, suas fotos – e essa foto, especificamente – inevitavelmente nos colocam diante

outra realidade. Sermos perseguidos por uma imagem, "[...] então podemos reconhecer que houve uma perda e, por conseguinte, houve uma vida" (BUTLER, 2017, p. 145).

O segundo exemplo imagético que tentamos, brevemente, abarcar são das fotografias que Angeli fez, em 2015, da ocupação no edifício onde Tatuagem e centenas de outras pessoas viviam. As fotografias foram reapresentadas pela Folha de S. Paulo, com a manchete: "Imagens de 2015 mostram danos visíveis em prédio que desabou". A matéria revela "a precariedade das instalações" e os "danos" já visíveis no ano dos registros. Fala-se apenas da estrutura – uma possível causa do acontecimento trágico. No entanto, as imagens *falam mais*. Duas fotografias da cozinha, uma, em que vemos os objetos utilizados coletivamente pelos sujeitos, os alimentos e recipientes, as panelas e o cuidado da organização *feita por mãos humanas*; em outra, além da cozinha, são mostradas as roupas no varal, em uma pequena varanda com algumas cadeiras. Enquanto as legendas que acompanham as imagens tentam ressaltar o aspecto "improvisado" das instalações – os quais o jornal chama de "danos" –, as imagens demonstram para uma vida afetiva, organizada e *humana*, construída mesmo em condições precárias. Os ambientes fotografados testemunham, acima de tudo, que ali há um vestígio *inegável* da vida humana – que os que viviam ali, viviam uma vida afetuosa com objetos, rotinas, alimentos, higiene.

Por fim, temos também uma fotografia de Tatuagem que, como relata o fotógrafo e o jornal, guiou o profissional pela sua visita. Ele encara a câmera, sem camisa e mostrando suas tatuagens, confortável em seu lar, sentado em cima de uma mesa – ao lado do seu celular e uma calça jeans dobrada. Pequenas plantas e um ornamento de renda "mancham" a direção do fotógrafo: trata-se ali de um ambiente também afetivo, onde há cuidado, onde vive-se uma vida. O corpo daquele homem – hoje morto – não se torna vivo pela imagem, mas "nos fornece provas de que ocorreu uma quebra da norma que rege o tema dos direitos e que algo chamado 'humanidade' está ameaçado" (BUTLER, 2015, p. 120). Não se trata de uma fotografia de guerra ou de dor, mas há um sofrimento que nasce em nós quando percebemos que aquele indivíduo, que *ali viveu*, hoje está morto. É o inequívoco reconhecimento que a imagem nos fornece de que aquela vida foi vivida, mas *não foi protegida*; ela é, consequentemente, digna de luto.

## Considerações finais

O ensaio presente se debruça sobre o acontecimento da morte de Tatuagem, que foi um dos moradores da ocupação do edifício Wilton Paes de Almeida,

que desabou em um incêndio no Largo do Paissandu, em São Paulo (SP). Uma morte que, devido às condições em que ocorreu – morrer salvando a vida de outros – foi chamada por muitas e muitos de *heroica*. Ao mesmo tempo, outras e outros recusam essa construção simbólica e apontam para a morte e biografia do morto como não dignas de comoção, tristeza ou luto: *do que adiantaria salvar – e será mesmo se salvou? – pessoas, se houve uma vida de criminalidade por trás?* Toda a discussão presente no Instagram de Tatuagem revela que o debate sobre sua vida ocorre por fora da moldura do enquadramento que considera quais vidas são padecidas quando perdidas. Isto é, Tatuagem precisa ser um *herói* – se diferenciado de suas vizinhas e vizinhos – para ser considerado uma vida perdida; ao mesmo tempo, diante da representação do herói, recusa-se e sua morte é colocada junto às mortes que não são "sentidas": *não, não podemos nos sentir mal diante desse falecimento porque esse homem viveu uma vida que não reconhecemos como vida*.

Isso revela indícios sobre o poder de afetação e hermenêutico dessa morte como acontecimento, assim como descrito por Simões (2017). Primeiramente, o poder de afetação dessa morte diz respeito menos à morte e mais aos momentos finais da vida desse homem, que o elevariam a um posto de *humano* que anteriormente poderia lhe ser negado. Em segundo lugar, o poder hermenêutico desse acontecimento é que ele nos revela um enquadramento vigente das vidas em nossa sociedade: ao que nos parece, não pensamos na vida de um sujeito como Tatuagem – pobre, "sem-teto" e marginalizado – como uma vida. Sua alteridade lhe é negada pela categoria de vida que socialmente lhe é imposta. Essa *recusa* revela também uma *recusa da coabitação e interdependência*, como apontado por Butler (2015; 2017): gostamos de acreditar que nossa existência não depende desses indivíduos tomados como "menos humanos", "não-viventes" de uma vida. Em certos casos, culpabilizamos essas pessoas pela própria condição de pobreza e vulnerabilidade que impera sob seus modos de vida, de forma a impedir que a exigência ética se manifeste materialmente sobre nossa conduta diante desses Outros. Isto é, acreditamos que *não somos responsáveis se aquele indivíduo é que tem total responsabilidade pela sua condição*.

O enquadramento que nega a vida de sujeitas e sujeitos como Tatuagem possui fissuras – assim como todo enquadramento do que é ou não é vivo e humano, exatamente porque a humanidade resiste à normatização do que é humano (BUTLER, 2015). Uma das possibilidades de rompimento com o enquadramento vigente está nas fotografias: observamos brevemente a uma imagem do próprio Instagram de Tatuagem e a uma série de fotografias feitas pelo

fotógrafo Angeli, dois anos antes do desabamento do prédio em busca de possibilidades de *perseguição* dessas imagens. Tanto o transbordar da subjetividade da primeira imagem, quanto a construção de afetividades e *de vidas vividas* pela série de fotografias – mesmo colocadas sobre o discurso e enquadramentos da Folha de S. Paulo, que não enxerga ou apresenta tais vidas e relações – podemos ver um potencial de quebra da moldura de comoções. A aproximação da alteridade é possível quando nós observamos "[...] a fotografia e não conseguimos nos desvencilhar da imagem que nos é transitivamente transmitida. Isso nos aproxima de uma compreensão da fragilidade e da mortalidade da vida humana, ao risco da morte no cenário da política" (BUTLER, 2015, p. 143).

Ao inserirmos essas imagens no contexto destrutivo em que elas se apresentam a nós – a morte de Tatuagem, a desocupação violenta de um edifício pela sua ruína, a marginalização desses indivíduos pela política – não há como não negar que aquelas frágeis vidas *foram vividas* e que nossa ligação e coexistência com elas são inescapáveis. Essas fotos nos apontam para além de uma dimensão meramente representativa do mundo: elas nos apresentam a um *rosto*, como conceituado pela ética levinasiana, que não é um sinônimo de face, *mas* "pode ser pensado como o vestígio de um lugar do outro que se transforma na promessa do meu próprio lugar, assumindo caráter comunicacional e político, num processo incessante de subjetivação política em que ética, estética e política se tangenciam" (MARQUES, 2017, p. 50). Há, na morte de Tatuagem, possibilidades, portanto, de que sua própria vida transborde dos limites normativos do que é considerado vida. E, mais, que sua existência como Outro não seja interrompida por estigmas sociais; estigmas esses que tentam impedir o poder de afetação da morte do Outro em seu caráter mais radical e que tentam silenciar a exigência ética que nasce em nós a partir do reconhecimento daquela vida vulnerável.

## Referências

BUTLER, Judith. Caminhos divergentes: judaicidade e crítica do sionismo. São Paulo: Boitempo, 2017.

_____. Quadros de guerra: quando a vida é passível de luto? Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2015.

_____. Vida precária. Contemporânea – Revista de Sociologia da UFSCar. São Carlos, 2011, n. 1, p. 13-33.

DAS, Veena; RANDERIA, Shalini. Politics of the Urban Poor: aesthetics, ethics, volatitlity, precarity. Current Anthropology, v.56, n.11, 2015, p. 3-14.

MARQUES, Ângela Cristina Salgueiro. A política das imagens e a pobreza: mulheres do Bolsa-Família no fotojornalismo entre 2003 e 2013. Sur le journalisme, v.6, nº 1, 2017, p. 38-55.

MARQUES, Ângela Cristina Salgueiro; BIONDI, Angie. Omayra: reflexões sobre o rosto, uma fotografia e suas políticas. Galáxia, n. 33, set-dez, 2016, p. 145-157.

SIMÕES, Paula Guimarães. Sobre a morte de célebres: entre a afetação e a revelação, a invisibilidade da própria morte. In: MARTINS, Moisés de Lemos; CORREIA, Maria da Luz; VAZ, Paulo Bernardo; ANTUNES, Elton (Org). Sentidos da morte na vida da mídia. Curitiba: Appris Editora, 2017, p. 71-86.

Capítulo 9

# Por que olhar para o outro importa?

Gabriella Hauber[1]

A PRESENÇA DO OUTRO faz parte da constituição das nossas vidas e das nossas experiências diárias. O encontro com o outro é algo, de certa forma, já tão naturalizado que dificilmente paramos para refletir sobre ele. As interações mais cotidianas e banais costumam ocorrer sem ruídos significativos porque, de alguma forma, construímos coletiva e intersubjetivamente um universo simbólico comum (Dewey, 1980).

A quase naturalidade com que essas interações ocorrem tem a ver exatamente com essa intersubjetividade, que é central para a compreensão da socialização, do habitar e do interagir em um mundo compartilhado e de mútua afetação (Mead, 1967). É também nas interações que as identidades dos sujeitos são formadas, sempre em relação ao outro. Sou quem sou e me comporto de determinada maneira em determinada situação porque sou capaz de me colocar no lugar do outro, em um exercício de reflexividade, e, dessa forma, antecipar as atitudes e possíveis respostas do outro com o qual interajo ou irei interagir e

1. Doutoranda do Programa de Pós-Graduação em Comunicação Social pela Universidade Federal de Minas Gerais.

que compartilha do contexto social no qual me insiro. Projeto minhas atitudes sempre em relação ao outro e na perspectiva de adotar uma conduta que corresponda às expectativas sociais em relação aos meus atos. É o que Mead (1967) chama de *role-taking*.

Contudo, o fato de a intersubjetividade ser central nos processos de socialização não impede as transformações e os conflitos sociais ou os torna incomuns ou infrequentes. Também não é porque minha identidade é constituída em interação com o outro que deixo de ter minha individualidade, minhas questões e meus conflitos próprios. Se tudo fosse compartilhado de maneira tão natural e sem questionamentos, onde entraria a capacidade de contestação dos sujeitos, essencial para as transformações na sociedade? Da mesma forma, os conflitos podem emergir também quando interagimos ou temos que lidar com um outro que tenha passado por um processo de socialização e por experiências individuais bastante distintas dos nossos. Nesses momentos, nossa capacidade (e disposição e vontade) de nos colocarmos no lugar do outro é desafiada. Afinal, é fácil interagir com aquele que compartilha de experiências de vida parecidas com a nossa. É fácil julgar e condenar as atitudes a partir da nossa própria perspectiva, sem nenhum esforço para compreendermos e nos colocarmos no lugar do outro. É fácil adotar um discurso meritocrático, quando largamos de uma posição privilegiada. É fácil adotar um discurso punitivista, quando queremos afastar aquele que nos incomoda sem, de fato, olhar para ele. Difícil é nos deixarmos nos afetar positivamente pelo outro que é diferente de nós.

Exemplos de dificuldades em lidar com as diferenças e os diferentes não faltam: "lésbicas e gays precisam ser curados"; "lei do feminicídio e cotas raciais *pra* quê?"; "roubou tem que mofar na cadeia"; "matou tem que morrer". Minha intenção neste ensaio é focar em comentários na linha desses dois últimos, relacionados a demandas de punição diante de delitos e de crimes mais graves, como o homicídio. Mais especificamente, meu foco será em como os adolescentes que cometeram atos infracionais são percebidos. Durante discussões sobre a redução da maioridade penal, cujo apoio é majoritário entre os brasileiros[2], por exemplo, as pessoas se mostram capazes de se colocar no lugar da vítima dos atos infracionais, mas têm dificuldade para compreender a situação dos adolescentes. Ou seja, existe uma dificuldade em enxergar os adolescentes como um outro, de enxergar o mundo a partir da perspectiva deles

2. De acordo com a última pesquisa realizada pelo DataFolha, divulgada em janeiro de 2018, 87% dos brasileiros são favoráveis à redução da maioridade penal de 18 para 16 anos.

– não para aceitar os atos infracionais, mas para complexificá-los, ao levar em conta a trajetória desses adolescentes, as possíveis violações de direito pelas quais passam e a falta de políticas públicas direcionadas a essa faixa etária.

Todas essas reflexões já vêm me acompanhando desde que comecei a trabalhar com direitos de crianças e adolescentes, mas uma situação específica que presenciei me chamou atenção. Acredito que valha a pena compartilhá-la rapidamente. Era um debate sobre um filme produzido por adolescentes e jovens, com experiências de vida completamente distintas: rico, branco e simpatizante do Movimento Brasil Livre; evangélica; negra e moradora de periferia; branca e transexual; negro, da periferia, com passagem por centro de internação[3]. O filme e o debate eram sobre juventude e violência, com uma discussão sobre a redução da maioridade penal[4]. Em determinado momento, o adolescente rico e branco, favorável à redução, diz não compreender o porquê de um dos adolescentes gastar o pouco dinheiro que tinha para comprar tênis e boné "de marca". "Se eu não tivesse dinheiro, jamais gastaria tudo para comprar essas besteiras. Compraria algo mais importante, mais útil", disse ele. A resposta do adolescente negro e pobre, que já havia passado por um centro de internação foi: "Ele não entende. Eu tenho que andar com boné da moda e com meu *pisante* de marca, senão não sou ninguém. Para ser reconhecido como uma pessoa, para me olharem, tenho que andar assim na minha quebrada". Ele falou aquilo com naturalidade, sob o olhar inconformado do adolescente rico e branco, que não tinha a menor ideia de como era crescer na periferia. E não é o único: quem, do alto dos privilégios, nunca pensou ser um verdadeiro desperdício ou uma completa insensatez alguém com pouco dinheiro comprar produtos caros? Há tanta coisa mais importante do que um boné e um tênis da moda! O adolescente que investiu nos produtos de marca mostrou que o boné e o tênis, naquele caso, não eram apenas um tênis e um boné, mas tinham a ver com uma buscar por ser alguém em meio a tantos outros na comunidade. Ele emendou

3. As medidas socioeducativas previstas tanto no Estatuto da Criança e do Adolescente (ECA) quanto no Sistema Nacional de Atendimento Socioeducativo (Sinase) são, por ordem de gravidade do ato infracional: advertência; obrigação de reparar o dano; prestação de serviços à comunidade; liberdade assistida (meio aberto); inserção em regime de semi-liberdade; e internação em estabelecimento educacional, os chamados Centros de Internação.

4. O documentário "Travessia de Olhares" conta a trajetória de cinco adolescentes e jovens de diferentes contextos socioculturais de Belo Horizonte, que entram em diálogo com adolescentes em cumprimento de medidas socioeducativas. O filme foi realizado pela produtora Trem Chic, em parceria com a ONG Oficina de Imagens. Com financiamento do FSA/ANCINE, o objetivo é ampliar a discussão sobre juventudes, liberdade e criminalidade.

contando que só teve coragem de "chegar" na menina que estava interessado depois que comprou o tênis, senão, tinha certeza, ela jamais olharia para ele.

O que mais me chamou atenção foi o fato de ele ter falado em ser alguém, em ser reconhecido. Honneth (2003) logo me veio à cabeça. A esfera da estima, da valoração social, estava ali, de certa forma, representada por um boné e um *pisante* de marca. É claro que a busca por um reconhecimento naquela situação era algo mais individual do adolescente e não um sentimento necessariamente intersubjetivo como proposto por Honneth, mas, muito provavelmente, compartilhada por seus colegas e amigos da comunidade. Se pararmos para pensar nesses adolescentes que cresceram nas periferias, mais especificamente, naqueles que já cometeram atos infracionais, possivelmente há violações nas três esferas de reconhecimento propostas por Honneth (2003): do amor (autoconfiança), do respeito (auto-realização) e da estima (autoestima).

## Violações nas três esferas de reconhecimento

Em seu livro "Luta por reconhecimento", Axel Honneth (2003) busca discutir um horizonte normativo para identificar e enfrentar as diferentes formas de dominação. O potencial emancipatório dos sujeitos estaria nas experiências intersubjetivas de injustiça e desrespeito, associadas a quebras de expectativas de reconhecimento nas relações primárias (amor, amizade), nas relações jurídicas (direitos) e na comunidade de valores (solidariedade).

É na esfera do amor que os sujeitos desenvolvem a autoconfiança, algo que começa ainda na infância, quando a criança percebe que ela e a mãe não são um único ser, unidos em simbiose, apesar de serem dependentes do amor um do outro. É um reconhecimento recíproco da auto-dependência e da independência do outro, conquistado em lutas de fusão e delimitação. Existe aí também uma afirmação da autonomia, uma vez que a autoconfiança é a base indispensável para a participação autônoma na vida pública (Honneth, 2003, p.178). Essa experiência intersubjetiva do amor começa na relação entre pais e filhos e se estende à amizade e ao contato íntimo, sendo fundamental para o desenvolvimento de uma segurança emotiva.

Quando ouvimos os adolescentes que cometeram algum tipo de ato infracional, as referências às mães ou à ausência delas são recorrentes e podem indicar que, de alguma forma, a esfera do amor e o desenvolvimento da autonomia e da autoconfiança foram conturbados. "Eu fiz isso tipo pra chamar atenção da minha família pra mim mesma, porque minha família tava virando

as costas pra mim e eu não via que era isso que tava destruindo, isso que tava afastando mais ainda minha família. E eu disse a ela que se a minha mãe não parasse pra conversar, pra me dar atenção, pra me dar um abraço ou um beijo... isso maltrata muito. Foi na segunda vez que eu caí, eu disse 'mãe, eu não aguento mais, eu num aguento mais ficar longe de você, longe da tua conversa, dos teus carinhos'. Ela disse que ia mudar. (...). Hoje em dia minha mãe me dá atenção, tá do meu lado pra tudo, ela diz 'ela é minha filha e não vou deixar ela de lado, eu não vou desistir dela'" (Moreninha, 17 anos)[5].

Esses conflitos, muitas vezes, extrapolam a relação entre pais, mães e filhos e dizem respeito às diversas formas desigualdade tão presentes no Brasil. Se observarmos os dados relativos aos adolescentes em cumprimento de medidas socioeducativas no país, apenas 36% são criados por pai e mãe; 40% são criados apenas pela mãe; 16% pelos avós; 4% somente pelo pai e 4% por outros familiares. A média de idade em que esses adolescentes interromperam os estudos é de 14 anos e 75% deles afirmam fazer uso de drogas[6]. "Não tenho família. Sempre morei na rua, fui abandonado quando criança. Quem cuidou de mim me ensinou a fazer errado, por isso tô aqui. Desde que entrei, ninguém veio me ver, me sinto envergonhado em dia de visita, às vezes rejeitado...". (Alberto, 15 anos).

Esse perfil de adolescentes em cumprimento de medidas socioeducativas indica que a maioria deles faz parte das parcelas já marginalizadas e excluídas da sociedade, o que não significa que eles sejam mais propensos a cometer delitos. O que acontece é que adolescentes de classe média e classe média alta dificilmente serão julgados, além de possuírem mais recursos para se defender e contratar advogados que conseguem evitar que eles cumpram medidas socioeducativas. "Eu passei foi três meses sem vê a minha mãe e tá com cinco visitas que ela não vem. Mas deve ser por causa de dinheiro, porque quando ela vem da é tristeza. Ela diz assim 'eu comprei essas coisas aqui fiado, no final do mês eu vou pagar', da é vontade de chorar porque minha mãe já num tem muito dinhei-

5. Essa fala e todas as outras ao longo deste ensaio foram retiradas das publicações "Vozes: o que pensam os adolescentes sobre os atos infracionais e as medidas socioeducativas" (2009) e "Vozes. O que pensam os/as adolescentes sobre o sistema socioeducativo, a prevenção ao ato infracional e sua responsabilização" (2016), publicados pela instituição Terre des Hommes, tendo como um dos objetivos "promover a escuta de crianças e adolescentes acerca de temas pertinentes aos seus interesses e então, reverberar suas vozes dentro da sociedade". Todos os trechos foram retirados na íntegra, da forma como aparecem nas publicações. Vale ressaltar que a publicação indica que os nomes são fictícios.

6. Levantamento "Panorama Nacional – A Execução das Medidas Socioeducativas de Internação", divulgado pelo Conselho Nacional de Justiça em 2012.

ro e vem e compra essas coisas pra mim. Todo mês ela fazia as comprar lá de casa e não deixava nada falta nem pra mim e nem pro eu irmão" (João, 18 anos).

"A gente vê as mães dos nossos parceiros chorando, vê a situação. Eu fiz minha mãe sofrer muito, mas eu só aprendi a dar valor quando eu refleti o meu erro. Quando meu irmão, no meu aniversário, me escreveu uma carta dizendo que queria que eu fosse embora e que a mãe chorou muito quando eu fui presa. Todas as mães são guerreiras e só elas estão do seu lado, dentro e aqui fora" (Cinthya Ribeiro, jovem egressa do sistema socioeducativo, compositora e sonhadora).

Essas mesmas desigualdades que afetam a esfera do amor também atingem a esfera do respeito, que tem relação com o campo das leis, do direito. Nessa esfera, as pessoas devem ser reconhecidas como sujeitos de direitos, moralmente iguais. "Assim como, no caso do amor, a criança adquire a confiança para manifestar espontaneamente suas carências mediante a experiência contínua da dedicação materna, o sujeito adulto obtém a possibilidade de conceber sua ação como uma manifestação da própria autonomia, respeitada por todos os outros, mediante o reconhecimento jurídico. Que o autorrespeito é para a relação jurídica o que a autoconfiança era para a relação amorosa (...)" (Honneth 2003, p.194). O autorrespeito está, então, relacionado à possibilidade de se referir a si mesmo de maneira positiva, como alguém que partilha com os outros a capacidade de reclamar por direitos.

"Justiça é algo muito legal. É quando nós temos o que merecemos. Sempre sonhei em uma sociedade justa, onde todo mundo pode ter onde morar, o que comer, o que vestir e quem dê carinho. Com a justiça existindo, não existiria tanta violência e eu não estaria aqui" (Marcos, 17anos).

Os adolescentes que cumprem medidas socioeducativas, além de terem parte dos direitos básicos negados, como educação, saúde e lazer de qualidade, têm questionado um de seus direitos conquistados após anos de luta: a maioridade penal. Por serem pessoas ainda em fase de desenvolvimento, os adolescentes que cometem atos infracionais recebem as chamadas medidas socioeducativas, ao invés de irem para o sistema prisional comum e conviverem com presos adultos. "Os jovens querem trabalhar, mas não tem onde trabalhar. Os jovens querem aprender uma profissão, mas não tem onde aprender. Os jovens querem estudar, mas as escolas caem aos pedaços. Aí quando roubamos, querem que paguemos por esses erros sozinhos?". (Paulo, 18 anos).

A maioridade penal, juntamente com todos os outros previsto no Estatuto da Criança e do Adolescente (ECA), é um exemplo de que o reconhecimento

pode ser institucionalizado para que os direitos sejam respeitados. Porém, as medidas socioeducativas previstas em lei não são respeitadas em sua totalidade e a própria maioridade penal aos 18 anos tem sido constantemente questionada. Ou seja, além de um direito não ser plenamente respeitado, existe uma demanda para que ele seja retirado. "A justiça é pior do que um traficante e um ladrão, porque eles tão roubando a gente. Quando a gente adoece, vai pro posto a gente é jogado como um cachorro no chão, fica deitado não tem cama, não tem nada" (Fernanda, 17 anos). "A justiça às vezes nem é certa... a justiça prende e esquece da gente... a gente se sente jogado, por isso a gente fica rebelde". (João Maria, 15 anos).

Mesmo o direito mais básico de todos, o direito à vida pode ser ameaçado: "Tô preocupado com a galera daqui da favela, os playboy tem os direito garantido, já tem uma escola de qualidade, eles pode sonhar com uma faculdade de direito, com uma faculdade de medicina. E nós aqui? Nossa perspectiva aqui é nós tem que lutar, né? Pra vê se nós passa dos 16, pra vê se nós passa dos 18, né? Maioria não passa" (Du Rap, 22 anos).

Quando chegamos na esfera da estima, as consequências das violações nas outras duas parecem ainda mais presentes. A estima está relacionada à solidariedade e à valoração social. A luta por reconhecimento nessa esfera é uma luta para assegurar a valoração das capacidades dos sujeitos e garantir a autoestima, que nada mais é do que sentir-se valorizado pelas contribuições que oferece à sociedade (Honneth, 2003). Quando essa expectativa de reconhecimento é quebrada, quando o que você considera importante não é levado em conta pelo outro, pode haver a humilhação e você se torna invisível. Nesse ponto, a tarefa de ser socialmente valorizado se torna mais árdua para os adolescentes já estigmatizados por terem passagem pelo sistema socioeducativo. "Somos humilhados, chamados de elementos, marginais e outras coisas muito piores" (Luiz, 15 anos). "Os policiais disseram na comunidade lá vem o ladrão, o infrator. Eu fiquei indignado com isso e comecei a roubar de novo e por isso tô aqui de novo. É ruim demais ouvir lá vem o ladrão, e ficar escondendo as coisas" (Airton, 17 anos).

Além de esses adolescentes terem o reconhecimento negado e sofrerem violações nas três esferas, existe uma vontade de afasta-los da sociedade, que reflete nas demandas pela redução da maioridade penal, ou seja, nas demandas pela retirada de um direito já adquirido. Ou seja, eles não representam um outro qualquer, são o outro periférico, negro, marginalizado, um outro que as pessoas tendem a querer excluir. São vidas que, de certa forma, não são reconhecidas como vidas (Butler, 2015).

## Vidas que merecem ou não ser reconhecidas como vidas

"Pena de morte já... mato tem que morre"[7]. "Aos crimes hediondos prisão perpétua, pois não acho justo o cara perder a vida por uma simples razão, o legal é ele ficar preso por toda sua vida de forma pesada mesmo, pra ele sentir o gosto amargo de tirar a vida de outra pessoa ..."[8]. Comentários como esses não são raros de encontrar quando o tema em questão é a redução da maioridade penal e o envolvimento de adolescentes com a criminalidade. Esses comentários são exemplos da desumanização de alguns sujeitos por meio de enquadramentos discursivos. Tais enquadramentos contribuem para a constituição dos sujeitos e para diferenciar as vidas que são apreendidas como vidas e aquelas que não (Butler, 2015). Nós também não podemos evitar as formas como os discursos do outro se dirigem a nós (Butler, 2011). Por isso, em um jogo de humanização e desumanização, aqueles que têm oportunidade de se auto-representarem têm mais chances de serem humanizados, enquanto aqueles que não o tem, correm o risco de serem tratados como menos humanos ou nem serem vistos (Butler, 2011). Mas quem quer ouvir os adolescentes? Ainda mais aqueles que se envolveram na criminalidade e, por isso, são tratados como seres desnecessários, dignos de serem afastados e excluídos da sociedade?

As mídias também contribuem para esse esvaziamento do humano e para as construções do que seriam as vidas habitáveis e as mortes passíveis de lamentação (Butler, 2011, p.28). Não à toa, o debate sobre a redução da maioridade penal costuma sempre voltar à tona após um caso de ato infracional grave ocorrer, por exemplo, quando um adolescente comete um homicídio que ganha ampla repercussão e visibilidade midiática. E não é um homicídio contra qualquer pessoa, mas exatamente contra aquela vida cuja morte é passível de lamentação, por exemplo, um jovem, branco, estudante de classe média, "tranquilo", "família", "com um futuro brilhante interrompido"[9]. Já o adolescente não

---

7. Comentário sobre a redução da maioridade penal em um post de uma página ativista no facebook ("18 Razões" para dizer "não" à redução da maioridade penal). O comentário foi transcrito na íntegra, sem correções de erros gramaticais.

8. Comentário sobre a redução da maioridade penal em um post de uma página ativista no facebook ("18 Razões" para dizer "não" à redução da maioridade penal). O comentário foi transcrito na íntegra, sem correções de erros gramaticais.

9. Em abril de 2013, um adolescente prestes a completar 18 anos assassinou o jovem de classe média Victor Hugo Deppman para roubar um celular, em São Paulo. Na época, o caso ganhou muita repercussão nas diferentes mídias, que transmitiram inúmeras vezes as

é reconhecido como um humano, muito menos como uma morte digna de lamentação. "Sem a condição de ser enlutada, não há vida, ou, melhor dizendo, há algo que está vivo, mas que é diferente de uma vida. Em seu lugar, 'há uma vida que nunca terá sido vivida', que não é preservada por nenhuma consideração, por nenhum testemunho, e que não será enlutada quando perdida" (Butler, 2015, p.33). E, normalmente, os adolescentes da periferia só são lembrados nesse contexto em que se envolveram em um ato infracional grave contra os considerados "cidadãos de bem", porque se eles matarem ou agredirem seus pares, permanecem na invisibilidade. Quando são lembrados, é para reforçar que o que a sociedade de maneira geral deseja é que permaneçam invisíveis aos olhos. O discurso é, praticamente, vamos prendê-los (ou mata-los) para que deixem de nos incomodar, o que só reforça que a morte desses adolescentes está longe de ser passível de lamentação.

Exemplo disso é que as mortes retratadas no Atlas da Violência 2018, organizado em parceria entre o Fórum Brasileiro de Segurança Pública e o Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada (Ipea), não costumam causar tanta comoção assim. O perfil das pessoas mais assassinadas no Brasil é bastante próximo do perfil dos adolescentes em cumprimento de medidas socioeducativas. Os dados relativos ao número de mortes violentas indicam que 71,5% das pessoas assassinadas são negras ou pardas. E os jovens de 15 a 29 anos são as maiores vítimas de homicídio (53,7%), sobretudo, os jovens homens (94,6%). O reflexo da desigualdade é ainda maior quando é feita uma comparação entre as mortes de brancos e negros: entre os negros, os assassinatos cresceram 23%, em relação aos índices de 2016, enquanto entre os brancos houve uma queda de 6,8%. "Quantos amigos teus deste tamanho tem ainda vivo? Dá pra contar nos dedos, pivete. A gente conhecia um bocado, monte de coleguinha da escola morreu" (Marcos, 16 anos). "A população fica apavorada, né? Com bala perdida, essas coisas. A população já não fica em frente de casa porque a qualquer momento pode rola bala, já num sai mais de dentro de casa com medo" (Marcelo, 16 anos).

Tudo isso mostra que, no final das contas, esses adolescentes que se busca encarcerar (ou matar, no caso das demandas por pena de morte) já são vidas impedidas de serem vividas em sua plenitude. São sujeitos que não são reco-

---

imagens das câmeras de segurança no momento do ato infracional e acompanharam todo o desenrolar das investigações. O caso reacendeu o debate e as demandas pela redução da maioridade penal no Brasil.

nhecíveis enquanto sujeitos, com vidas que, dificilmente (ou nunca) serão reconhecíveis como vida (Butler, 2015, p.17). A morte não ser lamentada não é surpresa. Afinal, não faz sentido lamentar uma morte de uma vida que nem sequer é reconhecida.

O reconhecimento aqui é entendido de maneira um pouco diferente das três esferas propostas por Honneth (2003) e abordadas anteriormente. É um reconhecimento possível e condicionado por termos, convenções e normais mais gerais, que torna um ser vivo um sujeito reconhecível e outro mais difícil de se reconhecer (Butler, 2015). "Uma figura viva fora das normas da vida não somente se torna o problema com o qual a normatividade tem de lidar, mas parece ser aquilo que a normatividade está fadada a reproduzir: está vivo, mas não é uma vida. Situa-se fora do enquadramento fornecido pela norma (...)" (Butler, 2015, p.22). Essas vidas, normalmente, são as mesmas vidas "obrigadas a suportar a carga da fome, do subemprego, da privação de direitos legais e da exposição diferenciada à violência e à morte" (Butler, 2015, p.46-47). Por isso, Butler (2015) argumenta que as vulnerabilidades também devem ser consideradas, juntamente com o reconhecimento e o enquadramento, para possibilitar uma nova configuração de justiça, para que as precariedades sejam reconhecidas de forma mais inclusiva e igualitária e levadas em consideração na hora de fomentar políticas sociais concretas. Para isso, é necessário buscar entender como as normas operam de forma a tornar certos sujeitos reconhecíveis e outros não, em como esse reconhecimento é atribuído de maneira diferenciada. É preciso também deslocarmos nosso olhar de nós mesmo, das nossas próprias experiências para julgar e condenar o outro.

O desafio aqui é não apreender o outro a partir de uma perspectiva própria e dos enquadramentos já pré-estabelecidos pelas normas, mas sim a partir dos diferentes níveis de precariedades e vulnerabilidades, na configuração de novos enquadramentos. Butler (2015) aponta que um enquadramento pode romper consigo mesmo a partir do momento em que uma dada realidade é questionada. Nesse sentido, é preciso romper com os enquadramentos que circulam de maneira hegemônica para que surjam outras possibilidades de apreender as vidas que são reconhecíveis, levando em consideração e trazendo para a visibilidade as precariedades e as vulnerabilidades em suas mais variadas formas. Vulnerabilidades essas que fazem com que exista um "horizonte diferenciado de expectativas que (...) incide diretamente nos projetos de vida dos indivíduos" (Biroli, 2015, p.236). As diferentes violações sofridas pela maior parte dos adolescentes autores de atos infracionais influenciam diretamente a forma como

eles se projetam no futuro e fazem seus planos. "Futuro é bom pra quem tem, nem todo futuro de alguém é igual. Seu destino só é duas coisas: ou é caixão ou é cadeia. Tem gente que quer ter um futuro melhor, mas sempre tem alguma coisa para atrapalhar" (Maria, 16 anos). "Penso em tá com minha família, só alegria né, porque a vida de crime não dá certo não. Um dia vou ser alguém na vida. Ou traficante, ou político, ou empresário rico. Tudo rouba mesmo, pra ficar rico, e acaba ficando. Legal" (Alexandre, 16 anos). "É o seguinte, vou tentar ser alguém na vida, vou tentar estudar... Vou ser professor, mostrar como se ensina a galera" (Diego, 18 anos).

## Referências

BIROLI, Flávia. Redefinições do público e do provado no debate feminista: identidades, desigualdades e democracia. In_MIGUEL, Luis Felipe (org.). *Democracia e desigualdades: o debate da teoria política*. São Paulo: Unesp, 2015.

BUTLER, Judith. Vida precária. *Contemporânea*, p. 13-33, 2011.

BUTLER, Judith. *Quadros de guerra: quando a vida é passível de luto?* Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2015.

DEWEY, John; Natureza, comunicação e significado. In: *Experiência e natureza*. Victor Civita (ed.), 1980.

HONNETH, Axel. *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. São Paulo: Editora 34, 2003.

MEAD, H. G. *Mind, self and society*. Vol.1. London: University of Chicago Press, 1967.

## Publicações

Terre des Hommes. *Vozes: o que pensam os adolescentes sobre os atos infracionais e as medidas socioeducativas*, 2009

Terre des Hommes. Vozes. *O que pensam os/as adolescentes sobre o sistema socioeducativo, a prevenção ao ato infracional e sua responsabilização*, 2016.

Capítulo 10

# Relatório de campo: "aquecimento" para o Dia de Luta Antimanicomial de Belo Horizonte

Lucas Veloso[1]

## Introdução

O presente trabalho realiza uma problematização teórico-empírica acerca do conceito de "vulnerabilidade" e seus preceitos éticos e políticos, tal como apresentado pelas autoras Fineman (2008;2010), Mackenzie (2014) e Cole (2016) como linguagem alternativa às teorias de justiça contemporâneas. Tal exercício será realizado a partir de um contraste entre teoria e a experiência político-interacional, agenciamentos, performatividades e narrativas que emergiram no Centro de Referência em Saúde Mental do bairro São Paulo (CERSAM-Nordeste[2]), quando da realização de meu trabalho de campo. Como principal

1. Mestrando do Programa de Pós-Graduação em Comunicação Social pela Universidade Federal de Minas Gerais.

2. De acordo com o site da prefeitura de Belo Horizonte, "A rede municipal possui CERSAM em diferentes regiões, que cobre toda a cidade. O funcionamento é das 7 às 19 horas, todos os dias da semana, inclusive feriados. Os usuários podem lá permanecer pelo tempo necessário. Belo Horizonte conta com 7 CERSAM e 2 Centro de Referência em Saúde Mental Infantil - CERSAMI. Nos CERSAM, o tratamento busca a estabilização do quadro clínico, a reconstrução da vida pessoal, o suporte necessário aos familiares, o convívio e a reinserção social. Oferece os atendimentos próprios a cada caso, com a presença constante de equipe multiprofissional, oficinas e atividades de cultura e lazer." Referência https://prefeitura.pbh.gov.br/saude/informacoes/atencao-a-saude/saude-mental, acessado em 08/05/2018.

objetivo do trabalho, pretende-se verificar como vulnerabilidades, precaridades e violências que acometem aos sujeitos em sofrimento mental, que em grande parte são negligenciadas ou até intensificadas pela ação do Estado, também tem a possibilidade de serem positivadas quando relações de reconhecimento afetivo, material e simbólico são promovidas pelos próprios agentes do Estado que, contextualmente, também se mobilizam em aliança à lutas coletivas e movimentos sociais.

Neste sentido, defende-se aqui duas proposições: a) definir o Estado de forma transcendental e homogênea à realidade, rotulando-o apenas como um dispositivo de poder que regula e promove uma distribuição assimétrica da vulnerabilidade e precaridade nos contextos ocidentais, podem ter como efeito nocivo o fortalecimento de discursos interessados ao ataque e obliteração do mesmo e, por consequência, deslocando sua responsabilidade aos próprios cidadãos; b) no que tange ação do Estado, esta seria melhor compreendida, problematizada e julgada a partir das interações que seus agentes produzem de forma corporificada e contextual e dos efeitos que estas produzem nas vidas daqueles mais vulneráveis que os demais.

Uma breve introdução ao evento que aqui é objeto de reflexão deste trabalho faz-se necessário para que, posteriormente, possa ser sustentada uma justificativa de seleção do mesmo. Segundo me fora informado no encontro do mês de abril do Fórum Mineiro de Saúde Mental de Minas Geais, o processo de construção do dia de Luta Antimanicomial de Belo Horizonte, no ano de 2018, foi iniciado oficialmente no dia 19 de Janeiro deste ano. A composição de tal processo se daria principalmente a partir de um agenciamento entre funcionários e usuários dos centros de atendimento à saúde mental da cidade - mesmo que não se restringindo a estes. Mobilizados pela "tradição", desejo e expectativa de produzir um protesto político que almeja, por um lado, expressar o descontentamento para com as políticas de saúde pública do Estado e, por outro, expressar a potência artístico-criativa daqueles que compõem tal movimento social, uma grande variedade de repertórios/modos de expressão vêm sendo projetados/edificados para o dia de luta antimanicomial deste ano: carros de som, alas/blocos temáticos de manifestantes fantasiados e portando instrumentos musicais, faixas e cartazes, escola de samba, dentre outros.

Tendo em vista os custos materiais, simbólicos e afetivos que tal processo de construção relacional acarreta, no dia 14 de Abril de 2018, nas dependências do CERSAM-Nordeste, um evento que é tanto momento de preparativos finais para o dia de luta antimanicomial vindouro como de comemoração dos sucessos

que envolveram o processo de construção do mesmo foi sediado. A partir de observação participante, pude mapear, de forma não exaustiva, importantes traços interacionais das relações estabelecidas entre os usuários do sistema de saúde mental e de agentes e funcionários do Estado que, neste contexto, operaram como aliados dos primeiros na produção de seu movimento político.

Assim exposto, a seleção do evento que aqui é nosso objeto de reflexão se justifica por um duplo motivo. Primeiramente, pois o trabalho de campo realizado nos moldes de observação participantes nos apresentou a possibilidade de se verificar, interacionalmente, como corporeidades, linguagens e suas variáveis formas de expressão podem ser consideradas, em suas relações contextuais, como vetor de potencialização da própria luta política dos sujeitos da luta antimanicomial. Segundo, pois o contexto que aqui selecionamos, tendo em vista a presença e interação mútua de sujeitos em sofrimento mental e agentes do Estado, nos ofereceu também a possibilidade de se refletir sobre a complexidade das relações de dependência e vulnerabilidade estabelecidas entres estes agentes foram menos ou mais atenuadas perante o mútuo objetivo destes sujeitos de produzirem um comum.

## Potencialidades e fragilidades de uma "ética das vulnerabilidades": o Estado e sua responsabilidade

No trabalho de Martha Fineman (2008, 2010), verificamos que a autora reivindica uma ética pautada pelo princípio da vulnerabilidade humana como um "remédio" perante as perversidades de uma ideologia liberal que teria colonizado a noção moral de autonomia em pelo menos três sentidos. Primeiramente, o valor heurístico do conceito de vulnerabilidade teria a capacidade de atravessar diversas categorias identitárias, como raça e gênero, apresentando assim uma maior capacidade de se evidenciar, comparar e diferenciar como mazelas sociais operam de forma menos ou mais compartilhada entre grupos sociais minoritários. Segundo, por ser um poderoso vetor de contestação para com construções e modelos de "sujeito liberal" que, adjetivados apriori como autosuficientes e independentes, por consequência levariam a defender a diminuição ou eliminação dos constrangimentos do Estado, da lei e da obrigação para com outros mais vulneráveis e dependentes tendo em vista o impedimento que estes oferecem à plena manifestação de sua autonomia. Terceiro, que sendo a vulnerabilidade entendida como a constante possibilidade de dano, injúria e infortúnio latentes na condição humana corpórea, o papel do Estado não seria

promover a invulnerabilidade dos seus cidadãos, o que seria uma tarefa impossível, mas garantir meios e recursos de promoção de resiliência e fomento das capacidades individuais de buscar uma vida que estes valorizem como digna.

Nesta trilha teórica, Mackenzie (2014b) defende a necessidade de se produzir formas de se classificar as vulnerabilidades humanas a partir de suas causas e efeitos contextuais. Segundo a autora, tal movimento taxonômico produziria ganho intelectivo, político e social, por pelo menos dois motivos. Por um lado, produzir uma metodologia para distinguir e classificar as vulnerabilidades inerentes à condição existencial humana daquelas que se diferenciam em qualidade e intensidade entre distintos contextos permitiria que mais eficientes políticas públicas possam ser produzidas. Por outro lado, identificar e classificar vulnerabilidades como menos ou mais "patogênicas", ou seja, aquelas que são aprofundadas ou intensificadas por ações e práticas "paternalistas" dos próprios Estados, nos permitiria a construção de importantes mecanismos de controle dos mesmos. Neste sentido, a autora aposta que a construção de uma taxonomia adequada para diferenciar as vulnerabilidades quanto às suas fontes e urgências e classifica-las num espectro comum nos ofereceria a possibilidade de lançar uma ponte entre teoria política, legislação e intervenção social.

Não obstante a breve exposição do projeto de Mackenzie (2014b), necessitamos considerar que tipos de relações ou interesses atravessam e se manifestam numa construção de sistemas classificatórios e dispositivos de medição de vulnerabilidades. Ciente de tal problemática, Cole (2016, p.267-268), nos apresenta importantes questões acerca do movimento de se adotar uma "ética das vulnerabilidades" como linguagem alternativa para uma teoria da justiça: a) Quais seriam os princípios e agentes que legitimamente classificariam grupos e indivíduos como menos e mais vulneráveis? b) Uma taxonomia e hierarquização das vulnerabilidades não tenderia a produzir novos estigmas e exclusões, ao mesmo tempo que novos sistemas de regulação, controle e poder? c) Será que as políticas e dispositivos que atravessam a vida dos mais vulneráveis existem, primariamente, devido a uma falha generalizada dos Estados em reconhecerem a condição ontológica de vulnerabilidade humana no que abarca tanto a constante possibilidade de injúria e dano, como de uma abertura positiva de ser afetado e afetar em troca? d) Não seria o desprezo para com o conceito de vítima e vitimização resquício de uma ideologia liberal que sobrevaloriza o conceito de agência e entende como patogênico o sofrimento, o trauma, a dependência e o conceito de "vítima"?

Na busca por verificar como as promessas e limitações que o arcabouço teórico de uma chamada "virada das vulnerabilidades" podem nos fornecer tanto para a reflexão acadêmica quanto como instrumento para denúncia e contestação das injúrias, violências e danos que acometem sujeitos em condição de precaridade, recorremos aqui à experiência empírica de um coletivo que se agrega enquanto vertente da luta antimanicomial no Brasil e que aqui apresentamos: a Associação dos Usuários do Sistema de Saúde Mental de Minas Gerais (ASSUSAM-MG).

## Entre vulnerabilidades, dependência e reconhecimento: as interações dos sujeitos em sofrimento mental e agentes do Estadoi no contexto do CERSAM-Nordeste

Fora dos holofotes midiáticos e de algumas teorias das ciências políticas, os processos interativos que permitem um movimento social expressar sua existência como um protesto político, muitas vezes atravessados por distintas vulnerabilidades, tendem a ser desconsiderados como fenômenos menores. O processo de construção do dia de Luta Antimanicomial em Belo Horizonte, por exemplo, fora iniciado no dia 19 de Janeiro do ano de 2018 para que, no dia 18 de Maio, pudesse ter sido performado como um protesto político. Não obstante minha ausência em grande parte das redes interacionais à margem das praças e avenidas que são palco de sua manifestação coletiva, o trabalho de mapeamento das interações e atividades do Fórum Mineiro de Saúde Mental, neste ano, me permitiram conhecer um importante acontecimento que antecedeu o supracitado dia de protestos e, posteriormente, me possibilitou refletir sobre algumas das complexas redes e vetores de vulnerabilidade que atravessam a construção relacional do protesto político em questão e sua interação com diversos agentes do Estado.

Segundo as informações que a mim foram disponibilizadas pelas militantes da luta antimanicomial e funcionárias públicas do setor de saúde do Estado de Minas Gerais, Marta Soares e Miriam Buíde, o encontro que ocorreria no dia 14 de Abril de 2018 no Centro De Referência em Saúde Mental do bairro São Paulo (CERSAM-Nordeste) seria de suma importância para a organização de diversos fatores necessários a performance do dia de luta antimanicomial na cidade, como por exemplo a seleção de "samba enredo", "mestre-sala" e "porta-bandeira" dos protestos do dia de luta antimanicomial. Graças a oportunidade de acompanhar tal evento, me mobilizei para mapear esta importante etapa do

processo de construção do dia de luta antimanicomial, principalmente atento para procurar compreender como as redes, agentes e modalidades corpóreo expressivas que lá se encontrariam poderiam ser relacionadas com as pautas e agendas de sua ação política.

Minha visita ao CERSAM da região Nordeste do município de Belo Horizonte, instituição que integra a rede de atendimento de saúde pública da prefeitura, iniciou-se às 9 da manhã do sábado 14 de abril do ano de 2018. Assim que cheguei ao local, de carro, notei uma região preponderantemente composta por comércios e residências cujos traços econômicos e sociais, em comparação principalmente com a zona sul da cidade, devem ser considerados no mínimo como vulneráveis. Ao estacionar no local indicado, deparei-me com uma instituição que ocupa aproximadamente um quarteirão do bairro e cuja estrutura externa não se destaca da própria paisagem de seus arredores tendo em vista as cores pálidas e desgastas que compõem sua fachada. Ao estacionar o veículo, pude notar que alguns carros, vans e até um ônibus encontravam-se estacionados frente placa que indica a entrada do "Centro de Apoio Comunitário do bairro São Paulo" a partir de uma tipografia e pintura que carregam as marcas do tempo e demandam manutenção.

Ao atravessar uma espécie de "guarita", onde um dos funcionários da instituição encontrava-se tomando café da manhã, pude me deparar com alguns indícios que demonstram a presença e importância da luta antimanicomial neste dispositivo estatal enquanto me encaminhava para as dependências internas.

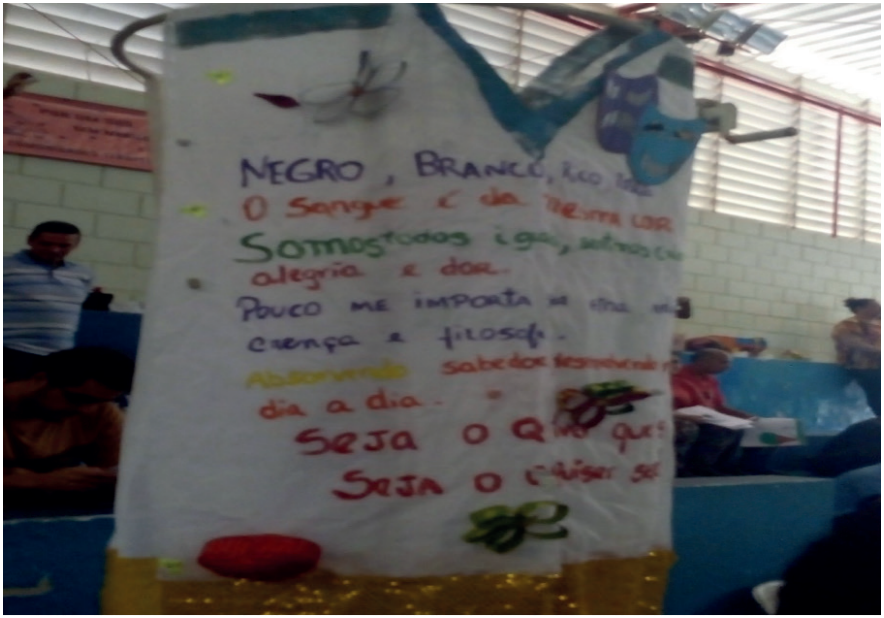
Ao cruzar algumas escadas e rampas adaptadas para pessoas em situação de cadeira de rodas, numa das paredes notei uma pintura especial. Na parte inferior do primeiro plano da imagem, uma representação de uma cidade era proposta a partir de uma série de edifícios pintados com cores frias e tons acinzentados. Tendo em vista o pouco espaço reservado entre a pintura de cada um destes edifícios, chamou-me a atenção como os limites de suas formas se tangenciavam, como se estes disputassem o espaço urbano ao mesmo tempo que dependessem uns dos outros para ficar de pé. Não obstante, o que se destaca em primeiro plano desta pintura é uma espécie de veículo aéreo pintado de asas triangulares, de três rodas e pintado de cores douradas onde, numa de suas pontas, à frente das únicas nuvens e trovões de um céu azul intenso, uma bandeira carrega os dizeres: "LUTA ANTIMANICOMIAL". Numa escala muito maior do que a dos prédios representados; as formas deste veículo não me remeteram aos tipos ideias de aeronaves que, na modernidade, foram projetados segundo padrões de funcionalidade, eficácia e racionalização do transporte aéreo. A afecção que esta pintura me provoca não é apenas de desafio às leis da física e da gravidade, mas do esforço necessário para que esta "máquina aérea antimanicomial" tem que exercer contra uma partilha social do sensível e do possível para voar - ainda que de forma precária. Não obstante, é um fato objetivo que tal pintura, para além das afecções e interpretações que possa ofertar a seus observadores, é um produto das relações estabelecidas entre sujeitos em situação de sofrimento mental e agentes do Estado que, menos ou mais, influenciam diretamente nas formas de expressão das corporeidades que em suas instituições interagem.

Após esta pequena digressão semiótica, cabe ressaltar sobre o conteúdo dos murais de informação que encontrei dispostos pelo centro de saúde principalmente acima da pintura referida anteriormente. Pude verificar, primeiramente, que a maior parte destes foram elaborados pelo Estado a partir da assinatura impessoal que nestes foi registrada: "Governo Federal", "Ministério da Sáude", entre outros. A partir do conteúdo destes cartazes, pude realizar uma distinção entre aqueles destinados voltados a sociedade civil em geral, como campanhas de saúde pública de vacinação, daqueles que ofertam diversos cursos e oficinas de capacitação profissional, como costura, artesanato, pintura e educação ambiental, e que se destina aos públicos frequentadores do centro de saúde em questão. Com relação a estes últimos, fica clara a intenção dos agentes do Estado em ofertar tanto atividades de integração e lazer como de capacitação profissional para os usuários deste centro de saúde; cientes talvez de sua precária situação econômica e social?

Neste ponto, me pergunto como o enquadramento e definição das vulnerabilidades dos sujeitos frequentadores deste centro de saúde, em especial aqueles em sofrimento mental, contribuiu para a oferta dos cursos e oficinas supracitados. Porque estes e não outros cursos, como preparatórios de ingresso ao curso superior, de supletivos de ensino fundamental ou médio, além de outros cursos técnicos e profissionalizantes que pudessem facilitar o ingresso em posições de maior reconhecimento no mercado de trabalho, como de línguas ou informática? Não estou aqui afirmando que os cursos oferecidos nos cartazes analisados, como aqueles de viés artístico, são de alguma forma inferiores a outras formas mais "tradicionais" de capacitação profissional. Entretanto, me arrisco a sugerir que são, no mínimo, poucas as opções disponibilizadas para aqueles que almejam, por exemplo, uma inserção no mercado de trabalho formal; este que não é um bem em si mas que, num contexto capitalista, é importante fonte de recursos materiais e simbólicos que são especialmente escassos aos sujeitos que experienciam negação de reconhecimento social e que, como no caso do movimento antimanicomial, lutam para superação desta situação em seus próprios contextos. Em suma, estes cartazes nos apontam para, no mínimo, uma possibilidade de questionarmos até que o ponto o Estado e seus agentes, que deveriam mitigar as precaridades sócioeconômicas de seus cidadãos, encontram-se inclinados a produzir políticas públicas voltadas aos sujeitos em sofrimento mental a partir de uma consideração de seus próprios desejos, capacidades e vulnerabilidades em consonância com as duras demandas da sociedade em que estes se inserem. Ou seja, será que capacitação profissional do "louco" deveria

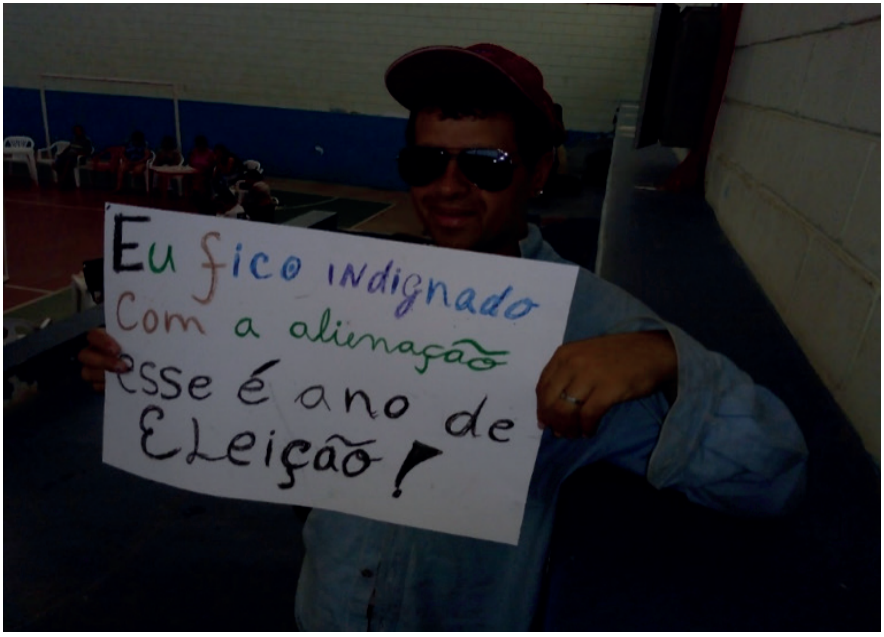
se restringir apenas a fomentar seu potencial artístico ou artesanal? Porque não como um médico, advogado, engenheiro ou outro tipo de trabalho que estes almejem a exercem à fim de proliferar sua agência e autonomia?

Prosseguindo com minha incursão, após atravessar alguns corredores do centro de saúde e rampas de acesso para pessoas com mobilidade restrita, me deparei com uma entrada para uma quadra de esportes. Nesta quadra de esportes, diversas mesas e cadeiras de plástico, daquelas comumente encontradas em clubes e bares, estavam distribuídas por seu perímetro. Na região central desta área, para além dos diversos aparatos de som, uma espécie de palco era formado com um microfone no centro. No fundo da quadra, diversos cartazes estavam dispostos. A maior parte destes, conforme pude identificar, denunciavam não apenas como os preconceitos e as mazelas comumente consequentes ao estigma da loucura, mas também como o racismo, a violência contra a mulher e o contexto político brasileiro, enquadrado como de retrocesso e descaso à saúde pública, são vetores de força que aprofundam sua vulnerabilidade social e provocam, muitas das vezes, violência e negação de reconhecimento afetivo, material e simbólico. Tal situação me permitiu perceber que uma compreensão sobre a luta antimanicomial e os vetores de opressão e resistência que a atravessam exigem pensar nos marcadores sociais interseccionados que atravessam seus corpos e vidas.

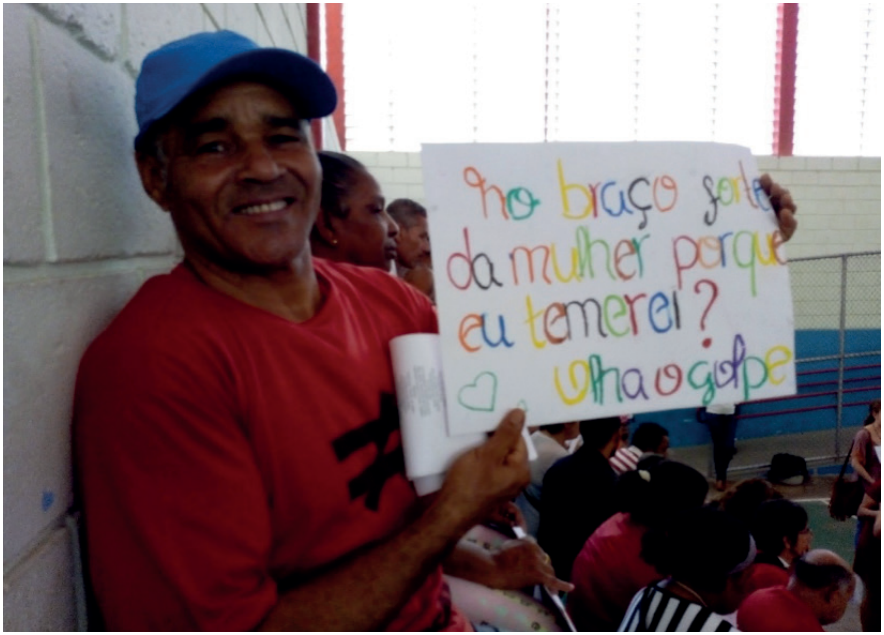


Em paralelo, me dirigi à uma arquibancada de concreto, onde encontrei em torno de 20 pessoas que esperavam para o início do evento. Sentei-me perto deles, observando, primeiramente, a ação de uma funcionária de um dos centros de saúde (nesta ocasião, 90% de mulheres) que estavam presentes distribuindo para os usuários deste, provavelmente com quem se relaciona no exercício de sua função. cartazes por estes produzidos tanto para este evento quanto para o dia 18 de maio vindouro; também, camisas confeccionadas especialmente para os mesmos. Aos que não produziram ou esqueceram seus cartazes, eram distribuídos outros que não tinham posse no momento. Cabe destacar que, diferentemente dos funcionários do sistema de saúde, cuja maioria era composta por mulheres brancas, uma maior paridade de gênero era visível entre os usuários, mas sua composição étinica era de maioria negros, com aparato de vestimentas visivelmente mais precário.

Os que possuíam celulares, pediam uns para os outros tirarem fotos de si próprios e de seus conhecidos com seus cartazes. Neste momento, aproveitei a situação para também pedir para tirar fotos das pessoas que encontravam-se ao meu lado, objetivando estabelecer uma interação com as mesmas. Seja por questões estruturais que não havia refletido no momento, as duas grandes conversas que travei e que agora apresento foram com homens mas, naquela situação, eram os que de mim estavam mais próximos. Por outro lado, achei tal ocorrência satisfatória, haja vista que, ao longo do tempo desta pesquisa, pude conversar muito mais com mulheres do que com os homens; não apenas por estarem mais presentes em diversas esferas que integram o movimento antimanicomial como um todo, mas pelo seu protagonismo inegável nas funções de cuidadoras/usuárias porta-vozes.




Primeiro bate-papo: André Silva




André com o cartaz

Capítulo 11

# A vulnerabilidade dos trabalhadores anônimos

Dôuglas Aparecido Ferreira[1]

UM DOS PILARES que sustentam a economia capitalista liberal é a desvalorização do vulneráveis, isto é, de sujeitos que, por motivos físicos, emocionais, políticos, raciais, de gênero, etc. são entendidos como aqueles que aparentemente "não servem" para a mão de obra, prejudicam o desenvolvimento do mercado e, portanto, deveriam ser cuidados pelo Estado. Essa perspectiva cria um cenário de segregação e extrema desigualdade: de um lado está a figura enaltecida de um trabalhador racional, privado da demonstração de afetos, fisicamente e mentalmente forte o suficiente para aguentar toda a pressão da sua profissão (resiliente) e, do outro lado, os vulneráveis, frágeis demais e destituídos de agência para estarem dentro dos interesses organizacionais.

Este ensaio destaca a vulnerabilidade dos seres humanos e suas nuances de acordo com o grupo social em que se enquadram, com destaque para aqueles que não fazem parte do perfil hegemônico culturalmente e historicamente privilegiado, isto é, mulheres, negros, pobres e deficientes. A proposta consiste em

1. Doutorando do Programa de Pós-Graduação em Comunicação Social pela Universidade Federal de Minas Gerais.

refletir sobre a condição de vulnerabilidade dos trabalhadores, com destaque para a relação desses com seus ambientes de trabalho. Para tanto, será feita uma abordagem inicial sobre os primeiros reconhecimentos dos afetos nas organizações e, após isso, serão analisadas as estratégias organizacionais de ocultação da identidade dos trabalhadores que, sustentadas pelo discurso do cuidado e proteção, acabam reforçando ainda mais a relação assimétrica de poder.

A rejeição do sistema econômico com relação aos vulneráveis é uma das causas que afetam no alto índice de desemprego desses últimos. Tendo em vista que estamos inseridos em uma sociedade que reduz a potência do trabalho à sua forma capitalista de emprego remunerado (NOLAN, 1996), não estar atuante no mercado acaba levando os sujeitos a um isolamento social, acompanhado geralmente por sofrimento e frustração (HELOANI; LANCMAN, 2004). Logo, não ter um emprego representa, para esses, a inutilidade de seus corpos, de seu intelecto e a destruição das referências de constituição de suas identidades. E essa foi uma das principais críticas a esse sistema, afinal, ele é discriminatório, injusto e cruel.

Todavia, o capitalismo contemporâneo, conhecido também como "novo, flexível, pós-industrial, informacional, cognitivo", de forma engenhosa, passou a absorver suas críticas e transformá-las em soluções estratégicas e rentáveis para o mundo dos negócios (RODGRIGUES, 2010). Desse modo, as pessoas com características distintas das desejáveis, até então pouco utilizadas pelas empresas, passaram a ser "qualificadas", tanto internamente pelas organizações como externamente pelas escolas de formação de profissionais, para se aproximarem do perfil ideal: o trabalhador invulnerável, racional, forte e autossuficiente.

A aceitação das "fraquezas" dos trabalhadores no contexto organizacional iniciou-se, como explica Illouz (2011), com a ida dos psicólogos para os setores de recursos humanos. Isso foi decisivo para o reconhecimento das vulnerabilidades humanas, uma vez que se vislumbrou nos profissionais da psicologia uma oportunidade de se apreender, escutar e lidar com o aspecto dos afetos dos trabalhadores, não no intuito de ajudar a encontrar soluções pessoais, mas estritamente para o favorecimento das organizações que se viam prejudicadas pelas ditas "inconstâncias sentimentais" de suas equipes. Era o primeiro reconhecimento administrativo das fragilidades do trabalhador, com o intuito de diminuí-las, deslegitimá-las e ocultá-las para não atrapalharem o desenvolvimento dos negócios.

Uma vez que o emprego se tornou uma atividade central nas sociedades capitalistas, aqueles que agora ditam as regras de quem se enquadra no perfil

de "vulnerável" são, em grande parte, as organizações privadas. Quando fazem isso, elas também assumem a responsabilidade de tratar a vulnerabilidade de um ponto de vista psicológico. Ao incentivar a "cura" dos vulneráveis, a ideologia liberal promove uma de suas principais premissas: a autonomia dos indivíduos, ou seja, a capacidade que uma pessoa tem de conduzir sua vida a partir de seus desejos, dispensando o amparo de terceiros. Essa perspectiva coloca a vulnerabilidade e a autonomia como noções conceitualmente antônimas, isto é, a vulnerabilidade leva à dependência do cuidado de alguém, o que impede o ser humano de se tornar um indivíduo autônomo. O problema é que, esse esforço para diminuir a vulnerabilidade promove também a obliteração das particularidades em prol de normativas mais universais para o exercício da justiça, o que dificulta o auto reconhecimento dos indivíduos, e consequentemente, o reconhecimento do outro (HONNETH; ANDERSON, 2011).

Com o passar do tempo, o acúmulo das abordagens psicológicas praticadas no âmbito organizacional resultou em uma revisão das características do trabalhador idealizado pelo mercado. No começo dos anos 1920, os administradores começaram a rever a figura do indivíduo indestrutível e iniciaram uma valorização do empregado homem que, segundo eles, possuía atributos de uma mulher: tato para lidar com as pessoas, saber trabalhar em equipe, obediência, atenção nos sentimentos, controle da ira e abertura para ouvir os outros. Essas aptidões foram indispensáveis para uma economia que saía de um período industrial para uma fase de prestação de serviços, com ápice nos anos 1970, marcando o fim da sociedade industrial e começo da sociedade de consumo. A invulnerabilidade masculina, autossuficiente em si mesma, foi sendo tomada pela valorização de um comportamento entendido como mais feminino, vulnerável, com fraquezas. Os afetos foram sendo transformados em insumos administrativos. Eles eram pensados, abordados, discutidos, negociados e até estimulados a serem expressados. O que antes era permitido apenas na dimensão privada, agora também era aceito nas organizações, uma microesfera pública (ILLOUZ, 2011).

Desse modo a nova estratégia empresarial borrava as divisões de gênero ao incentivar que homens e mulheres a adaptassem seus afetos às exigências da situação. Uma "androginização" afetiva (ILLOUZ, 2011) é posta em cena. É como se, nas relações profissionais, os homens nem sempre tivessem que se comportar como uma figura masculina rígida e nem as mulheres como uma imagem feminina frouxa. O que se defende, de modo muito simplificado, é que homens devem ser tão sensíveis quanto as mulheres e as mulheres tão autoconfiantes quanto os homens. As vulnerabilidades são reconhecidas,

racionalizadas e utilizadas situacionalmente de maneira estratégica. O resultado disso é a promoção de um ser humano tão adaptativo e resiliente como deve ser um bom planejamento estratégico ensinado nos cursos sobre o assunto.

Cabe destacar que essa fluidez entre o que é visto como do masculino e do feminino nas organizações não apaga a dominação dos homens sobre as mulheres nestes ambientes. Mas, ao reconhecer os afetos conhecidos culturalmente como característicos do masculino e do feminino, e logo em seguida exigir seu controle com ajuda de profissionais de recursos humanos, o capitalismo contemporâneo redefiniu as fronteiras sociais de gênero no mundo do trabalho e construiu uma idealização que aparentemente é flexível, mas na verdade é tão aprisionadora como o modelo rígido anterior. Afinal, enquanto se considerava a ideia de que a partir de agora homens e mulheres são igualmente vulneráveis, se anulava as particularidades de ambos, principalmente das mulheres, constantemente subjugadas e reprimidas.

Ao fazer a releitura do profissional ideal, as organizações astuciosamente se disfarçam de humanizadas e flexíveis, passam a valorizar o trabalho com alta capacidade de adaptação (SENNETT, 1999). Ora cobra-se o que se considera a racionalidade masculina e ora a afetividade feminina.

A mulher, conquistadora de sua igualdade dos direitos, agora se via diante da exigência de ser semelhante aos homens. Isso é esquecer que, apesar dos mesmos direitos, ao longo da história, os homens sempre tiveram mais privilégios. Desse modo, apagar as diferenças entre os dois não é fazer justiça, é favorecer ainda mais o patriarcado e aumentar a desigualdade de gênero. Em outras palavras, ordenar que uma mulher seja semelhante a um homem é ignorar sua condição biológica e social. O contrário é menos rigoroso, uma vez que o homem já estava em uma posição de privilégio, sendo assim, assumir atitudes "femininas" não exige um esforço muito grande, nem atrapalha o reconhecimento da figura masculina hegemônica. É como se soasse como um "melhoramento" dos homens, mas um peso para as mulheres.

Para dar um exemplo pessoal, trabalhei em uma empresa em que uma gerente, acredito eu que para demonstrar ser tão profissional quanto um homem, optou por não cumprir a licença maternidade que tinha por direito. Trabalhou até o dia anterior do nascimento de seu filho e no dia seguinte, já estava a postos para responder, de casa, aos e-mails da empresa. Na semana seguinte, retornou ao trabalho em condição de meio período porque, segundo ela "alguém tinha que amamentar o bebê". O episódio gerou uma situação delicada com as demais mulheres, uma vez que essa gerente se tornou uma referência de andronização

afetiva. Era uma mulher que "venceu" suas particularidades biológicas. Uma mente masculina em um corpo feminino. Um exemplo de dedicação, afinal ocupava um cargo de gerência, o que levou as outras mulheres a se sentirem coagidas a fazerem o mesmo. Ela se tornou uma referência de como deveriam lidar com a maternidade, neste caso, como um homem.

Resumindo, o reconhecimento das vulnerabilidades pode ter sido um avançado, mas a universalização delas é um retrocesso, afinal alguns são mais vulneráveis que os outros (COLE, 2016). Quando esse nivelamento acontece, como visto no exemplo anterior, os grupos hegemônicos acabam sendo mais privilegiados do que os considerados "minorias". É uma igualdade que não promove a equidade.

Se agora as organizações capitalistas passaram a ser um reduto dos afetos humanos, uma vez que ali são permitidos suas práticas, estudos e correções, começam a surgir iniciativas para horizontalizar e democratizar os processos internos no intuito de explorar essa dimensão afetiva do trabalho para promover as novas expressões do vocabulário empresarial: amor à empresa, fazer parte do time, vestir a camisa, colaborar, construir juntos etc.

Contudo, na prática, o uso ardiloso desses afetos precisou vir acompanhado de recursos para preservar os trabalhadores da assimétrica relação de poder na qual eles estão inseridos. Em outras palavras, para estimular a participação, a contribuição com críticas "construtivas" e a dedicação à empresa, o mundo organizacional precisou investir em estratégias para esconder as identidades desses novos "parceiros". A própria estrutura do poder exigia que fosse assim, afinal dificilmente se teria o trabalhador como aliado se ele se comprometesse demasiadamente com os interesses administrativos.

Isso pode ser notado nas estratégias de proteção da identidade para incentivar a participação mais sincera em pesquisas de clima interno. Neste tipo de averiguação, destinada ao estudo da qualidade do ambiente de trabalho, geralmente se usa o recurso de anonimar os respondentes, para garantir sigilo e, consequentemente uma maior honestidade nas avaliações. Do volume de dados e tabelas gerados, os trabalhadores são reduzidos a um montante de vozes sem donos, sem rostos e sem corpos. Embasadas no discurso da liberdade de expressão, as organizações são obrigadas a desprezar a particularidade das existências. Apagar a identidade é um recurso útil também para que as organizações não percam seu tempo com particularidades, o que para elas seria oneroso e moroso demais.

Sendo assim, parafraseando e contextualizando uma famosa frase de Erving Goffman (2011), não os seres humanos e suas respostas, mas as respostas e seus seres humanos. A inversão das palavras demonstra que a marcação no formulário é mais importante do que o que são. Não é um trabalhador que está ali, é uma opinião. Não é um corpo, é um dado. É uma participação sem um participante. E diferentemente dos pequenos textos analisados por Foucault (2003) em "A vida os homens infames", que tinham o potencial de fazer retornar os oprimidos à vida, aqui, eles são achatados pela opressão do sigilo. Para "proteger" o trabalhador, a organização retira qualquer possibilidade de encontrá-lo. Se esconde para que as informações não tenham histórias. Elas surgem, são tabuladas, analisadas, utilizadas nos planejamentos estratégicos e depois somem. É um coletivo esmagador de vozes sem donos.

Aqui está a ameaça resultante de quando o vulnerável é "cuidado" pelo seu próprio opressor. A quem essa "proteção" interessa mais? Ao "cuidar" de seus empregados, as organizações os limitam a *logins* de acesso a uma plataforma de resposta. Não obstante, como reconhecer as vulnerabilidades de um grupo formado por anônimos? Por pessoas com direito parcial de fala, mas total anulação de sua identidade? Apagar quem somos corresponde a apagar nossas vulnerabilidades, nossos traços, fraquezas e formas diferentes de ver e experimentar a vida. A prática organizacional de proteger os próprios empregados é também uma forma de controle das identidades, domesticação dos corpos e da vida. Enquanto as organizações forem instâncias de opressão, "garantir o sigilo" sempre será um eufemismo para "desprezar as vulnerabilidades pessoais".

Esse mesmo recurso de ocultação das autorias às críticas organizacionais pode ser encontrado em plataformas de avaliações de empresas na internet. A maior delas, *Love Mondays*[2], traz uma série de recursos para resguardar os respondentes de serem reconhecidos pelos seus locais de trabalho. Isso, de acordo com texto publicado no *site*, faz com que o visitante tenha "acesso a informações únicas sobre a cultura da empresa, as oportunidades de carreira, o salário, os benefícios e o processo seletivo." Segundo um de seus co-fundadores, essas informações confidenciais "aumentam a transparência do mercado." (BOURROUL, 2014).

Contudo, retirar a possibilidade de ser identificado não torna alguém menos vulnerável. O efeito pode ser até contrário. No *Love Mondays*, por exemplo, as organizações avaliadas são facilmente identificadas com nome, fotos, logomarca

2. www.lovemondays.com.br

e história. É um privilégio não precisar se esconder, poder se revelar até para ser criticado. Além do mais, o *site* ainda permite que as avaliações anônimas consideradas infundamentadas possam ser respondidas oficialmente pela organização e, o mais agravante, a interação entre anônimos e nominados termina aí, na justificativa do empregador, isto é, a plataforma não permite que o desconhecido faça um contra-argumento a respeito das explicações dadas pelo seu criticado. Quanto a essa situação, há a seguinte indagação na seção de seção de dúvidas frequentes: "A empresa comentou uma avaliação que eu postei no *Love Mondays*. Posso enviar uma resposta ao comentário feito pela empresa?". A resposta é categórica: "Não. O *Love Mondays* é uma ferramenta para ajudar profissionais a entenderem como realmente é trabalhar em certa empresa e assim fazerem melhores escolhas de carreira. Para que esse objetivo seja atendido, consideramos informações suficientes a avaliação do funcionário e o comentário da empresa.". Resumindo, a palavra final é do empregador. É ele quem não precisa se ocultar para ser ouvido, pelo contrário, sua marca é devidamente exposta para endossar seu poder.

Na tentativa de dar voz ao elemento mais fraco dessa relação, os exemplos apresentados, reforçam ainda mais a opressão por meio de uma falsa sensação de liberdade de expressão. Contudo, a verdadeira liberdade, o direito democrático de poder se posicionar quanto a alguma coisa, precisa ser acompanhado do reconhecimento de quem fala. Quando isso não acontece, reiteremos uma condição já imposta do covarde que joga uma pedra e imediatamente se esconde porque sabe que se for reconhecido sofrerá retaliação.

A exuberância da demonstração de poder dos grupos hegemônicos está exatamente aí, em se mostrar sem ter medo. É dessa forma que aqueles que o possuem se mostram invulneráveis, prepotentes. Para atacar o forte, o fraco precisa se esconder, o contrário não é necessário. O forte precisa ser visto para que sua representação de poder amedronte e seja ainda mais presente. É assim que ele se impõe.

Nos exemplos citados, pode-se notar que a não identificação talvez seja mais representacional, figurativa, do que efetivamente uma proteção aos trabalhadores. Afinal, não são muito complexos os recursos para, por exemplo, se identificar quem respondeu as pesquisas de clima. Uma amiga, psicóloga atuante na área de recursos humanos, já me confidenciou que alguns *logins* de acesso aos formulários de resposta podem ser previamente gerados especificamente para

a cada pessoa, sem contar que os IPs[3] dos computadores podem ser rastreados quando respondido *on-line* ou até a forma de se escrever e a caligrafia podem ser reconhecidas quando respondido à mão. Segundo ela, isso acontece apenas em empresas que não são "sérias". Do mesmo modo, alguns colegas de trabalho já me disseram que, mesmo na condição de ocultos, não se atreviam a dizer tudo porque não acreditavam na idoneidade do processo.

O mesmo anonimato apenas alegórico pode ser notado no *Love Mondays*. Todos os comentários na plataforma são apresentados como anônimos, entretanto, ao se criar um perfil de participação, é necessário o preenchimento de um formulário em que é solicitado pelo menos um e-mail de verificação. Isso possivelmente é motivo de receio dos resenhistas, levando a plataforma a explicar que: "sua identidade permanecerá sigilosa e não será vista por outros usuários do *Love Mondays*. As únicas informações que publicamos são o cargo e a cidade onde a pessoa trabalha. Porém, exigimos que todos os usuários se cadastrem para garantirmos a qualidade do conteúdo na comunidade.". O anonimato neste caso é só uma representação do anonimato.

## Algumas reflexões não conclusivas

Os processos comunicativos instaurados nas relações descritas são, por natureza, contraditórios, o que levanta alguns questionamentos como: se o princípio básico da comunicação é tornar algo em comum entre as pessoas, como isso se dá quando o outro é obrigado pela própria relação a ser anônimo? Não se tem a pretensão de responder essa questão neste ensaio, mas pode-se tentar algumas reflexões sobre isso.

Se o reconhecimento é uma das condições para que aconteça a comunicação, parece que, nesses casos, aceitar e validar somente o que o dito pelo anônimo e não exatamente a sua existência como um indivíduo que fala, é ignorar sua condição como ser humano, como um corpo desaparece nas assimetrias opressoras de quem isso lhe impõe. Não é um diálogo propriamente dito, é quase uma apropriação forçada do que o outro fala no intuito de se ter dados para uma análise gerencial.

Não estou querendo aqui disseminar uma perspectiva apocalíptica que desconsidera as possibilidades de resistência que estes espaços de escuta, mesmo com seus problemas de identificação, são ou podem se tornar. Estou apenas

3. Número de identificação único de cada computador em uma rede.

chamando a atenção para a incoerência das estratégias organizacionais em dar voz, mas borrar os rostos. O discurso do forte que protege o fraco, possibilitando a ocultação desse último, não é um ato de benevolência, é uma consubstancialização do poder, que é inerente na relação e, quase que espontaneamente se insere nesses ditos espaços de participação.

Dificilmente, a estrutura de poder das organizações será alterada por formas mais democráticas de exercício do trabalho. O capitalismo não resistiria muito tempo sem o mínimo de controle das vidas que o faz ser tão implacável. Contudo, se não dá para mudar um sistema já institucionalizado, dá para pelo menos sonhar que as coisas podem ser diferentes quando a vulnerabilidade for reconhecida não como fraqueza, mas como potência dos trabalhadores.

Existe uma pluralidade de possibilidades nas inconstâncias e fraquezas do ser humano que podem ser muito mais ricas, até para as questões econômicas, do que o apagamento delas. É nas nuances das vulnerabilidades, nas particularidades das pessoas, que podem estar a inovação, o sentimento de pertencimento e a criatividade, elementos amplamente desejáveis pelas organizações contemporâneas. Mas isso só acontecerá quando as políticas de proteção e cuidado dos vulneráveis forem revistas, e assim, ao invés de oprimirem ainda mais, sejam realmente libertadoras, com as particularidades devidamente identificadas sem o receio de represálias por causa disso. Enquanto continuarem anônimos, os trabalhadores serão ainda mais vulneráveis, sem rostos, sem corpos, sem histórias, universalizados em dados quantitativos de avaliação que podem dizer mais dos opressores do que dos próprios oprimidos.

## Referências

BOURROUL, Marcela. Site revela salários pagos por empresas brasileiras, 2014. Disponível em: < http://www.portal-administracao.com/2017/08/como-fazer-citacao-referencia-site-artigo.html>. Acesso em: 19 de março de 2018.

COLE, Alyson. All of us are vulnerable, but some are more vulnerable than others: the political ambiguity of vulnerability studies, an ambivalent critique. *Critical Horizons*, v. 17, n. 2, p. 260-277, 2016.

FOUCAULT, Michel. *A vida dos homens infames*. O que é um autor, v. 3, p. 97-128, 2003.

GOFFMAN, Erving. Ritual de interação: ensaios sobre o comportamento face a face. Petrópolis: Vozes, 2011.

HELOANI, Roberto; LANCMAN, Selma. Psicodinâmica do trabalho: o método clínico de intervenção e investigação no trabalho. *Revista Produção*, v. 14, n. 3, p. 77-86, 2004.

HONNETH, Axel; ANDERSON, Joel. Autonomia, vulnerabilidade, reconhecimento e justiça. *Cadernos de Filosofia Alemã*: Crítica e Modernidade, n. 17, p. 81-112, 2011.

ILLOUZ, Eva. *O amor nos tempos do capitalismo*. Zahar, 2011.

NOLAN, Peter. *Trabalho*. In: BOTTOMORE, Tom; OUTHWAITE, William (org.). Dicionário do pensamento social do Século XX. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1996, 990 p.

RODRIGUES, Carla. Os nomes do capital. *Revista Serrote*, Instituto Moreira Sales: São Paulo, 2010.

SENNETT, Richard. *A corrosão do caráter* : as conseqüências pessoais do trabalho no novo capitalismo. Rio de Janeiro: Record, 1999. 204p.

Capítulo 12

# Relatar a si mesmo ou produzir reivindicações políticas? Vozes feministas que ecoam no ciberespaço

Maiara Garcia Orlandini[1]

UMA HASHTAG E UMA REDE SOCIAL podem se estabelecer como plataforma mobilizadoras. Simplicidade e criatividade, são elementos necessários para que algumas ações coletivas online mobilizem a opinião publica. A dinâmica de compartilhamento, se bem utilizados pelos movimentos sociais e associações cívicas, fazem com que temas - que lhe são caros - se alastre e chegue a um grande número de pessoas. Os conhecidos tuitaços, se configuram como um dos novos repertórios que a internet colocou à disposição dos grupos sociais engajados.

Os movimentos feministas encabeçaram diversas manifestações em forma de hashtag no Brasil e no mundo. Com grade potencial para disseminar as ideias, as hashtags feministas moldam novos modos de discurso sobre gênero e sexismo, conectando diferentes grupos – incluindo públicos desconectados do assunto – e permitindo que formas criativas de protestos surjam.

Esse ativismo alterou e influenciou os feminismos no século XXI, dando lugar- ao que algumas teóricas colocam como - a quarta onda do feminismo. Estudiosas dos movimentos feministas alocam a hashtag como um desvio do

1. Jornalista e aluna do programa de pós-graduação em Comunicação Social da Universidade Federal de Minas Gerais.

modo tradicional de fazer política, moldando diferentes tipos de conversações. Além da disseminação de pautas feministas na esfera pública, esse novo modelo de ativismo, promove um envolvimento dinâmico entre as mulheres: a internet é posta como um local onde as mulheres podem aprender uma com as outras além de ser um espaço para coexistir sua dor. (BAER, 2016; DIXON, 2014).

A rede online contribui para a formação de uma comunidade que atua como locus para as mulheres desenvolverem sentimentos de conexão uma com as outras. Essa emoção também configura o conceito de identidade ao mesmo tempo que leva aquelas mulheres a se construírem como sujeitas políticas. A discussão online no twitter, principalmente através de hashtags feministas brasileisas, são recheadas de emoções, porque incita as mulheres a usarem relatos de assédio, violência doméstica e desigualdades de gênero como ponto de defesa e arma política. Ao narrar suas histórias, as mulheres colocam seus corpos – violentados – como arma discursiva em prol das lutas feministas.

Muitas concepções vigentes de refletir sobre a política, se baseiam na construção coletiva sem olhar para os particularismos dos sujeitos que a compõem. Nesse ensaio, destacaremos o debate de Judith Butler (2015), no livro *Relatar a si mesmo*, sobre o desenhar de uma nova prática ética que não negue as especificidades individuais dos indivíduos. Somos inspiradas por um sujeito político que alcança a emancipação através do processo de construção e desconstrução da self, ressaltando as vulnerabilidades, interpelações e rupturas que são inerentes a todos. Ou seja, buscamos apontar que as mulheres não estavam prontas à priori dos tuitaços das hashtags feministas, mas sim, que se estabeleceram ao longo e junto aos desdobramentos. A potência política está justamente na ruptura causada no "eu" ao relatarem suas dores e traumas em redes sociais, e é por isso que não se pode negligenciar os deslocamentos subjetivos desses sujeitos ao buscar compreender esses protestos.

Em um primeiro momento, teremos um esforço de costurar alguns aspectos da esfera pública e privada para compreendermos as divisões econômicas e políticas que são reivindicadas pelos movimentos feministas até hoje. Flavia Biroli (2014), coloca essa discussão entra a dicotomia entre público e privado para ressaltar as relações de afeto e vulnerabilidades que estão cristalizadas na sociedade sendo pertencente a esfera privada. A dominação da mulher é que garante o sucesso do homem na esfera pública. É a falta de representação na esfera pública, ausência da cidadania e de direito à integridade física que expõe mulheres a abusos, estupros e desigualdades. Seus corpos não lhes pertencem: são orientados e direcionados por regras sociais.

Entretanto, cabe ressaltar que parte do debate sobre a dualidade existente entre público e privado é marca de um feminismo burguês e branco. Muitas das questões discutidas a seguir acabam por desconsiderar as vulnerabilidades de outras vozes e é por isso que trabalhamos com o conceito de feminismos – no plural – porque entendemos que o movimento é interseccionado por mulheres distintas, com diferentes lugares de fala, lutas e vulnerabilidades.

## O privado é político

A agenda dos movimentos feministas se pauta nas injustiças sociais de gênero, questão essa que é imprescindível para o debate sobre democracia e cidadania. Dentro das reivindicações, há enorme desdobramento na dualidade público e privado, e às relações de poder que interpelam essas duas esferas. A distinção entre esses dois domínios se faz fundamental ao mesmo tempo que é histórica, já que muitas teóricas se dedicaram ao longo dos anos em conceituar os contornos do privado e do público. Entendemos que muitas características que contornam os conceitos variam de acordo com a época, mas ainda assim a premissa de que a política é competência pública e o doméstico é privado, permanecem.

As paredes que separam os espaços físicos também são reproduzidas socialmente. Pense nas paredes e nos limites que criamos em situações cotidianas ou conflituosas. Os muros que cercam as casas e as separa das ruas, demarcam o espaço onde se desdobra a vida privada e a pública. As cercas protegem a casa, o "sagrado", o pessoal e defini o que fica de fora: o público, a política, o social. E quando essas paredes invisíveis socialmente estão cristalizadas dentro das pessoas? As fronteiras que separam as duas realidades como "opostas" são reproduzidas de maneira discursiva na vida cotidiana e política.

Sem aparente garantia de reconciliação, essas duas esferas são tidas como antagônicas. O pensamento hegemônico conduz a uma definição de esfera privada que se reduz à família, à intimidade e ao âmbito doméstico, enquanto a esfera pública é centrada na política, na razão e no sujeito autônomo. A divisão entre as esferas pública e privada, e sua associação com gênero - pública masculina e privada feminina – teve grande influência na exclusão das mulheres na participação política ao mesmo tempo que afastou questões consideradas "privadas" dentro do debate público.

A divisão das esferas é o motor da desigualdade de gênero no trabalho. Homens que trabalham em atividades externas e mulheres que exercem afazeres domésticos (limpar, passar roupas, cozinhar, cuidar das crianças, fazer

compras, cuidado com idosos, orientar empregados domésticos, etc). A divisão estrutural do trabalho deixou as mulheres com a dimensão do cuidado: o cuidado possui afeto mas também uma institucionalização, já que sofre com baixa remuneração e não é entendido como trabalho. As "emoções domésticas", são transcritas como relações familiares, cuidado, casamento, etc, e é sobre essa esfera que os representantes masculinos exercem o senso de propriedade. Com a desculpa de garantir a "privacidade" do lar, é que a esfera privada foi silenciada e a dominação masculina se sustentou.

> Em nome da preservação da esfera privada, os direitos dos indivíduos *na família* foram menos protegidos do que em outros espaços, ainda que neles as garantias também fossem incompletas e diferenciadas de acordo com as posições sociais. A garantia de privacidade para o domínio familiar e doméstico foi vista, por isso, como uma das ferramentas para a manutenção da dominação masculina (BIROLI, 2014, p.32)

O entendimento do que compete a esfera privada cabe apenas aos envolvidos, serviu para expor os mais vulneráveis as relações de poder que atravessam o ambiente. Em uma visão não reducionista, podemos afirmar que essa divisão aprofunda e cristaliza relações de poder que interpelam toda a sociedade e reproduzem o machismo institucionalizados. O trabalho assalariado, em muitos casos, traz as marcas do trabalho doméstico. Com assédio sexual, subcontratações, subordinações a cargos masculinos, entendimento do cuidado estendido aos "espaços públicos" como extensão de suas tarefas privadas (exemplo das atividades de lavandeiras, arrumadeiras, babás, faxineiras, cozinheiras, e outras profissões que refletem essa dicotomia), são constantes elementos de sexismo que permeiam a mulher na esfera pública.

As implicações entre público-privado dentro das agendas feministas não se reduz apenas à relação de trabalho- mulheres que exercem atividade doméstica e a homens que trabalham fora - mas também na reprodução naturalizada desse ato. Foi a partir do entendimento da cristalização social dessa dicotomia que grande parte do movimento feminista, a partir dos anos 60, utilizou-se do slogan "o privado é político". O uso dessa expressão foi adotado para expressar que toda relação de poder, divisão social, opressão e dominação, é de fato política e deve ser debatida como tal.

Mesmo se tratando de uma reivindicação que repercutiu há quase 60 anos, a suspensão de debate de temas considerados "privados" reflete na agenda dos movimentos feministas até hoje. Discussões importantes quanto as vulnerabili-

dades de sujeitos, entre eles, das mulheres, são aceitas dentro da esfera privada, mas não agenciam o debate público. Como sair para protestar se você cuida de alguém? Como se envolver politicamente se trabalha fora e dentro de casa? Mesmo se tratando de perguntas sem respostas, friso o potencial político da internet para mobilizar vozes que sempre foram negligenciadas.

É necessário redesenhar uma concepção de justiça que considera as vulnerabilidades inerentes ao sujeito e que essas questões – a priori apresentadas como privadas – sejam pautadas como demandas de ordem pública. Isso porque é impossível descolar a esfera política da vida social. Os ganhos ou percas de direitos em uma esfera reflete automaticamente à outra. Como ressalta, Flavia Biroli (2014, p.33) é necessário "abandonar a visão de que esfera privada e esfera pública correspondem a "lugares" e "tempos" distintos na vida dos indivíduos, passando a discuti-las como um complexo diferenciado de relações, de práticas e de direitos".

O espaço online comporta essas diversas formas de discurso, que podem debater assuntos considerados "privados" com a potencialidade da esfera pública. Com um discurso que vá além de uma comunicação racional-crítica-argumentativa. Essa relação – esfera pública e internet – se torna pertinente à medida que a internet tem potencialidade para a construção de um espaço público discursivo (MAIA, 2008, p.278) que seja mais multifacetado e que inclui esferas oficiais (governativas), mass medias, públicos subalternos e informais, etc.

A internet não pode ser considerada uma esfera pública, mas cabe pontuar que ela oferece os meios técnicos para a sua construção. Muitas das questões consideradas importantes para as mulheres sob a ótica dos movimentos feministas não ganham a devida importância na agenda pública, "especialmente em virtude da deficiente inserção na imprensa – principal responsável hoje pela elaboração da pauta de assuntos de interesse da sociedade" (HAJE, 2003, p.91). Nesse sentido, a internet oferece aos movimentos feministsa a possibilidade de se comunicar internamente, discutir questões relevantes e, sobretudo, mobilizar o público em torno de pautas específicas e que posteriormente, podem ser galgadas por grandes veículos e visualizadas pela sociedade

## Vozes feministas online

Considerando que a lógica dos meios de comunicação de massa impõe entraves consideráveis à participação dos movimentos feministas na construção da agenda pública restringindo fluxos comunicacionais mais democráticos e

plurais, o feminismo hashtag traz repertórios de ação voltados para chamar a atenção dos media, do sistema político e da sociedade civil. O feminismo hashtag leva à mobilização por quadros de ação pessoal criando um espaço virtual onde as vítimas da desigualdade podem coexistir em um espaço que reconhece sua dor, narrativa e isolamento.

As campanhas, #ChegaDeFiufiu e #PrimeiroAssedio - lançadas pelo coletivo Think Olga - são exemplos de hashtags que movimentaram a internet e se estabelecem como uma espaço discursivo para mobilização política online. A hashtag Primeiro Assédio, que abordaremos nesse ensaio, fez circular relatos de mulheres sobre episódios de assédio sexual. A campanha foi motivada após uma menina de 12 anos ser alvo de comentários de cunho sexual na internet durante sua participação em um reality show de culinária. Em levantamento de dados feito pelo próprio coletivo[2], a ação que começou no dia 20 de outubro de 2015 no Twitter, com a seguinte mensagem: "Por favor, compartilhem suas histórias com a hashtag #PrimeiroAssedio. Vamos reunir as histórias e publicá-las na OLGA" (THINK OLGA, 2015), já alcançava 82 mil tweets em quatro dias, sinalizando a adesão à campanha. Os dados apontam que dos tweets coletados em quatro dias, um total de 3.111 se tratava de mensagens que denunciavam experiências de assédio sexual, e a idade média das vítimas, quando assediadas, era de 7 aos 9 anos.

Os teewts indexados com a hashtag durante a campanha, são carregados de histórias e relatos de si. O que nos interessa aqui é como essas narrativas sobre si constroem a mobilização política .ao mesmo tempo que reconstrói e dá outros contornos aos sujeitos políticos. Judith Butler, em *Relatar a si mesmo* (2015), explica que a responsabilidade ética, parte da capacidade dos sujeitos em responderem "como devo agir?", mas atrela essa questão ao desafio de entender quem é o "eu" presente na interrogativa. Esse "eu", é fragmentado e desintegrado, ao mesmo passo que o "si mesmo", se constrói. A revisão das interpelações sofridas e dos relatos sobre si são centrais nessa perspectiva. Todo relato sobre si se dá numa cena de interpelação. A todo instante somos interpelados e provocados a relatar a si mesmos. Há uma demanda para que tracemos conexões entre as interpelações e o sofrimento resultante que induz a reflexividade. "O 'eu' volta-se contra si mesmo, desencadeando contra si mesmo uma agressão moralmente condenatória e com isso, inaugura-se a reflexividade" (BUTLER, 2015, p.23).

2. Disponível em: http://thinkolga.com/2015/10/26/hashtag-transformacao-82-mil-tweets-sobre-o-primeiroassedio/. Acessado em 15 jul 2018.

A consciência de nós mesmo só surge após a compreensão de certos danos via interpelação, assim, o relatar a si pode ser central na desconstrução do sujeito ao mesmo tempo que isso proporciona sua própria configuração. Nesse processo a linguagem se torna crucial para a construção de sujeito, porque é através da linguagem que se dá as representações, as interpelações e os relatos de si.

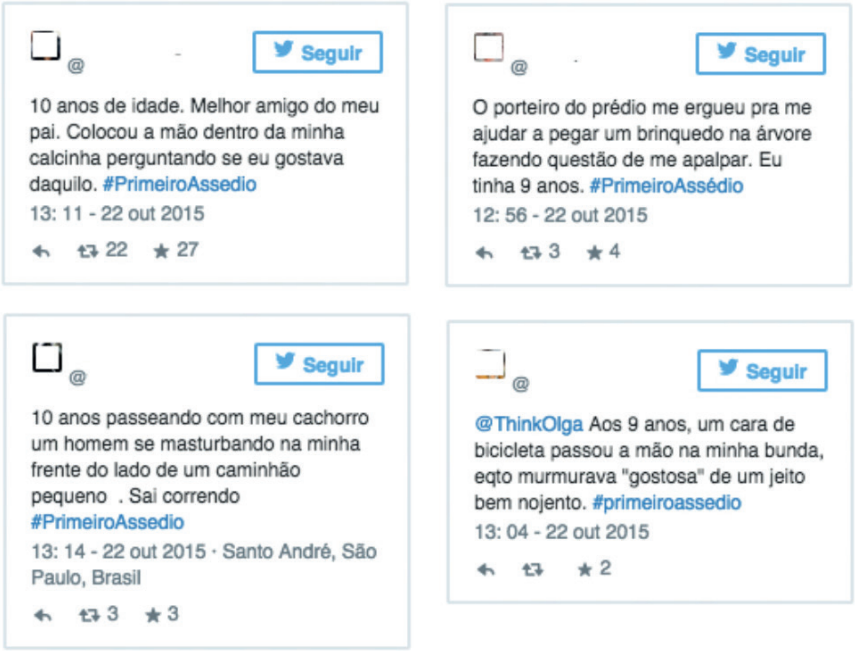



FIGURA 1 – Tweets com a hashtag primeiro assédio
FONTE: Seleção feita pela Revista Forum[3]

O objetivo das campanhas online são mobilizarem quadros de ação reivindicatório para compor o movimento. Assim, podemos presumir que elas foram incitadas à refletir sobre suas dores e traumas ao exporem seus casos na hashtag. Ao reviverem os quadros de interpelação e ao narrarem o ocorrido, é que ocorre o processo cíclico de desconstrução e construção do que realmente são. Esse ato de fala cria uma condição para aquele sujeito existir. Por meio de uma violência vivida, e revivida por meio da linguagem, se dá a existência daquele sujeito político.

3. Disponível em: https://www.revistaforum.com.br/wp-content/uploads/2015/10/primeiro--assedio-blur3.png. Acessado em: 15 jul 2018.

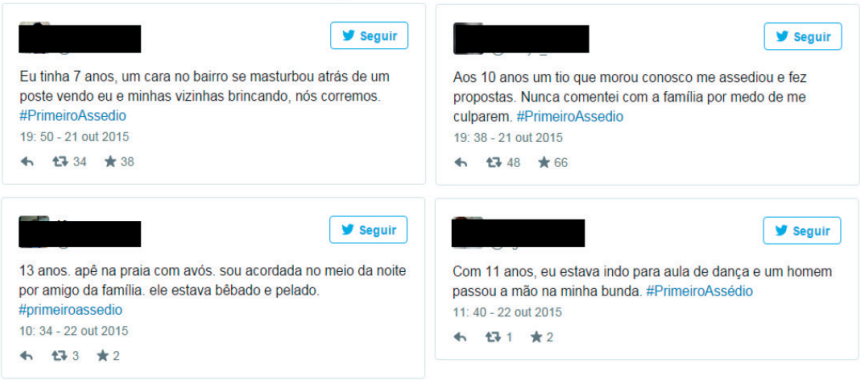



FIGURA 2 – Tweets com a hashtag primeiro assédio
FONTE: Seleção feita pelo Site Catraca Livre[4]

As implicações políticas dessas narrativas está na ação que precede a formação da identidade. Dessa forma, a identidade coletiva e individual das mulheres que participaram da campanha online, não preexiste ao processo reivindicatório, e sim se estabelece junto e através dele. Mulheres que sempre sofreram com a deslegitimação como sujeitos de direitos, comprometendo o exercício de sua cidadania, podem coexistir publicamente e subjetivamente ao revelar a natureza generalizada e estrutural da violência sexual, ligando as suas histórias individuais à narrativas mais amplas de desigualdade. Assim, ao relatar a si mesmo, o "eu" é rompido e precede à ação mobilizadora. Podemos afirmar, então, que utilizando do digital para tornar visível sua opressão de gênero, o sujeito político se forma ao passo que sofre rearticulações transformadoras. Talvez seja esse o argumento que sustente o porque as hashtags feministas se sustentam ativas por anos nas redes sociais.

O gesto de "relatar a si mesmo" incita a reconstrução na qual o sujeito se insere, não para eximir e nem culpar, mas para reestabelecer relações. A partilha de si, nos casos das hashtags, atuam como dispositivos que reestabelecem o eu ali presente, pois põe-se em risco através do seu próprio relato. Desnaturalizam discursos e se usam da vulnerabilidades de seus relatos como ferramenta política.

4. Disponível em: https://catracalivre.com.br/cidadania/mulheres-compartilham-no-twitter-relatos-da-primeira-vez-que-sofreram-assedio-sexual/. Acessado em: 15 jul 2018.

> Se dou um relato de mim mesma em resposta a tal questionamento, estou implicada numa relação com o outro diante de quem falo e para quem falo. Desse modo, passo a existir como sujeito reflexivo no contexto da geração de um relato narrativo de mim mesma quando alguém fala comigo e quando estou disposta a interpelar quem me interpela (BUTLER, 2015, p.35)

Quem é interpelado e quem interpela? Quem fala e quem ouve? Quem age e quem resiste? É nessa confluência entre as interpelações e as relações de poder, que o relato é uma ação voltada a auto construção e auto transformação, que atualiza os esquemas de quem fala e quem escuta, e no caso das hashtags feministas, criam uma comunidade virtual com suas próprias identidades, compartilhando suas próprias histórias e aprendendo mutualmente.

## Referências

BAER, Hester. *Redoing feminism*: Digital activism, body politics, and neoliberalism. Feminist Media Studies,16(1), pg.17-34. 2016.

BIROLI, Flávia. O público e o privado. In: Miguel, Luis Felipe; BIROLI, Flávia. *Feminismo e política*: uma introdução. São Paulo: Boitempo, p. 31-46. 2014.

BUTLER, Judith. *Relatar a si mesmo*. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.

DIXON, Kitsy. *Feminist Online Identity*: Analyzing the Presence of Hashtag Feminism. Journal of Arts and Humanities: 3, pg.34-40. 2014

MAIA, Rousiley C. M. Democracia e a internet como esfera pública virtual: aproximações às condições da deliberação. In: GOMES, Wilson; MAIA, Rousiley C. M. *Comunicação e democracia*: problemas e perspectivas. São Paulo: Paulus, 2008.

HAJE, Lara. *Esferas Públicas Feministas na internet*. Logos 19: sexo, genero, mídia. Ano 10, n 19, 2003.

Capítulo 13

# El valor de la vida o qué vidas merecen ser vividas y susceptibles de luta

Alexei Padilla Herrera[1]

EL 11 DE SEPTIEMBRE DE 2001 las ciudades de Nueva York y Washington fueron blanco de un ataque terrorista en el que perdieron la vida más de 3 mil personas y otras 6 mil resultaron heridas. Los ataques demostraron la vulnerabilidad militar de los Estados Unidos (EUA) ante la acción de grupos irregulares y el resentimiento que ese país despertaba en buena parte de las naciones de mayoría musulmana.

En la tarde ese, Fidel Castro afirmó que esas "tragedias" eran resultado, en parte, de los métodos terroristas empleados por los EUA contra otras naciones, inclusive Cuba. Para el presidente cubano, el deber más importante de los dirigentes norteamericanos era luchar contra el terrorismo pero advirtió que la violencia no era la solución de los problemas del mundo y en referencia a la vulnerabilidad de cualquier país al terrorismo dijo que ningún poder tecnológico ni militar garantizaba inmunidad (CASTRO, 2001), lo

1. Doutorando do Programa de Pós-Graduação em Comunicação Social pela Universidade Federal de Minas Gerais.

Fidel sugirió a la administración de George W. Bush que no se dejaran "arrastrar por raptos de ira o de odio, ni se lancen a cazar gente lazando bombas por todas partes". El jefe de Estado rechazó el empleo de la guerra que sacrifica "vidas inocentes" y apoyó la lucha internacional contra el terrorismo, basada en una política de paz, en la cooperación y en el respeto al derecho internacional (CASTRO, 2001).

Tres años después de aquellos eventos la filósofa estadounidense Judith Butler escribió *Vidas* precarias, donde cuestionó – como Fidel Castro – la eticidad de la llamada guerra contra el terrorismo. Lo hizo en momentos en que cualquier manifestación contraria a las invasiones de Afganistán (2001) y de Irak (2003) era considerada antipatriótica y, por tanto, excluida de los medios de comunicación tradicionales, alineados con la política belicista de la administración de George W. Bush.

La autora partió del principio de que todos somos vulnerables, pues el mero hecho de existir como cuerpo físico nos expone a diversos daños (BUTLER, 2006). Esa precariedad, vista como condición ontológica que todos sin excepción compartimos, se distingue de la precariedad, entendida aquí como la posibilidad de ser víctima de la violencia de estructuras de poder que van desde la familia, los órganos represivos del Estado y las organizaciones criminales.

En ese sentido apunta que "hay formas de distribución de la vulnerabilidad […] que hacen que algunas poblaciones estén más expuestas que otras a una violencia arbitraria", e agrega que la "vulnerabilidad se exacerba bajo ciertas condiciones sociales y políticas, especialmente cuando la violencia es una forma de vida y los medios de autodefensa son limitados (BUTLER, 2006. p. 55).

Al contrastar el luto colectivo que provocaron los ataques del 11 de septiembre con la insensibilidad de la sociedad estadounidense ante la muerte de miles de civiles afganos e iraquíes durante la guerra, Butler (2006) se pregunta qué vidas deben ser o no lloradas, qué es lo que cuenta como humano y qué hace que una vida valga la pena de ser preservada. Lo que define las vidas debe ser vividas y qué muertes serán objeto de luto, es, según ella, la distribución diferencial del dolor que decide qué clases de sujetos son o no merecedores de duelo, al tiempo que "mantiene ciertas concepciones excluyentes de quién es normativamente humano" (p. 17). Según ella, esto sucede porque la vulnerabilidad que condiciona la humanización del otro depende de normas de reconocimiento existentes (BUTLER, 2006) y socialmente compartidas.

Cuando se habla de terrorismo se piensa automáticamente en extremistas islámicos atacando países de primero mundo y la solidaridad con las víctimas

se manifiesta casi automáticamente. Entretanto, es posible que la mayor parte de los estadounidenses, incluyendo la propia Butler, ignore que entre 1959 y 2000 organizaciones terroristas con sede en los EUA provocaron la muerte de 3478 cubanos (CUBA, 2000) y que el gobierno de ese país no solo apoyó la concreción de muchos esos crímenes, sino que nunca juzgó a los responsables.

Ante esa suerte de relativismo que reconoce la vulnerabilidad de las víctimas del World Trade Center, al tiempo que ignora la los muertos en la guerra civil siria, se debe luchar por establecimiento de "normas de reconocimiento para la constitución de la vulnerabilidad como condición de lo humano. Intuyo que la autora se refiere a una transformación en el terreno axiológico que sustituya los valores en los que se basan las normas actuales de reconocimiento de la condición humana del otro.

## [mi hijo] "debía ser castigado, pero con la cárcel, no con la muerte

Aunque sus reflexiones tienen como centro la falta de duelo ante las muertes de miles de civiles durante las guerras de EUA contra Afganistán e Irak, as ideas de Judith Butler me motivan a analizar legitimidad de la aplicación de la pena muerte, o en otras palabras, el derecho de un Estado a decidir quién merece o no vivir y qué muertos son dignos de manifestaciones de luto, dentro o fuera de sus fronteras.

El 2 de abril de 2003 un grupo de ciudadanos ocuparon, "con extrema violencia y amenaza de muerte a los tripulantes y viajeros", una embarcación que operaba en la bahía de La Habana con el propósito de desviarla hacia los Estados Unidos. A 30 millas de la costa la nave se quedó sin combustible y tuvo que ser remolcada hasta el puerto del Mariel (CUBA, 2003). Después de 38 horas de negociaciones los secuestradores amenazaron con comenzar a matar los pasajeros si no se les abastecía de gasolina para proseguir su huida pero las fuerzas especiales consiguieron neutralizarlos y liberar a los rehenes (VIZENT, 2003).

Entre el 5 y el 8 de abril se celebró el juicio sumarísimo en la sala de Delitos contra la Seguridad del Estado, y a pesar de que en el incidente no se reportaron ni muertos ni heridos, Lorenzo Enrique Copello (30), Bárbaro Leodanis Sevilla (21) y Jorge Luis Martínez (40), "los tres principales, más activos y brutales jefes de los secuestradores", fueron culpabilizados de "graves delitos de terrorismo" y condenados a pena de muerte. El Tribunal Supremo negó el recurso de apelación presentado por el abogado de los reos y seguidamente, el Consejo de Estado, presidido por Fidel Castro, ratificó la decisión de los jueces. En

la madrugada del 11 de abril los tres condenados fueron ejecutados por un pelotón de fusilamiento (CUBA, 2003).

El Gobierno cubano argumentó la decisión fue tomada considerando "los peligros potenciales" a los que fueron expuestas la vida de personas inocentes y la seguridad del país, que según precisa la nota, estaba "sometido a un plan siniestro de provocaciones fraguado por los sectores más extremistas del Gobierno de Estados Unidos y sus aliados de la mafia terrorista de Miami con el único propósito de crear condiciones y pretextos para agredir a nuestra Patria, la cual será defendida al precio que sea necesario".

La noticia del fusilamiento repercutió dentro y fuera Cuba. Varios gobiernos de Europa y América Latina y organizaciones defensoras de los derechos humanos condenaron la aplicación de la pena de muerte. Los obispos católicos cuestionaron el proceso sumarísimo que condenó a los secuestradores y afirmaron que "nadie debe decidir que la muerte sea inferida a otras personas como remedio a sus acciones delictivas, y que la pena de muerte no elimina las causas de la violencia (PROGRESO, 2003)

Los medios oficiales nunca publicaron las fotos de los condenados ni entrevistaron a sus familiares. No conocíamos sus rostros ni cuáles fueron las causas que los llevaron a secuestrar una lancha. La historia de los tres secuestradores se reducía a una nota de prensa. Aquellas tres personas fueron presentadas como criminales, antisociales, asesinos en potencia. Gente que no supo aprovechar las oportunidades que la Revolución brindaba para superarse y ser buenos ciudadanos.

En contraste, la BBC de Londres y a otras emisoras internacionales informaron que los tres ejecutados eran jóvenes de entre 21 y 40 años, negros, de origen humilde, sin estudios universitarios y que vivían en barrios pobres de la ciudad. Por eso nunca me pareció plausible que sus acciones tuvieron un vínculo directo con el "siniestro plan de provocaciones" mencionado por el Gobierno, quien por cierto, ni en ese momento ni después presentó evidencias que sustentaran su tesis.

Ramona Copello, madre Lorenzo, dijo a medios internacionales que no pudo conversar con su hijo antes de su ejecución y que las autoridades solo le entregaron una tarjeta indicando el lugar donde este había sido enterrado. Mi hijo, afirmó, "debía ser castigado [por lo que hizo], pero con la cárcel, no con la muerte". "... y él [Fidel Castro] mandó a matar tres gentes, a fusilar a tres gentes que no hicieron terrorismo, ni pusieron bombas, ni mataron a nadie, ni

asesinaron a nadie". Lorenzo era casado y padre de una niña de 11 años a lo que vio por última vez pocas horas antes de ser fusilado.

Quince años después las declaraciones de Ramona Copello aún conmueven y como Judith Butler me cuestiono ¿hasta qué punto omitir los rostros y la historia de vida de una persona desvaloriza su condición humana al grado de considerarlos indignos de luto? Si bien la prohibición para que los cuerpos de los ejecutados no fueran velados y enterrados por sus familiares quería evitar la ocurrencia de disturbios, fue también un acto de violencia, una forma de negar el valor de las tres vidas perdidas y el duelo de sus seres queridos.

En esa época yo tenía 17 años y fui parte de la minoría que – en una reunión convocada por el Partido Comunista para defender las medidas tomadas por el Gobierno - expresó su oposición a la imposición de la pena de muerte. Yo nunca me había pronunciado a en contra de la pena de muerte, incluso creía que ella debía ser usada ante la concreción de crímenes atroces. En aquel momento mi rechazo a la ejecución de Lorenzo, Bárbaro y Jorge Luis no estaba basada en principios éticos, políticas, ni en el mandato bíblico de "No matarás", pero tenía la convicción de que ellos no merecían la muerte porque no habían asesinado a nadie.

Varios de mis colegas me criticaron por no considerar la angustia que los secuestradores causaron a los rehenes y sus familiares, ni tener en cuenta las razones de seguridad nacional alegadas por el Gobierno. Recuerdo muy bien que les respondí si ya habían pensado en el sufrimiento que el Estado cubano causó a los familiares de los tres muchachos fusilados. Si matarlos era la solución para falta de seguridad en los puertos y aeropuertos donde ocurrieron los secuestros.

Días después escuché que reconocidos intelectuales de izquierda como la cantante Mercedes Sosa y los escritores José Saramago y Eduardo Galeano, habían criticado duramente las ejecuciones y se distanciaron del Gobierno cubano. Es posible que mis críticas y las de ellos a la pena de muerte fueran incomprendidas u ofendieran a las personas acostumbradas a apoyar unánime e incondicionalmente al Gobierno.

En *Vidas precarias*, Butler (2006) se pregunta en qué condiciones una manifestación de duelo por una vida perdida puede ofender al público. Explica que la esfera pública se constituye sobre la prohibición de determinadas formas de duelo. Esto significa que lo público se configura a partir de la omisión en los medios de ciertas imágenes y nombres que ciertas pérdidas (en nuestro caso, la vida de los tres secuestradores) no sean vistas como tal y de que la violencia pase desapercibida. Esas prohibiciones, añade, "suprimen cualquier disenso interno que pueda exponer los efectos concretos y humanos de su violencia.

## Geopolítica y vulnerabilidad

La complicada situación geopolítica del momento jugó en contra de los tres jóvenes fusilados. Semanas después de las ejecuciones y en respuesta a las críticas de la comunidad internacional, el propio Fidel Castro respondió que la Revolución se vio obligada a aplicar la pena capital para proteger la vida de millones de compatriotas y evitar una ola de secuestros que sirviera de pretexto para una agresión a Cuba (CASTRO, 2003), en un momento en que EUA había iniciado sus operaciones en Irak.

Desde el punto de vista del Gobierno cubano, las ejecuciones de los tres secuestradores jugaron un rol estratégico de seguridad nacional. Sirvieron para desestimular el robo de embarcaciones y aeronaves, y evitar que en éxodo masivo hacia los EUA abriera la puerta a una incursión militar de ese país contra Cuba. Es este de ejemplo que ilustra el poder de agencia de la vulnerabilidad, o sea, como el reconocimiento de nuestra vulnerabilidad (de una persona o de una nación) y la del otro (un ciudadano, una nación), motiva la ejecución de acciones violentas. En otras palabras, las autoridades cubanas se vieron ante un dilema atravesado por cuestiones éticas (el respeto a la vida) y la estratégica (la seguridad nacional).

Aunque Judith Butler no se detiene a explicar los intereses económicos y geopolíticos que motivaron las invasiones de EUA a Afganistán e Irak, reconoce que las prohibiciones de determinadas manifestaciones de duelo en la esfera pública, sostienen un nacionalismo basado en objetivos y prácticas militares. Esa lógica parece estar presente en el caso que aquí he presentado. Es posible justificar las muertes de estos tres jóvenes alegando razones de carácter meramente geoestratégico e militar. Lo difícil justificar desde fundamentos éticos, ya no la pena de muerte, sino el carácter sumario del proceso judicial o impedir que sus familiares pudieran enterrar los cuerpos de los fusilados. Al final me pregunto si el valor de la vida puede medirse en términos cuantitativos, qué es lo que define que unas vidas sean sacrificables y otras no; si el sacrificio de una vida en nombre de una causa noble (la lucha contra el terrorismo, la defensa de la patria) y el impedir las manifestaciones de luto por la pérdida no implica, al final, el desconocimiento de su condición humana.

Lo cierto que como expresa Butler (2006), hay vidas que son altamente protegidas y cualquier atentado contra ellas puede movilizar las fuerzas de la guerra. Entretanto, aquellas que no reciben en apoyo tan inmediato y furioso son consideradas vidas que no valen la pena.

Cuba sigue siendo el único país de América Latina que no ha abolido la pena de muerte. La sanción sigue presente en el Código Penal a pesar de los pedidos de la Iglesia católica y de otras denominaciones cristianas, así como de las recomendaciones de la Consejo de Derechos Humanos de la ONU, la Unión Europea y de organizaciones defensoras de los derechos humanos como Amnistía Internacional, Human Watch Rights, Sin embargo, después del fusilamiento de Lorenzo Enrique Copello, Bárbaro Leodanis Sevilla y Jorge Luis Martínez, en 2003, ningún tribunal volvió a imponer esa sanción. Se espera que la nueva Constitución de la República extinga de una vez la pena capital.

## Referencias

BUTLER, J. *Vidas precarias*: el poder del duelo y la violencia. Buenos Aires: Paidós, 2006.

CASTRO, F. Cuba y el nazi-fascismo. Discurso en el acto por el Día Internacional de los Trabajadores, 1 de mayo de 2003.

CASTRO, F. Ninguno de los actuales problemas del mundo se puede resolver por la fuerza. Discurso pronunciado el día de los trágicos hechos ocurridos en Estados Unidos, el 11 de septiembre del 2001. Disponible en: < https://bit.ly/2Jq9K1r>. Acceso en: 05/07/2018.

CUBA. Demanda del Pueblo de Cuba al Gobierno de Estados Unidos por daños humanos. La Habana: Editora Política, 2000.

CUBA. Nota oficial, 11 de abril de 2003. Disponible en: < https://bit.ly/2Nkt4zt>. Acceso en: 05/07/2018.

PROGRESO. Crónica de un secuestro mortal. Progreso, 12 de abril de 2003. Disponible en: < https://bit.ly/2mkLB2Q>. Acceso en: 05/07/2018.

VIZENT, M. Castro ejecuta a tres secuestradores de un 'ferry'. El País, 12 de abril de 2003. Disponible en: < https://bit.ly/2Nd5Mew>. Acceso en: 05/07/2018.

Capítulo 14

# Cisepistemologia: por que não pesquisamos pessoas cisgêneras?

Túlio Cesar Salvan Pagnan[1]

## Introdução

Ao pensarmos a etimologia das palavras *cisgênero* e *transgênero*, já somos munidos de algumas premissas sobre a forma como se relacionam. Ambas são formadas pela prefixação vinda do latim, em que *cis* significa "do mesmo lado" e *trans* "do lado oposto". Seriam, portanto, cisgêneras pessoas que se identificam com o gênero a elas atribuído no nascimento e transgêneras as que se identificam com um gênero diferente.

Voltemos então à questão já posta no título desta reflexão: por que não pesquisamos pessoas cisgêneras? Ora, mas, se apenas mais recentemente os estudos acadêmicos se debruçaram sobre a população transexual, suas identidades, vulnerabilidades, não seriam todos os anteriores sobre a população cisgênera? Por oposição, alguém poderia inferir, numa lógica — com a licença para o cruzamento de matrizes — quase gestáltica da percepção, que a resposta a essa segunda indagação é positiva. No entanto, justamente aí reside nosso problema.

---

1. Mestrando do Programa de Pós-Graduação em Comunicação Social pela Universidade Federal de Minas Gerais.

Diferentemente da percepção visual, em que uma contra-forma imediatamente conota ao observador uma forma, a transgeneridade, enquanto categoria social, pode até parecer evidente, facilmente perceptível, mas ainda há uma recusa em enxergar que ela vem acompanhada desta outra categoria social adjacente que pretendo enfocar aqui: a cisgeneridade.

Conforme pretendo desenvolver, esse tensionamento diz respeito a um embate discursivo maior. O ímpeto de se categorizar o outro no lugar da alteridade é fortemente combatido quando essa alteridade somos nós, quando é esse outro quem nos categoriza. Esse movimento, num contexto em que há uma categoria hegemonicamente sobreposta à outra, reforça um quadro de desigualdade entre essas identidades, que se reflete inclusive na produção do conhecimento. Afinal sobre quem, por quem e para quem ele seria produzido?

Não se permitir caracterizar, reconhecer-se apenas na universalidade não traria implicações como o apagamento de outras formas de epistemologia? São muitos os questionamentos propostos e esta reflexão não tem, evidentemente, a pretensão de chegar a respostas definitivas. O objetivo é que sirvam como uma forma de tensionamento de alguns lugares naturalizados da pesquisa.

## Embate epistemológico e discursivo

Em diversas pesquisas relacionadas à filosofia política, os sujeitos pesquisados são pensados a partir de suas vulnerabilidades, suas demandas éticas e suas lutas por reconhecimento. Sem dúvida, pensar esses sujeitos em seus múltiplos contextos de injustiça, de nãoreconhecimento de sua condição de humanidade, contribui para a formulação de uma teoria de justiça social mais ampla. E, entre esses contextos tão diversos, é crucial ressaltar o da pesquisa acadêmica. A produção de conhecimento não pode se furtar à autocrítica de se ver enquanto um espaço de perpetração de determinados quadros de injustiça social tratados por ela própria. É importante que pesquisadores busquem se localizar dentro desse espaço a partir de seus privilégios e de suas vulnerabilidades, reconhecendo sua corporeidade e as implicações disso metodologicamente na pesquisa.

Dado tal contexto, uma pontente matriz teórica para se compreenderem essas relações de poder e como elas se dão no campo discursivo é o pensamento do filósofo cisgênero Michel Foucault. Ele defende que o discurso se configura enquanto um sistema estruturante da forma como as relações sociais e suas imbricações de controle e poder estão constituídas coletivamente. Ele não seria, portanto, uma mera formulação ou uma simples gramática que traduz

as disputas de poder, mas sim o objeto dessas disputas, estando ele próprio atravessado por esses embates (FOUCAULT, 1996).

Conforme já mencionado, um fenômeno sintomático dessas disputas no discurso acadêmico está no uso da palavra *transgênero*. Seu uso se inicia nos anos 1960, período em que, ao lado da palavra *transexual*, era utilizada no viés puramente patologizante. Ambas serviam a marcar discursivamente o lugar de alteridade dessa identidade. Aos sujeitos que não eram *transexuais* nem *transgêneros*, não cabia classificação. Eram tidos de um ponto de vista de universalidade. A fim de tensionar essa suposta normalidade, a partir da década de 1990, a comunidade trans passou a adotar o termo *cisgênero* para designar pessoas em conformidade com o gênero a elas atribuído (DUMARESQ, 2014).

Nesse sentido, a filósofa travesti Leila Dumaresq defende que o reforço da *cisgeneridade* se trata de uma ocupação epistêmica. Segundo ela, a utilização sistemática do termo como um gesto político de pessoas transexuais e travestis "foi instrumental para mostrar a desigualdade epistêmica e discursiva entre (…) estudados e estudiosos" (*idem*, 2016, p. 126).

## O discurso nos corpos

Também nos permite o contexto normativo de onde fala Foucault discutir acerca da materialização do discurso nos corpos, um campo prolífico para discussões de gênero. Conforme ressalta a filósofa cisgênera Butler, o gênero é um processo que se concretiza na ação e não em essência. Não se trata de algo pré-determinado, mas algo que é construído no presente contínuo. Sua constituição se dá no campo discursivo: "o sujeito que resistiria a essas normas é, ele próprio, possibilitado, quando não produzido, por essas normas" (BUTLER, 2000, p.170).

Partindo dessa perspectiva da sociedade disciplinar e normativa, Butler nos lembra ainda que o gênero constitui um poder regulador, uma norma, que, diferentemente de uma regra ou lei, funciona como normalizadora de práticas sociais de forma implícita. Esse domínio de práticas e ações sociais naturalizadas engloba tanto o que está "dentro", quanto o que está "fora" — de forma excludente —, que demarca, respectivamente, o domínio dos sujeitos e as zonas de inabitabilidade dos *abjetos*. Essa noção é apresentada na obra *Bodies that Matter*; os sujeitos, ou seres dotados da condição de sujeição, são aqueles que estão circunscritos pela norma.

Esta por sua vez, é definida por meio de um processo de negação dos corpos e identidades que se situam fora dela, portanto chamados de abjetos, corpos que não têm importância, que não valem a pena. A demarcação dessas zonas é fundamental para a compreensão das categorias de *transgeneridade* e *cisgeneridade* e como se dão as relações entre elas. Há que se operar diversos outros recortes em conjunto com este para enriquecer de forma interseccional o debate, mas esses corpos trans figurariam na zona de inabitabilidade,

Por fim, de volta a bodies that matter, ao discutir a dimensão performativa do gênero, Butler aciona o conceito foucaultiano de *citacionalidade* em que os corpos em menor ou maior grau citam as próprias normas sociais que os regulam, reconfigurando-as a cada momento. Nesse sentido é politicamente importante que os corpos dessas identidades dissidentes estejam presentes nos ambientes normativos, tensionando-os. A afrotransfeminista e pesquisadora em pedagogia Maria Clara Araújo dos Passos reivindica "o ingresso e a resistência" de pessoas transexuais na academia, pois, segundo ela, as mulheres trans e travestis não fazem parte do dia a dia da população (2014).

## Metodologias para uma nova escuta

Por fim, dado todo esse contexto epistemológico, conforme já mencionado, ainda existe uma dificuldade institucionalizada de acesso das pessoas travestis e transexuais à produção acadêmica. Esse acesso e a *ocupação epistêmica* por esses corpos será sem dúvida o principal fator de transformação desse ambiente ainda regido por uma norma cissexista. No entanto, sobre tudo dado que essa ocupação ainda caminha a passos lentos devido à conjuntura de epistemicídio já abordada, é primordial que se trabalhe também em outras frentes de tensionamento dessa norma. É evidente a crescente quantidade de trabalhos sobre as identidades trans, suas demandas de saúde, embates jurídicos, violência transfóbica, entre outros. Essas pesquisas, ainda que feitas por pessoas cisgêneras podem repensar suas abordagens de forma a conferir voz a esses sujeitos pesquisados.

Muitas dessas pesquisas se centram em dados secundários ou produtos midiáticos estéticos já dados. No entanto diversas investigações passam por metodologias qualitativas que envolvem entrevistas, grupos focais, participações em apresentações, entre outros. Infelizmente é comum nesses casos que alguns pesquisadores cisgêneros, em completa alienação ao contexto de seus interlocutores, não ofereçam as condições materiais mais básicas para viabilizar aquela participação. Diante dessas situações, a escuta dessas pesquisas sobre as vulnerabilidades das pessoas transexuais e travestis parece insuficiente já que

leva as coletas para seu escopo, mas não se repensa a partir delas. Nesse cenário, é possível observar-se uma mobilização coletiva de pessoas trans para que não aceitem participar de pesquisas acadêmicas de pessoas cisgêneras caso não haja uma contrapartida financeira/material, para além da possível visibilidade.

Numa reflexão acerca das relações entre pesquisador e pesquisado, Marques e Martino trazem um bom ponto de partida para pensarmos o papel desses pesquisadores: "a responsabilidade ética de quem pesquisa não é só epistemológica (com relação à objetividade científica), mas igualmente política (diante dos sujeitos pesquisados)" (2017, p. 42). Para pautar essas relações, serão acionadas reflexões propostas por Luiz Sá Martino, pesquisador cisgênero preocupado com um auto-questionamento epistemológico da pesquisa comunicacional, e Ângela Marques, pesquisadora cisgênera que vem recentemente se debruçando sobre a emergência das vulnerabilidades em contextos político-estéticos. Em *Afetividades e vulnerabilidades na relação pesquisador/sujeito pesquisado*, os autores partem da proposição levinasiana que vê a alteridade e consequentemente a ética como précognitivas. Propõem que a pesquisa simplesmente se deixe afetar quando se depara com experiências que não consegue apreender ou encaixar em modelos téoricos-metodológicos (MARQUES; MARTINO, 2017).

Uma importante visão retomada pelos autores, é a de que o sujeito do conhecimento não coincide com o pesquisador nem mesmo com o pesquisado, mas, sim, é o produto das interações entre eles. Daí a importância de se pensarem os sujeitos pesquisados não enquanto objetos de pesquisa, mas sim enquanto interlocutores resguardando a eles também o direito e a responsabilidade de se representar.

## Considerações finais

A presente reflexão, ao tentar abordar a problemática da dificuldade da academia em absorver as vozes de sujeitos transexuais e travestis, encara as consequências desse próprio processo.

Num exercício epistemologicamente autocrítico, sou mais uma vez levado a pensar as filiações teóricas que acionamos para discutir tais identidades, o que me faz perceber o quanto as contribuições ainda partem majoritariamente de pesquisadores cisgêneros e com um viés colonialista. E, ao tentar incorporar mais produções vindas das pessoas trans, me deparo com as diferenças de contexto discursivo. São produções, em muitos casos, consideravelmente menos institucionalizadas, com menos chancelas de instâncias acadêmicas de poder, estando disponíveis em blogs, publicadas de forma independente etc.

No entanto — e ao mesmo tempo, exatamente por isso — a análise se mostrou produtiva para um singelo mapeamento das tensões ainda presentes nesse quadro e das barreiras que ainda são impostas ao acesso de pessoas trans ao debate acadêmico. Sobretudo, uma última reflexão a compartilhar é sobre o quão mais confortável parece, enquanto pesquisador cisgênero, pesquisar todo esse universo temático a partir da categoria da cisgeneridade, questionando suas práticas, e privilégios. No fim das contas, essa me parece uma abordagem mais adequada levando em conta os conceitos abordados.

## Referências

BAGAGLI, B. *Quando você coloca aspas na palavra cisgênero*. 2018. Disponível em<https://medium.com/@biapagliarinibagagli/quando-você-coloca-aspas-na-palavracisgênero-3f6614f1b6b6 >. Acesso em 16 jul. 2018

BUTLER, J. Corpos que pesam: sobre os limites discursivos do sexo. In LOURO, GuaciraLopes. *O corpo educado:* Pedagogias da sexualidade. Belo Horizonte: Autêntica, 2000.

CARNEIRO, A. S. A Construção do Outro como Não-Ser como fundamento do Ser. Feusp, 2005. (Tese de doutorado) – Capítulo 3 "Do Epistemicídio", p.96-124.

DUMARESQ, L. O cisgênero existe. Transliteração, 2014. Disponível em <http://transliteracao.com.br/leiladumaresq/2014/12/o-cisgenero-existe> Acesso em 17 jul. 2018.

_____. Ensaio (travesti) sobre a escuta (cisgênera) *Periódicus - Revista de estudos indisciplinares em gêneros e sexualidades*, Salvador, n. 5, v. 1, maio-out.2016.

FOUCAULT, M. *A ordem do discurso*: aula inaugural do College de France, pronunciada em 2 de dezembro de 1970. São Paulo: Loyola, 1996.

MARQUES, A. C. S.; MARTINO, L. M. S. Afetividades e vulnerabilidades na relação pesquisador/sujeito pesquisado. In: KUNSCH, Dimas; DIAS, Everton; PASSOS, Mateus; FERNANDES, Paulo; BRITO, Pedro (orgs.). (Org.). *Produção de conhecimento e compreensão*. 1ed.São Paulo: Uni, 2017a, v. 1, p. 37-48.

PASSOS, M. C. A. A importância do ingresso e resistência de pessoas trans no mundo acadêmico. *Revista Capitolina*, ano 1. 7ed. 2014

RIBEIRO, D. *O que é lugar de fala*? Belo Horizonte: Letramento, 2017.

Capítulo 15

# Relações tensionadas no interior de comunidades lésbicas politizadas

Thaís Choucair[1]

ELA LEVANTA A MÃO e pede para falar. As outras, todas também lésbicas, param a conversa para ouvir. O cenário é a casa de duas delas, um casal. Todas elas se reúnem ali as vezes. Bebem, beijam, gritam, riem, dançam, choram, desabafam, brigam. Naquele momento era conversa, tentativa de resolução, lidando com responsabilidade afetiva, relações amorosas. Ela começa a falar e todas ouvem - é que ela não fala muito, fica mais calada. Mas parece sempre ter muito a dizer. Hoje ela confirmou essa impressão. Começa a falar dela mesma. Sapatão negra, masculinizada. Conta que é vista o tempo inteiro pela sociedade como algo terrível, evitável.

Conta a dor que ela sofre. Conta a rejeição que permeou cada dia da sua vida. Conta que ninguém ali poderia esquecer que embora naquela bolha, naquela sala, as mulheres negras, as gordas, as masculinizadas, fossem valorizadas, a realidade lá fora não era assim. Elas continuam preteridas. Não poderíamos agir como se estivessemos em pé de igualdade. Não estamos. Ela começa a chorar

1. Doutoranda do Programa de Pós-Graduação em Comunicação Social pela Universidade Federal de Minas Gerais.

compulsivamente e desabafa - não tem como fingir que não existe todo um histórico de violência; não há uma forma de quem foi sempre rejeitada agora acreditar que é querida. Não somos iguais e então ela paralisa todo mundo. Um tapa na cara, uma delas definiria alguns dias depois, um daqueles que precisava ser dado.

Há uma dimensão da existência lésbica que desafia o modo de organização da opressão e exploração das mulheres. Isso porque muito dessa opressão se dá através do sistema social que coloca a heterossexualidade como única opção, como compulsória. "As mulheres têm sido convencidas de que o casamento e a orientação sexual voltada aos homens são inevitáveis componentes de suas vidas - mesmo se opressivos e não satisfatórios"(Adrienne Rich). A exploração do trabalho doméstico feminino, por exemplo, se organiza a partir da naturalização do casamento heterossexual nos moldes patriarcais. "A gratuidade do trabalho desempenhado pelas mulheres no âmbito doméstico foi definida como cerne do patriarcado, exploração matriz, que torna possíveis outras formas de exploração"[2]. Mesmo com transformações significativas nesse cenárionas últimas décadas, como a possibilidade cada vez mais destacada de uma chamada *independência feminina* , a opressão das mulheres ainda se dá através do pressuposto de que elas precisam de alguma forma de homens para se realizarem. Muito mais de que um pressuposto, aliás, essa ideia organiza a vida material, funcional e simbólica das mulheres; organiza suas experiências no mundo desde as brincadeiras na infância até a submissão a relações afetivas altamente violentas.

A lesbianidade reorganiza essas relações ao, por exemplo, inserir outra forma de convívio amoroso distinto do relacionamento heterossexual tradicional, ou, outro exemplo, ao disputar a noção de que as mulheres podem alcançar a autorrealização completa sem a presença ou interferência masculina (Adrienne Rich). "A existência lésbica inclui tanto a ruptura de um tabu quanto a rejeição de um modo compulsório de vida. É também um ataque direto e indireto ao direito masculino de ter acesso às mulheres" (Adrienne Rich, p.36).

Não é possível desvencilhar a lesbianidade de sua forte marca política e essa marca carrega também o peso de uma violência enorme. A invisibilidade das mulheres lésbicas[3] não é um acaso; ela ocorre justamente devido à descrença da possibilidade de um modo de vida que não envolva homens nas relações

2. Flávia Biroli, p. 65 e 66, Gênero e desigualdades.

3. PIASON, 2008; SANTOS, 2009; DUNKER & BARBERO, 2010; ALMEIDA, 2005.

afetivas. Além da invisibilidade, há uma alta taxa de diversos tipos de violência contra lésbicas, como estupros corretivos, agressões físicas, abandono familiar e violências simbólicas nas escolas e locais de trabalho[4]. Por esses motivos, a reunião de lésbicas tanto em movimentos sociais como em comunidades de sociabilidade é tão importante – para cuidar da saúde e integridade física e mental dessas mulheres, além de tentar transformar a realidade das suas violências.

Esses grupos, com menos ou mais atuação política organizada, apesar de tão relevantes para essas mulheres, não estão, é claro, livre de conflitos. Me reconheço enquanto lésbica desde os 15 anos de idade - considerando que hoje tenho 25, vivo como lésbica há 10 anos. Nesse tempo, participei ativamente em diferentes tipos de grupos lésbicos com algum nível de politização no que se refere às próprias opressões sofridas. Alguns dos aspectos que me afetaram e afetam de maneira direta e que estiveram presentes com destaque nas minhas reflexões no último semestre são justamente alguns tensionamentos e conflitos no interior dessas comunidades lésbicas. Falo especificamente sobre dois tipos de tensionamento: a) as relações de opressão *entre* as mulheres lésbicas, ou seja, opressões de outras naturezas que se interseccionam com a lesbofobia e b) as relações de violência entre mulheres lésbicas, ou seja, reproduções de tipos de violência em relacionamentos afetivos (amorosos ou não). A seguir, exemplifico brevemente esses dois temas, para, na terceira parte desse texto, abordar algumas possíveis formas de problematizá-los e lidar com eles.

## Opressões entre lésbicas

As condições de vulnerabilidade não são iguais entre todas as pessoas[5]. "This is a structural matter as well as an experiential one. People are subjected to or immunized from vulnerability in radically distinct, different and unequal ways"[6]. Existem desigualdades importantes entre mulheres lésbicas em relação a como elas são atingidas por diferentes violências e opressões.

---

4. DE BARROS MOTT, 1997.

5. Alyson Cole, no artigo *All of Us Are Vulnerable, But Some Are More Vulnerable than Others: The Political Ambiguity of Vulnerability Studies, an Ambivalent Critique* , Critical Horizons, vol. 17, n. 2, 2016.

6. Alyson Cole, no artigo *All of Us Are Vulnerable, But Some Are More Vulnerable than Others: The Political Ambiguity of Vulnerability Studies, an Ambivalent Critique* , Critical Horizons, vol. 17, n. 2, 2016, página 266.

Uma delas se refere ao racismo, explicitado nesse relato de uma lésbica negra: "Dia desses me fizeram uma pergunta: O que você é primeiro? Lésbica ou Negra? Como se fosse realmente necessário escolher um 'lado' para lutar por meus direitos ou me identificar, ou como se eu não fosse invisível em ambos os casos. Mas se você me pergunta com qual comunidade eu me identifico, minha resposta seria a reprodução das palavras de Audre Lorde 'Dentro da comunidade lésbica eu sou Negra, e dentro da comunidade Negra eu sou lésbica.' O único ponto que me incomoda é termos uma comunidade lésbica que luta contra a invisibilidade mas consegue invisibilizar as lésbicas negras com tamanha força. (...) Em 2010 me entendi como lésbica, e minha primeira atitude com relação a este meu entendimento foi me informar a respeito de um mundo que até aquele momento não era o meu.

Busquei livros, informações na internet, pessoas, referências, imagens e em nada que eu encontrei me permitiu algum tipo de identificação. Eu não sou a lésbica novinha vestida de Shane, não sou a moça vegetariana que anda com os cabelos esvoaçantes na bicicleta e nem aquele casal simpático com o cabelo de uma trançado no da outra mostrando uma união infinita (...) Encontrei no meio das mulheres lésbicas os mesmos clichês de uma comunidade que vê a mulher negra como um objeto, um bundão e um peitão para sexo 24 horas por dia, encontrei meninas com 'nojo' de mulheres negras, encontrei piadas sobre 'cabelos duros'. Você que me lê agora é assim também? A cor da nossa pele te incomoda? Se apaixonar por uma mulher negra está fora dos seus 'padrões'? Qual é o seu estereótipo de mulher negra?"[7].

A identidade lésbica é frequentemente associada à lésbica branca. Se a mulher é colocada como alguém ao dispor dos homens, isso é ainda mais grave no caso das mulheres negras. Dessa forma, a lesbianidade negra desafia com ainda mais intensidade as relações afetivas pré-estabelecidas. Entretando, os relatos de racismo no interior de comunidades lésbicas, mesmo as politizadas, são frequentes - "existem mulheres organizadas que ainda reproduzem entre si algum tipo de opressão. (...) Ser uma mulher negra lésbica me garante presenciar lesbofobia e racismo em espaços de luta. Algumas muitas vezes isso acontece de forma não pensada por quem pratica e outras tantas de forma bastante deslegitimadora"[8]. Outros exemplos se referem, por exemplo, às mulheres lésbicas gordas, ou as mulheres lésbicas portadoras de deficiência.

---

7. Maria Rita Casagrande, *Sobre Ser Negra e Lésbica* , disponível em <http://coletivoaudrelorde.org/sobre-ser-negra-e-lesbica/>.

8. Ver <http://blogueirasnegras.org/2014/08/25/lesbianidade-negra-e-movimentos-sociais--impasses-de-representatividade/>.

Mesmo nas relações dentro de grupos de lésbicas que já conversam, discutem e trabalham opressões, vulnerabilidades e como lidar com elas, algumas experiências que não são comuns a todas ou à lésbica "padrão" são negligenciadas. Esse processo ocorre por vezes nas relações afetivas, pessoais, de amizade ou amorosas, podendo resultar inclusive em um tipo de violência - mesmo que não física nem direta, mas sim sutil e pouco perceptível.

## Violências entre lésbicas

Mulheres lésbicas têm, frequentemente, problemas com a família e círculos próximos desde a infância. Devido à comum quebra nas expectaivas de gênero, ocorrem sérios problemas no desenvolvimento da esfera primária de reconhecimento (Honneth) dessas mulheres, ao serem violadas e não-reconhecidas nas relações mais próximas e importantes em momentos cruciais do seu desenvolvimento. Esses danos e não-reconhecimento acarretam problemas na auto-confiança das lésbicas, podendo fazer com que fiquem mais vulneráveis inclusive nas relações interpessoais. Assimetrias e hierarquias dentro das relações lésbicas podem ter, nesse sentido, um efeito ainda mais devastador, por se tratarem de mulheres que possivelmente sofrem com um mal desenvolvimento da confiança e estima próprias.

O relacionamento heterossexual tradicional não existe de forma essencializada em indivíduos, mas sim existe através de significados e valorações que são reproduzidos e repetidos infinitas vezes nas famílias, novelas, filmes, escolas, etc. Dessa forma, a violência, a possessão, a irresponsabilidade afetiva, e todos os problemas dessa forma típica de se relacionar podem ser reproduzidas por lésbicas em suas relações. Violência física, psicológica, mentiras frequentes, ciúmes excessivo e outras ações do tipo ocorrem também entre essas mulheres. Mesmo quando se trata de grupos politizados, que discutem e criticam a heterossexualidade compulsória e o patriarcado, esse tipo de comportamento também existe - justamente por estar tão enraizado nos significados que construímos do mundo e na maneira como aprendemos a nos relacionar.

## Reconstruindo as formas como lidamos com os tensionamentos

Tanto a opressão como as violências entre lésbicas que explicitei aqui são normalmente tratadas no interior de grupos lésbicos politizados de duas formas, ambas problemáticas: com negligência ou com "tribunais". No caso da negligên-

cia, opta-se por uma aparência de poucos conflitos, quando, na verdade, esses conflitos não deixam de estar ali, mesmo se não ditos ou não verbalizados. Essas diferenças devem vir à tona - "a visibilidade múltipla e interseccional ainda está em construção. Ela se alimenta dos valores, expressões, conhecimentos, nomes, formas, cores e estratégias compartilhadas pela população negra, pelas mulheres negras, pelas mulheres lésbicas ao longo da história. É um processo permanente, porque não se pretende monolítico e se constrói de maneira tão variada como podem ser as pessoas. Essa visibilidade diversa e variada que aumenta as possibilidades de ser, de se expressar, de viver, de tocar em tudo com prazer se traduz em uma ampla gama de experiências, afirmações, estratégias de sobrevivência e de vivência das mulheres negras" (Blogueiras negras).

No caso dos tribunais, oposto porém próximo da negligência, a atitude de opressão ou violência é enquadrada como uma ação individual passível de algum tipo de punição, como a exclusão ou a exposição. O contexto histórico e social dessas ações é, assim, ignorado. Além disso, reproduz-se a lógica masculina de Justiça, quando deveríamos construir outra lógica, baseada no cuidado e na compreensão da condição de vulnerabilidade do Outro.

Uma forma possível de trabalhar tais opressões e violências alternativa à negligência ou à lógica masculina de justiça seria a reconstrução das histórias e experiências pessoais através do relato, como propõe Margareth Rago: "Nas sociedades tradicionais, o testemunho fazia parte de um dispositivo de controle dos corpos e das mentes de pessoas que tinham que testemunhar verdades diante de autoridades que assim eram ratificadas na mesma medida em que culpas eram estabelecidas. (...) No narrar-se [uma outra forma de testemunho, feminista, e contra tais dispositivos de poder], por sua vez, vemos atuar um testemunho no qual, em vez da lógica falocêntrica do acúmulo de provas, predomina o trabalho mais sutil de reconstrução do sujeito e de sua rede de relações". Tal narrar-se, se feito coletivamente, como na situação exposta no início desse texto, pode possibilitar a compreensão mais complexa e profunda das opressões e violências, gerando um exercício de alteridade e reciprocidade benéficos para as relações no interior desses grupos.

Zinzi and Tozama II Mowbray, Cape Town, 2010. Photo by: Zanele Muholi.
Courtesy of Michael Stevenson Gallery.

Fotografia de Zanele Muholi, fotógrafa negra, africana e lésbica

Capítulo 16

# O percurso e o posicionamento dos pesquisadores cujo "objeto" são pessoas: queremos servi-lo ou vulnerabilizá-lo?

Carolina Pantuza[1]

"É estranho que tu, sendo homem do mar, me digas isso, que já não há ilhas desconhecidas, homem da terra sou eu, e não ignoro que todas as ilhas, mesmo as conhecidas, são desconhecidas enquanto não desembarcarmos nelas"

- O Conto da Ilha Desconhecida

"UM HOMEM foi bater à porta do rei e disse-lhe, Dá-me um barco." Assim, simplesmente e diretamente, o homem que queria um barco no conto de Saramago anunciou seu pedido, à frente da porta das petições. Ele queria um barco para ir à procura da ilha desconhecida. Lançar-se ao mar a procura do desconhecido que sabidamente existe mas não se pode precisar a localização, é movimento arrojado e surpreendente como o da pesquisa, ou, pelo menos, deveria ser o esforço-guia de todos nós que optamos por nos aventurar a encontrar o que é, e não o que gostaríamos de acordo com indicação de algum mapa prévio. É aventura tão nobre e ousada essa de buscar o desconhecido, lançar-se ao mar sem saber aonde o barco nos levará, que não podemos comparar o pedido com um simples título ou condecoração, e, por isso, o homem que queria um barco quis falar direto ao rei.

Quando a pesquisa em questão se trata daquela realizada com humanos, que nesse percurso me despertei para chamar de sujeitos, estamos diante de um con-

1. Doutoranda em Administração na FACE, Universidade Federal de Minas Gerais, da linha Mercadologia, Estratégia e Inovação - MEI.

texto ainda mais complexo de interação entre nossas expectativas e a realidade como é. Estamos diante de objetos que são nossos espelhos, como a ilha que parte em busca de si mesma. Nós escolhemos um objeto de pesquisa por uma relação subjetiva construída durante nossa história de vida, e, embora Martino e Marques (2017) tenham falado sobre a construção dessa relação nas pesquisas em Comunicação, essa constituição de relações de afetividade que resultam em conexões emocionais com os temas de pesquisa ocorrem em todas as áreas, por mais que isso seja jogado para baixo do tapete em algumas delas. Assim, todas as teses são políticas, e quando tomamos como objeto de estudo as pessoas, os temas envolvidos comumente se relacionam ainda mais fortemente com nossas construções pregressas, o que acaba acarretando em expectativas de resultados ainda mais calorosas e mapas em negrito para encontrarmos nossas ilhas.

Como se não bastassem as expectativas de resultados, o objeto-pessoas traz também uma série de outras complexidades que o pesquisador que quer lançar-se ao mar precisa resolver antes dessa aventura. Primeiro, que objeto é esse? Na dicotomia natureza sociedade, ainda que todos os acadêmicos das ciências sociais não tenham dúvidas em enquadrá-lo na caixinha sociedade, meu olhar treinado nas raízes ICB-anas, onde todas as paredes ecoam as vozes de Darwin e as bancadas ditam os protocolos da experimentação, poderia facilmente encaixotá-lo na natureza. E, nesse exercício de especialista de tentarmos manter cada assunto em seu quadrado, como diria Latour (1994), acabamos por acelerar a proliferação dos híbridos e acentuar as assimetrias. O que acontece então, é que o posicionamento do meu objeto-pessoas em um dos polos da dicotomia natureza sociedade e a prática epistemológica que decorre dessa classificação acaba se dando da interação entre as reflexões sobre as motivações da pesquisa e as construções dos conhecimentos específicos da Área, como discutido em Martino e Marques (2017). O fato é que entre o Instituto de Ciências Biológicas e a Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas existe um abismo epistemológico, metodológico e político, o que oferece para o pesquisador navegante dois arcabouços completamente distintos para o enquadramento do mesmo objeto-pessoas.

Essa questão pode nunca vir à tona para o biólogo que nunca saiu do ICB, ou para o cientista social que nunca saiu da Fafich. Acredito que é incorporada de forma tão óbvia à prática acadêmica que sequer são consideradas outras práticas possíveis. Mas se o pesquisador-navegante acredita em toda a natureza e sociedade interagindo em cada pessoa, não é possível estar apenas nas ciências biológicas e nem apenas nas ciências sociais. Como então preencher

esse abismo e tentar fazer conversar polos que aparentemente são opostos sem construir uma tese Frankenstein, especialmente trabalhando com um tema sensível como a alteração comportamental programada, foco dos esforços dos meus estudos em marketing social?

No percurso da disciplina de Comunicação e Interação e diante de tantos textos que trabalharam o tema de vulnerabilidades, pude fazer uma imersão no universo social que circunda e interage com o natural na criação das realidades comportamentais do meu objeto-pessoas. A primeira grande questão para a qual aprendi a olhar com cuidado foi para o conceito de autonomia. Trabalhar com intervenções que buscam como primeiro foco aumentar a percepção de autoeficácia geral das pessoas (BANDURA, 1977) direcionou completamente meus olhares para todas as liberdades e independências que a minha principal estratégia, a prática de *mindfulness*, poderia oferecer às pessoas, sem que eu considerasse outras implicações que poderiam tornar essas pessoas ainda mais vulneráveis diante dessa expectativa de resultados. Além disso, Cole (2016) me atentou para o fato de que, ainda que todas as pessoas com as quais eu estivesse trabalhando estivessem em situação de vulnerabilidade, desigualdades e distinções relevantes persistem em um determinado contexto, e algumas delas estariam ainda mais sujeitas a danos em um cenário de maiores exigências. Uma vez que há antecedentes que colocam os sujeitos em posições assimétricas, Honneth (2004) me ajudou a considerar individualmente essas pessoas que estão submetidas a uma dinâmica de construção hegemônica do argumento, ou seja, a uma condição subjetivamente construída que vai amplificar ou minar as suas possibilidades de reação diante das intervenções do marketing social, estejam elas acompanhadas ou não de estratégias adicionais baseadas em *mindfulness*.

Percebi o quanto determinados discursos servem a contextos diferentes também de maneiras diferentes. O mapa então, poderia servir muito pouco se eu quisesse me aventurar verdadeiramente a procura de ilhas desconhecidas, se essas ilhas fossem outras ilhas como eu. O objetos-pessoas em seu universo social trazia uma nuvem de complexidades que só se manifestavam e se esclareciam na aproximação e na experiência, como o homem do conto de Saramago, que disse que aprenderia a navegar no mar. Se Djamila Ribeiro em *O que é lugar de fala?* teve em alguns momentos seu mérito transformado em demérito pela simplicidade e incrível didática da escrita, já presenciei em diversos momentos esse mesmo didatismo que torna a escrita acessível a pessoas de todas as áreas sendo muitas vezes elogiado e vangloriado (como deveria ser

em todos os contextos, que fique claro) em *Por que não somos racionais*, de Ramon Cosenza. Abro ainda um parênteses para falar que simplificar, inclusive, é uma tarefa árdua extremamente valorizada na administração, campo em que estou atualmente, o que tem rendido, além de muito dinheiro para aqueles que conseguem implementá-la, algumas publicações com grande alcance de vendas como *Incrivelmente simples* de Ken Segall e *Pense simples* de Gustavo Caetano (com qualidade e alguns preceitos políticos-ideológicos e ligados ao empreendedorismo de palco questionáveis, mas valorizáveis no que se refere a perseguição da simplificação).

Em outros momentos, ao longo da navegação, não pude deixar de notar quantos encontros poderiam ser celebrados, ou, no mínimo, explorados em suas semelhanças e leves dissonâncias, se a potencialização das dicotomias não fosse o alvo de grande parte da trajetória acadêmica. Ao ter contato com Rago (2013) e com as relações de empatia e alteridade que se desenvolvem ao longo da apreciação do relato do outro contando sua própria história, não pude deixar de pensar nos neurônios-espelho e em tudo o que acontece em nosso corpo quando apreciamos ou tentamos imitar expressões faciais de emoção (CARR, 2003). Quando discutimos sobre a possibilidade de reelaboração da própria experiência enquanto a contemplamos com um olhar de des-identificação a partir do esforço de relatá-la, o que me veio a mente foi justamente o processo des-fusão com os processos mentais e distanciamento que ocorre com o treinamento em *mindfulness* (FARB et al., 2010; MURAKAMI et al., 2012), justamente dado pelo exercício constante de observá-los constantemente. Bom, acho que não estamos em polos tão distantes assim.

Mas nos serve bem manter as coisas em seus devidos lugares. Como discutido por Latour (1994), conservar o conhecimento fora da cultura, a natureza longe da sociedade e o ICB bem longe da Fafich, permite que as culturas sejam relativizadas e que todo o abismo entre elas se amplie. Enquanto formos capazes de separar a sociedade da natureza mantemos nosso acesso privilegiado a última e podemos continuar olhando para os outros como os outros. E, usando o olhar de Bourdieu, acabamos contribuindo para uma disputa de poder baseada em ignorâncias, nas suas palavras no livro *O Poder Simbólico*, em que ele fala sobre condenações sobre métodos, mas que servem bem às condenações conceituais e afins, em que se usa "... fingir que se ignora (no sentido activo) o que, muito simplesmente, se ignora." (BOURDIEU, 2003, p. 25).

Aí então podemos nos perguntar quem é dono de quem. Se nós, pesquisadores, somos os donos da versatilidade epistemológica, metodológica e ontoló-

gica, e, portanto, usamos todo esse aparato como meio e estratégia para elucidarmos e revelarmos o nosso objeto e todo o seu enredamento, ou se é ele que nos contém, a ele servimos e sem ele nada somos. Como a afirmação do homem no conto de Saramago, que disse que não era o rei que possuía os barcos, mas os barcos que o possuíam, e que, sem ele, sempre poderiam navegar.

Nessa construção, em que o principal foco deveria ser o benefício do objeto-pessoas, o que ocorre é uma inversão. O objeto da pesquisa, com o qual construímos uma relação subjetiva, motivo pelo qual o escolhemos como tal, acaba sendo apropriado e disputado como se fosse possível desmembrar o homem, em toda a sua complexidade essencial, em uma parte social e outra natural, e reduzi-lo àquela parte, segundo os interesses da área de estudo do pesquisador. Nesse momento, a vulnerabilidade se instaura nos sujeitos das pesquisas, não pela relação pesquisador-sujeito pesquisado, mas pelas relações prévias entre pesquisadores existentes no campo. O que poderia ser um movimento com toda uma potência integradora para revelar o homem em toda a sua complexidade e em todas as suas facetas, passa a ser uma disputa epistemológica, política e metodológica que ajuda a reduzi-lo a uma parte sempre incompleta, sempre parcial e sempre enviesada. Principalmente, como resultado temos uma pesquisa incrivelmente menos rica e menos devolutiva socialmente falando do que uma com ganas de completar o ciclo bio-psico-social poderia ser.

As dificuldades são grandes para implementar o plano desse ciclo, arriscando um início a resposta da pergunta sobre como tentar fazer dialogar os aparentes polos. Como dito por Habermas (1987): "quanto mais a investigação se especializa, tanto maiores são as distâncias que uma informação importante deve superar para poder entrar no trabalho de um outro especialista..." (p. 124, 125). Acredito que para esse ciclo da pesquisa com humanos ser completado, envolvendo em uma mesma pesquisa especialistas de áreas distintas, é preciso realizar parte do plano habermasiano da racionalidade comunicativa e possibilitar que especialistas de áreas distintas se entendam e se complementem. Ainda que um pesquisador sozinho se lance nessa aventura, buscando todos esses conhecimentos e fazendo o esforço dessa integração, é preciso a todo momento articular pontas que não foram construídas para serem articuladas, mas, ao contrário, parecem ter sido intencionalmente constituídas de forma a criar constrangimentos e dificuldades, e, apenas com um olhar atento e coração aberto é possível perceber as diversas sinergias.

Quando não atentos à proliferação dos híbridos e crentes no acordo da constituição definida por Latour (1994), permanecemos indefinidamente con-

tribuindo para a sua propagação. Não que a criação deles seja, em si, o problema. O problema é continuarmos acreditando que a purificação seja o retorno das coisas aos seus devidos lugares, e não também obra de nossa própria criação. O problema é não percebermos que não há conhecimentos exatos desprovidos de exercícios de poder, e exercícios de poder não embrenhados por conhecimentos exatos. Um não é o outro ou redutível ao outro, mas a tentativa de purificação é análoga a tentativa de separar o homem em sua parte social e em sua parte natural, e estudar cada uma delas de maneira separada, como se os resultados de cada uma dessas esferas não impactassem diretamente no outro.

Em *Da Polinização em Filosofia*, Pelbart resgata que "A teoria da biologia da complexidade sustenta que os mecanismos moleculares seguem uma versatilidade, uma fluidez tal que o acento deveria ser colocado mais num campo de forças dinâmico do que numa essência física." (PELBART, 2015). A complexidade desafia os mecanicismos clássicos e os determinismos a partir da consideração da intensa dinâmica de interação entre natureza e meio, diversos conhecimentos, reinos biológicos e esferas da vida na criação da realidade. Nos contempla a partir da constatação de que não somos matéria, mas processos; compartilhamos átomos durante a vida com toda a espécie viva do planeta, assim como com todas as suas outras entidades não vivas; nos considera a partir da premissa de que inclusive podemos alterar a nossa expressão gênica a partir do nosso comportamento e de que apenas 10% das células do nosso corpo são humanas, ou seja: somos na verdade um ecossistema em ação, como uma nuvem em interação com átomos que compõem sistemas vivos e não vivos, afetado pelo natural e pelo social.

E, se somos assim, híbridos, e nos aceitamos como tais, não existem nós e os outros. Não existem rupturas na passagem do tempo que nos diferenciam das sociedades que vieram antes de nós, pois, somente em nossas ilusões somos capazes de criar por tradução nossas redes com química quântica, políticas de governo e preocupações sobre a sustentabilidade global para, logo na sequência, podermos purifica-las pela crítica e devolver a cada um de seus membros a suas zonas ontológicas de origem (LATOUR, 1994). Se somos híbridos podemos entender os conhecimentos exatos e as ciências em intercâmbio com os exercícios de poder e a teoria política, e não precisamos mais entender o tempo como revolução. Não há mais que convencer adolescentes de que a ciência é uma sucessão de aparições inexplicáveis, e descrever as descobertas científicas como desconectadas de toda a articulação social necessária para que elas se concretizem, assim como de toda a construção histórica tanto social

quanto técnica implicada naquela realização específica que damos o nome de descoberta, como se irrompesse do nada, pronta. Essa forma de entender o tempo e a aparição das coisas está presente em nossas escolas e na forma como os professores ensinam história e ciências, e influenciou diretamente em minha escolha por fazer ciências biológicas. Em minha ingenuidade juvenil, acreditei que era possível fazer uma grande descoberta para a humanidade se me dedicasse a estudar profundamente um tema em um laboratório, de maneira solitária. Ilusão. Tão ilusão quanto poder me separar em duas: Carolina social e Carolina natureza.

Ainda sobre polaridades e pensando somente nas ciências sociais, Paula (2012) fala sobre as dificuldades que emergem decorrentes do uso do diagrama de paradigmas de Burrell e Morgan (1979), que absorveu a tese da incomensurabilidade dos paradigmas de Thomas Kuhn, inicialmente proposto para as ciências naturais, para os estudos das ciências sociais. A incomensurabilidade define que entre os paradigmas concorrentes não haveria consenso possível ou desejável, o que certamente caminha na direção do aumento da rivalidade entre pesquisadores de linhas concorrentes dentro das ciências sociais. Um primeiro grande esclarecimento feito por Paula (2012) em sua tese é sobre a inaplicabilidade do termo incomensurabilidade no caso das ciências sociais. Se comensuráveis são grandezas que podem ser reduzidas a medidas comuns, e, portanto, comunicáveis e comparáveis quando abordadas de formas diferentes, paradigmas cujos fenômenos são de natureza não comensurável, como no caso das ciências sociais, não podem ser tratados como incomensuráveis, pois a comparação em termos de medidas é uma impossibilidade lógica. Então temos um exemplo de uma apropriação inadequada que entre suas causas certamente estava a polaridade entre as áreas naturais e sociais e as dificuldades da distância da informação de um especialista para chegar de forma adequada até o outro especialista, sobre o que falei algumas linhas acima, citando Habermas para dialogar.

Sobre o mesmo tema, me pergunto, motivada pelos argumentos de Paula (2012) e pela aversão a essas polarizações, se um modelo baseado em dicotomias e oposições ontológicas, epistemológicas, metodológicas, sobre a natureza humana e a natureza da sociedade é mesmo um bom guia para estudos em ciências sociais. Essa proposição não seria, direcionar desde o início, o olhar do aluno para possibilidades de estruturar seus estudos baseadas em enquadramentos rivais pré-definidos sem permitir uma configuração autoral híbrida em que o próprio pesquisador posicionasse a sua pesquisa de acordo com o encon-

tro entre sua motivação e história de vida pessoal e o que a sua área de pesquisa pudesse lhe oferecer em termos de conhecimentos disponíveis? Um modelo baseado em dicotomias é sempre excludente, é sempre baseado na prevalência de uma verdade em detrimento de outra, é sempre fundado na negação e no aniquilamento de um determinado olhar. Me lembro então do texto *A vida dos homens infames*, de Foucault, que também tive a oportunidade de ter contato durante a disciplina, embora o autor estivesse falando em um contexto completamente diferente do que trago nesse ensaio, e de encontros entre poderes assimétricos que decidiam sobre a vida em seu sentido literal e não sobre a criação de verdades científicas que criam nossa realidade. Foucault fala de existências que, irônica e paradoxalmente, só puderam ser conhecidas porque foram eliminadas devido ao seu encontro breve com o poder. Isso acabou fazendo com que, o mesmo feixe de luz que possibilitou que fossem vistas, fosse o que desse luz a apenas um lado da história, o lado parcial do poder, a "mentiras imperativas supostas nos jogos de poder e nas relações com ele" (FOUCAULT, 2003, p. 207). Agora, em outro tempo, sob outro regime, quando estimulados a trabalhar dessa forma antagonizante, permanecemos, ainda que sem nos dar conta, dando voz apenas a um único lado da história, entretanto, de um modo muito mais eficiente, pois fazemos ecoar o nosso olhar reducionista de maneira disseminada por toda a sociedade de uma maneira invisível e respaldada pela ciência.

Sou bem simpática à proposta de Paula (2012) sobre a tese da incompletude cognitiva, segundo a qual ela propõe que qualquer que seja a abordagem utilizada pelo pesquisador, ele jamais atingirá todo o conhecimento disponível sobre seu objeto, mas sempre apenas parte dele. Ela sugere desfocar o olhar da questão da incomunicabilidade entre os paradigmas (ilógica, como descrevi acima) e partir da premissa de que somos incapazes de alcançar toda a verdade a partir de uma determinada abordagem. Dessa forma, elas não seriam rivais, mas poderiam e deveriam dialogar, tendo em vista que cada uma delas consegue captar apenas parte da realidade e, uma vez em contato, poderiam, juntas, abarcar mais interesses cognitivos.

Então proponho expandir o olhar de Paula (2012), desenvolvido apenas no âmbito das ciências sociais, para dizer que a incompletude cognitiva se aplica quando estamos diante da pesquisa com o objetos-pessoas, de maneira ainda mais evidente. Se as abordagens sociológicas captam apenas parte do universo social em que o homem está inserido, em qualquer uma delas fica faltando todo o universo também natural e psicológico em interação para criação daquela mesma realidade.

Não proponho que cada pesquisador tente se aventurar como eu a sair das ciências biológicas e iniciar estudos em ciências sociais (ou sentido inverso) para buscar fazer esse percurso sozinho, mas que a relação com o conhecimento de outras abordagens e outros campos seja alterada. Me lembro como ficamos, em remotos tempos em uma das aulas iniciais da graduação em biologia, por horas tentando definir o que era vida e, portanto, nosso objeto. Diversos entes desafiavam as definições tradicionais, como os príons, e prolongavam as discussões. Me lembro também de uma aula de didática, na Faculdade de Educação, ainda na graduação, em que alunos de cursos das ciências naturais e sociais debateram por horas o que exatamente diferenciaria os humanos dos demais animais e a cada novo argumento de um grupo um novo exemplo era apresentado pelo outro para derrubá-lo. Meu argumento é de que essa separação é infrutífera e, inclusive, criadora de dicotomias violentas. Nos vejo completamente diferentes dos demais animais e também completamente semelhantes. Nos vejo completamente semelhantes uns aos outros e também completamente diferentes.

Inspirada por Latour, entendo que tudo se torna justificável quando não compreendemos as interconexões, as diversas abordagens possíveis, as redes e que os produtos dos nossos trabalhos são de fato todos híbridos. O olhar reduzido, fruto da tentativa de purificação, faz com que sejam micro contextualmente justificáveis o aquecimento global, porque as empresas precisam produzir mais e melhor, a declaração de guerra, porque aquele país desrespeitou uma regra universal, os testes irregulares em animais, porque aqueles medicamentos serão muito úteis, a revolução verde, porque é necessário matar a fome da população mundial crescente, a produção de novos modelos de carros e celulares, porque os consumidores querem novas experiências de consumo. A compreensão do global e das interconexões é o que verdadeiramente pode dar sentido a nossa existência, assim como frear a nossa produção desenfreada (que paradoxo) de justificativas para fazer aquilo que apenas nos convém.

Minha proposta é que, ao invés de rivalizarmos com outras abordagens e outros campos, estejamos a serviço de nosso objeto: as pessoas. Em uma relação de antagonismos com outros conhecimentos acabamos amplificando a vulnerabilidade dos nossos sujeitos pesquisados. Não seria essa a proposta de Emmanuel Lévinas, referenciada no texto de Marques e Martino (2017) sobre considerar a ética como filosofia primeira e anterior ao cognitivo, sendo o conhecimento uma alteridade com a qual nos deparamos, e, portanto, encontro para o qual precisamos estar preparados e cientes da nossa responsabilidade

enquanto articuladores de teias e criadores de realidades que irão servir ou desservir nossos objetos, e que podem, conforme nossas posturas, caminhar no sentido do reducionismo e compartimentalização do conhecimento ou no sentido de revelação e elucidação. As palavras assertivas de Hüning e Guareschi (2011), no artigo em que discutem sobre alterações produtíveis no trabalho em psicologia via articulação das propostas de Latour e Foucault, refletem a responsabilidade decorrente da eficácia política inerente de nossa prática acadêmica:

> Isso é possível porque o que se põe em análise são os *efeitos* de verdade e as formas de poder que exercem esses discursos, cujo valor de verdade – para além das instâncias de produção científica e validação epistemológica – não é dado *a priori* pela condição de *ser científico*, mas pela sua habilidade em tornar-se "um modo de vida". A "incorporação" da Psicologia à vida cotidiana não depende de suas credenciais epistemológicas. Quem, além dos próprios pesquisadores, pergunta sobre como uma pesquisa foi feita, como se obtiveram os resultados, como uma teoria ou conceito foi construído, e assim por diante? (p. 66)

Sugiro criticarmos a ciência que não pratica a autorreflexão, como realizado por Habermas e por Bourdieu, o que impacta diretamente sua auto compreensão e, assim, sua própria razão de ser. Proponho que estejamos atentos ao que produzimos durante nosso percurso, ao que silenciamos e ao que damos voz e a possíveis esforços disfarçados de hierarquização de conhecimentos. Esse movimento cria realidades que não serão questionadas, às quais precisamos identificar se são mesmo as que queremos produzir com nossa atividade política. Quando sairmos pela porta das decisões, precisamos ter considerado se estaremos na posição da defesa dos binarismos, das oposições, dos silenciamentos ou hierarquizações de vozes e conhecimentos a partir da defesa de certezas; ou se estaremos ao lado das incompletudes cognitivas, da impossibilidade de cobertura total de uma realidade por uma abordagem ou conhecimento quaisquer que sejam eles, da consideração das interações, da impossibilidade da limpeza e separação entre natureza e sociedade e da aceitação das indefinições. O que é a pesquisa, senão o acolhimento das incertezas (LATOUR, 2001), e o que seremos de nós, pesquisadores, se não entendermos, "Que é necessário sair da ilha para ver a ilha, que não nos vemos se não nos saímos de nós".

Se queremos um título, que o façamos rapidamente à porta das petições, não há necessidade de chamar o rei em pessoa. Mas, se queremos um barco,

se nossa missão é a pesquisa em todo a sua essência real e responsabilidade, se desejamos nos aventurar ao mar para revelarmos ilhas desconhecidas, ilhas-pessoas, objetos de pesquisa semelhantes a nós mesmos (e ressalto isso porque há inúmeras outras possibilidades em biologia e administração) então o façamos sem mapa, o consideremos desconhecidas ainda que conhecidas, e permitamos que sejam reveladas de outras formas por outros navegantes-ilhas, e que os barcos apenas nos sirvam.

## Referências

BANDURA, Albert. Self-efficacy: toward a unifying theory of behavioral change. *Psychological review*, v. 84, n. 2, p. 191, 1977.

BOURDIEU, Pierre. O poder simbólico. 6ª. *Ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil*, 2003.

BURRELL, G.; MORGAN, G. Sociological Paradigms and Organisational Analysis. Elements of the Sociology of Corporate Life. Vermont: Ashgate, 1979. 432 p.

CARR, Laurie et al. Neural mechanisms of empathy in humans: a relay from neural systems for imitation to limbic areas. *Proceedings of the national Academy of Sciences*, v. 100, n. 9, p. 5497-5502, 2003.

COLE, Alyson. All of us are vulnerable, but some are more vulnerable than others: the political ambiguity of vulnerability studies, an ambivalent critique. *Critical Horizons*, v. 17, n. 2, p. 260-277, 2016.

FARB et al. Minding one's emotions: mindfulness training alters the neural expression of sadness. Emotion, v. 10, p. 25–33, 2010.

FOUCAULT, M. (2003) A vida dos homens infames. In: _____. *Estratégia, poder-saber. Ditos e escritos IV*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, p.203-222.

HABERMAS, Jürgen. *Técnica e ciência como" ideologia"*. Lisboa: Edições 70, 1987.

HONNETH, Axel. Recognition and justice: Outline of a plural theory of justice. *Acta Sociologica*, v. 47, n. 4, p. 351-364, 2004.

HÜNING, Simone Maria; GUARESCHI, Neuza Maria de Fátima. Michel Foucault, Bruno Latour e algumas linhas de fuga na produção de conhecimentos. *Ciências Sociais Unisinos*, v. 47, n. 1, p. 64-71, 2011.

LATOUR, Bruno. A esperança de Pandora: ensaios sobre a realidade dos estudos científicos. In: A esperança de Pandora: ensaios sobre a realidade dos estudos científicos. 2001.

LATOUR, Bruno. *Jamais fomos modernos*. Editora 34, 1994.

MARQUES, A. C. S. M; MARTINO, L. M. Afetividades e Vulnerabilidades na relação pesquisador/sujeito pesquisado. IN: KÜNSCH, D. A; PASSOS, E. D. M. Y; FERNANDES, P. E; BRITO, P. T. D. Produção de Conhecimento e Compreensão, São Paulo: Uni Editora, p. 37-48, 2017.

MARTINO, Luís Mauro Sá; MARQUES, Angela Cristina Salgueiro. AFETIVIDADE DO CONHECIMENTO NA EPISTEMOLOGIA: a subjetividade das escolhas na pesquisa em Comunicação KNWOLEDGE EPISTEMOLOGICAL AFFECTS: choice and subjectivity in Communication Research.

MURAKAMI et al. The structure of mindful brain. PLoS One, v. 7, e46377, 2012.

PAULA, Ana Paula Paes. *Repensando os estudos organizacionais: o círculo das matrizes epistemológicas ea abordagem freudofrankfurtiana*. 2012. Tese de Doutorado. Tese para concurso de Prof. Titular)–Faculdade de Administração, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte.

PELBART, Peter Pál. Da Polinização em Filosofia. Territórios de Filosofia, 2015. Disponível em <https://territoriosdefilosofia.wordpress.com/2015/07/26/da-polinizacao-em-filosofia-peter-pal-pelbart/>. Acesso em: 12 de jul. 2018.

RAGO, Margareth. *A aventura de contar-se: feminismos, escrita de si e invenções da subjetividade*. Editora Unicamp, 2013.

SARAMAGO, José. *O conto da ilha desconhecida*. Editora Companhia das Letras, 2016.

Capítulo 17

# Preocupações acerca das assimetrias e desigualdades presentes nas representações que influenciam no reconhecimento dos jovens de periferia

Ana Carolina Andrade[1]

Terça-feira, 17 de julho de 2018

Acredito que trazer meus pensamentos para o papel me ajuda a esclarecer muitas dúvidas e impasses. É como pregar as provas na parede para ficar observando como elas caminham sozinhas para a opinião delas. Escrever no diário é quase um diálogo. Acho que é do diário que os artigos saem. Os objetos que escolhemos são aqueles que mais nos intrigam, envolvem o que não conseguimos resolver cognitivamente sem a necessidade de uma pesquisa mais apurada e permeada pelos afetos. São aqueles que não se esgotam nas páginas de um diário. Começar pelo diário, pela escrita reflexiva, é um método de escolher os objetos no mundo, pois esta escolha implica no conhecimento da nossa individualidade, da nossa vontade, que nos move e move o mundo pelas nossas mãos.

Na minha pesquisa sobre o movimento Funk Ostentação eu olho para as imagens, para a estética que o movimento criou e sobre como ela se relaciona

1. Mestranda do Programa de Pós-Graduação em Comunicação Social pela Universidade Federal de Minas Gerais.

com a formação cultural e com as formas de mostrar e de ver dos jovens que ostentam nesse movimento. A cada dia que passa eu me encontro mais envolvida com meu objeto, a cada passo nesse caminho eu entendo melhor o que me move, a excitação do meu coração no prazer em assistir aos vídeos e no incômodo com algumas opiniões que aparecem nessa trilha condenando o meu prazer. Por exemplo, aquelas que enquadram esses jovens em molduras que eles nunca conseguiram, de fato, adquirir, como aquela mais *style* chamada "acesso à moda mundial hegemônica" ou aquela mais rara, chamada "enriquecimento através do tráfico". Porque para mim, é só olhar de modo mais atento que você percebe que é tudo sonho.

Hoje escreverei sobre os Rolezinhos e sobre o jornalismo tradicional brasileiro, porque acho que esse tema vai me ajudar a levantar várias questões importantes sobre o lugar e o tempo em que começo meu caminho, e sobre os sentimentos que me dão o primeiro empurrão.[2]

Uma conversa que tive com uma senhora evangélica no ponto de ônibus me mostrou por onde começar. Depois entrevistei uma jovem ex-frequentadora dos rolezinhos, a cantora Súrya Sol e fiz um levantamento das coberturas do movimento realizadas pelos veículos de imprensa tradicionais que buscam conversar com o grande público. Passei o semestre mergulhada em teorias, tive acesso a autores que não conhecia, e é necessário falar sobre eles porque as coisas que eles me contam em seus livros me mostram o tanto que é importante e relevante falar das expressões autônomas de nossos jovens.

O que me incomoda nesse caso é que eu tinha a impressão (confirmada após a pesquisa) de que sempre que estes eventos aparecem na mídia, são representados de forma negativa ou associados a casos de degradação material, social e pessoal. É cruel como as representações são vinculadas às pessoas de carne e osso que organizam e frequentam os eventos. O que me toca e me movea reagir, o que ativa minha vontade de desvendar, destrinchar e compreender "o quê que pega", é perceber como os discursos que insistentemente estigmatizam nossos jovens publicamente os afastam para a marginalidade, como se eles não fossem seres necessários ao funcionamento do corpo social, como se eles fossem

2. Desde que acordei no dia de hoje estou lendo algumas publicações sobre as teorias do reconhecimento de Honneth e Fraser e sua relação com a teoria crítica de Habermas, e agora parei para escrever como tais teorias tentam compreender situações parecidas com as que me incomodam em torno do fenômeno que tenho observado, o da midiatização dos *Rolezinhos*, que são grandes encontros de jovens de periferias que acontecem, desde 2003, em diversas cidades brasileiras.

células malignas que quando se conglomeram formam tumores que devem ser imediatamente eliminados.

Apesar da diferença entre nossas idades, eu convivo com públicos que frequentam e organizam os *Rolezinhos* e sei que eles têm muito a dizer sobre as falhas na sua representação. Na conversa com a Súrya Sol, a cantora Dyva que trabalha sempre na rua Sapucaí, compartilhávamos destes incômodos. Ela me contou sobre o que estes eventos representam na vida dela, sobre como eles foram importantes para sua auto-construção. Gravamos esta conversa com vontade de tornar pública a representação dos *Rolezinhos* para a Súrya, assim como Darlan Mendes, presidente da "Associação Rolezinho a Voz do Brasil", o fez na reportagem para a TV Câmara de São Paulo em março de 2016[3].

Depois de contar a história dos Rolezinhos, relatarei minha observação dos textos midiáticos sob a perspectiva da noção de mediação, sugerida pelo autor Roger Silverstone. Como todas as matérias que observei possuem um conteúdo muito semelhante, escolhi trazer aquelas que apresentam maiores variações. Selecionando os textos por este critério, apareceram matérias de diferentes mídias e publicadas em diferentes cidades no período entre dezembro de 2013 e fevereiro de 2018. Em seguida, vou buscar nas falas de Surya e Darlan entender como eles vêm o *Rolezinho* e seus atores representados nos discursos midiáticos e como reagem a esta percepção. Tentarei identificar as semelhanças e falhas visíveis para eles nas representações e suas respostas para as falhas. Juntando os resultados deste exercício com as teorias do reconhecimento de Honneth e Fraser espero chegar à a questão central da minha busca: compreender como as falhas na representação identificadas afetam as relações cotidianas dos jovens e a percepção pública sobre os seus encontros.

## De rolezinho pela mídia

Os *Rolezinhos* são grandes encontros de jovens de periferias que acontecem, desde 2013, em diversas cidades brasileiras. Os jovens marcam os encontros através do facebook e escolhem espaços gratuitos de lazer da cidade. Os eventos ficam lotados, e chamam muita atenção, principalmente porque os participantes são moradores de periferias e trazem consigo sua identidade. Trazem porque ela se faz visível no lazer, nas maneiras de se divertirem, nos tipos de

3. Ver: <https://www.youtube.com/watch?v=xeTJqlUgh_g> , Acesso em 01/10/2018.

músicas populares em seu cotidiano, nas danças e movimentos espontâneos do corpo, nas piadas, nas palavras, nas referências, nos assuntos, nas tendências da moda dos lugares próprios em que eles consomem moda, nos acessórios, nos desenhos das sobrancelhas, nos tons das maquiagens, em toda a preparação dos rostos e cabelos, tintas, cortes. Cada um que quiser leva sua caixinha de som e suas bebidas, se quiser pode comprar lá, fica cheio de ambulantes. Formam-se grupinhos diversos em torno das caixas de som.

Entre suas diferentes manifestações em diversas cidades, perfis de espaço e tipos de programação, recebem o mesmo nome desde a sua primeira edição, marcada via redes sociais, no Shopping Metrô Itaquera, Zona Leste de São Paulo, com a presença de 6 mil jovens. O objetivo do primeiro *Rolezinho* foi apenas o lazer e, após a primeira edição, emergiram vários destes encontros na capital paulista e em diversas outras cidades brasileiras. Até hoje, 5 anos após do início do fenômeno, os eventos acontecem em espaços públicos diversos.

A ideia de dar um "rolezinho" no shopping não veio do nada. Os shoppings já haviam sido ocupados por estes jovens, entretanto, quando estavam em duplas, casais, pequenos grupos, eles não incomodavam tanto os antigos frequentadores exclusivos dos shoppings. Portanto, existiu coerência na escolha do local do *Rolezinho*, ele não foi planejado a princípio para ser um movimento político de ocupação de um espaço que excluía este público, foi planejado para ser um encontro em um espaço de lazer da cidade.

Os símbolos incorporados pelas novas populações frequentadoras dos shoppings provêm de uma sociedade capitalista cujos ideais são baseados na ascensão social por meio do poder de compra do indivíduo. As antropólogas gaúchas Pinheiro-Machado e Scalo (2014)[4] falam sobre a incorporação dos símbolos e ideais da sociedade do consumo que, difundidos amplamente no mundo durante a modernidade, chegam agora na periferia, assim como as promessas e os sonhos implantados pelas marcas de objetos eletrônicos ou de

4. "Até a década de 2000, o acesso a certos bens de consumo no mercado interno era restrito às classes privilegiadas, configurando um processo de estratificação social. A nova fase de crescimento da economia atraiu investimentos estrangeiros para o país. O Brasil, então, juntou-se ao grupo de economias emergentes e participa das cúpulas como o G20 e os BRICS. Neste contexto, o governo nacional começou a investir massivamente em políticas de inclusão social e no acesso ao crédito. Segundo dados oficiais, de 1999 a 2009, 31 milhões de pessoas deixaram a chamada "classe D" e entraram para a classe média do Brasil. Entre 2003 e 2009, cresceu 24 milhões de pessoas. Nessa nova sociedade, o consumo desempenha um papel central e legitimado de inclusão e ascenção social" (PINHEIRO-MACHADO & SCALCO, 2014, p.13).

vestuário. As características estéticas adotadas pelas campanhas publicitárias das marcas pregam uma melhoria na qualidade de vida, mas apenas para aqueles "clientes em potencial", aqueles que podem comprar, e o poder de comprar era restrito àqueles que recebiam um salário razoável e obtinham a confiança dos bancos e instituições de crédito. Com as políticas de incentivo ao crédito, de aumento dos salários e de inclusão social dos governos do presidente Lula (2002 – 2010) e da presidente Dilma Roussef (2010 – 2016), aqueles que recebem um salário menor se tornam confiáveis para os bancos, e aqueles que não conseguiam pagar agora conseguem parcelar o pagamento e adquirir bens de consumo mais caros.

Este contexto inclui o acesso de cada vez mais jovens às tecnologias da informação e a uma cultura globalizada amplamente referenciada nas produções musicais internacionais e nos filmes, séries e espetáculos da cena comercial audiovisual. Vale ressaltar que acesso também inclui o uso que se faz das potencialidades das novas ferramentas de produção e difusão de informação, e que a música Vai Malandra, da cantora brasileira de funk Anitta, demorou apenas 10 dias para entrar no top 10 do Rancking Social 50 da revista americana 'Billboard'[5], pesquisa que avalia o engajamento das músicas nas redes sociais no mundo, e deixou para trás artistas renomados internacionais como Eminem, Lady Gaga, Beyoncé e Justin Bieber. Vale ressaltar porquê precisamos entender como um encontro de jovens de periferias no shopping, marcado através do Facebook, atingiu o público de 6 mil pessoas em sua primeira edição[6].

Acontece que vejo no mundo um estigma negativo em relação à estética do favelado que o associa ao crime e ao uso de drogas. É complicado dizer quem segue essa tendência, e com qual certeza posso afirmar isso, porque estou falando da opinião pública, aquela mesma opinião pública que deixa vestígios nos discursos dos companheiros de pontos de ônibus e de boteco. É uma questão que dá para sentir antes de saber, e que afeta. A opinião pública não pode ser um corpo sólido denotado, pois sabemos que ela deveria ser resultado de debates amplos e paritários, não resntringindo-se à soma de opiniões isoladas. Trata-se do debate que entrelaça e tensiona opiniões de indivíduos que se percebem afetados de diferentes formas e se ajustam em um corpo abstrato, não previsível,

5. Ver: <http://www1.folha.uol.com.br/ilustrada/2017/12/1946345-com-vai-malandra-anitta-entra-pela-primeira-vez-no-top-10-da-billboard.shtml>.

6. Brum, Eliane. Jornal El País, em 12 de janeiro de 2014 <https://brasil.elpais.com/brasil/2013/12/23/opinion/1387799473_348730.html >, acesso em 10/07/2018.

nunca passivo, que exerce influências e é influenciado em diferentes níveis. É muito mais complexo e disforme, por exemplo, do que aquele corpo imaginado pelas teorias funcionais de comunicação: sólido e matematicamente ajustado. O processo de formação da opinião da senhora do ponto de ônibus é atravessado por toda a complexidade de forças que atuam sobre cada uma de nós duas, pela nossa capacidade de agir e produzir de novas forças que atraem, repelem e movimentam opiniões ainda dentro deste corpo. É na hora da ação que cada um agencia suas impressões, se encaixa e desencaixa, e durante os ajustes e desajustes, aparecem as opiniões. A problematização que sacode a caixinha preta de opiniões, neste caso, é a emergência do Rolezinho.

O relato da senhora evangélica que conheci no ponto de ônibus já começa com uma declaração bem esclarecedora de que "não se trata de ser contra quem mora na favela", ela até confessa que "apesar de nunca ter ido em uma favela", antes tem conhecidos que moram lá, mas deixa claro que esses conhecidos não se comportam "dessa forma" mundana e nem vestem "esse tipo de roupa" esquisita. Impossível generalizar a opinião dela, mas já consigo começar a pesquisa com essa pista que ela me deu: no imaginário dela não tem problema ser pobre, isso é algo que ela pode tolerar, até porque ela mesma não deve ser rica (os ricos não deixam suas senhoras andarem de ônibus). O problema é aquela estética e comportamento assustadores que, por algum motivo, ela associa a um desvio da lei de Deus e do padrão dos homens. Se ela não conhece essa identidade presencialmente, por que diabos ela acha que é coisa errada? Entre todas as forças que atravessam a opinião dessa senhora e resultaram nesta declaração, uma delas é o jornalismo tradicional que ela acompanha. Estamos falando de uma senhora latino-americana, com sensibilidades atravessadas pela onipresença da comunicação de massa, seja de forma direta ao interagir com a TV dentro do conforto de sua casa, seja nas conversações cotidianas em sua comunidade, ou no ponto de ônibus. Por isso vamos olhar para as matérias midiáticas.

O evento se tornou um fenômeno, e desde a primeira edição a mídia já tratou de ressignificá-lo através dos enquadramentos: recortes dos fatos que dão luz a um quadro específico, as imagens escolhidas como representantes do fato como um todo:

A) **1º Rolezinho: Encontro de 6 mil jovens em shopping gera tumulto e relatos de arrastões em São Paulo** - Shopping Metrô Itaquera nega ocorrências criminosas, mas clientes apontam furtos e roubos (Estado de Minas – BHte/MG, 08/12/2013)[7]
**Shopping de SP vive noite de caos com seis mil jovens** - O encontro foi marcado pelas redes sociais e surpreendeu comerciantes e clientes, que relatam ter havido arrastão (Exame, 09/12/2013) [8]

Toda a riqueza possível de ser proporcionada pelo encontro de 6 mil jovens oferece uma infinidade de possibilidades de olhares. A força da multidão, que compreende trocas entre o todo e o meio e entre cada um dentro do todo, conforta e incomoda diferentes sensibilidades, abre possibilidades para acontecimentos fortes, positivos e negativos. Diferentes enredos, encontros entre conhecidos ou novos encontros, entre pessoas que vêm de diferentes culturas, diferentes locais da cidade, praticantes de diferentes atividades de lazer, de diferentes núcleos afetivos e familiares. Entre todos os acontecimentos do encontro, o jornal Estado de Minas e a revista Exame escolheram estes quadros como mais representativos para noticiar o acontecido do dia anterior. Algumas palavras escolhidas para formar os títulos e subtítulos já carregam significados negativos, como "tumulto", "arrastões", "ocorrências criminosas", "furtos e roubos", "caos". Os crimes aos quais eles se referem nem ao menos foram confirmados pela polícia e pelo shopping e os conteúdos das matérias são pautados apenas por denúncias de declarantes presentes no local sobre "supostos crimes" (*Estado de Minas* – BHte/MG, 08/12/2013) [9].

Aquele velho clichê em destacar situações de violência, vandalismo e de uso de drogas relacionados à eventos deste público se repete. Entre os anos de 2013 e 2018 são centenas de reportagens nos maiores veículos da imprensa brasileira. Basta escrever a palavra "rolezinho" na busca dos portais de tele e web jorna-

---

7.Ver: <https://www.em.com.br/app/noticia/nacional/2013/12/08/interna_nacional,477290/encontro-de-6-mil-jovens-em-shopping-gera-tumulto-e-relatos-de-arrastoes-em-sao-paulo.shtml> - Acesso em 10/07/ 2018.

8. Disponível em: <https://exame.abril.com.br/brasil/shopping-de-sp-vive-noite-de-caos--com-seis-mil-jovens/>, Acesso em 10/07/ 2018.

9.Ver: <https://www.em.com.br/app/noticia/nacional/2013/12/08/interna_nacional,477290/encontro-de-6-mil-jovens-em-shopping-gera-tumulto-e-relatos-de-arrastoes-em-sao-paulo.shtml> , Acesso em 10/07/ 2018.

lismo para acessar os arquivos e ter acesso a centenas de vídeos com o mesmo teor moral. Não existe a intensão de abraçar neste texto uma análise detalhada dos elementos visuais e discursivos das notícias, apenas conversar de forma generalizada sobre o tratamento e as respostas dos jovens na imprensa. Para observarmos, foram selecionados alguns títulos em diferentes anos, publicados em diferentes canais brasileiros. Ainda que esta seleção que trago para o diário contenha poucos textos, acredito que sirva como uma amostra possível das coberturas sobre os Rolezinhos entre todas as outras não existe muita variação em relação aos termos utilizados e aos olhares direcionados: em nenhuma delas as potencialidades dos encontros são tratadas de formas positivas.

A) **'Rolezinho' em homenagem a morto por amigo é cancelado por secretaria** - Secretaria municipal disse que 'lugar não oferecia segurança'. (Portal G1 – São Paulo/SP, 31/10/2014 13h52)[10]
B) **'Rolezinho' é tema de reunião no fórum de Tatuí** - O "rolezinho" em Tatuí (SP), além de gerar problemas para a sociedade, foi tema de reunião no fórum da cidade nesta sexta-feira (4). (Tem Notícias, TV TEM Sorocaba, filiado da Globo – Itapetininga/SP, 04/08/2017)[11]
C) **Organizador de rolezinho é retirado de evento em shopping de SP** – (Portal R7, São Paulo/SP, 17/12/2016)[12]
D) **PM esvazia com bombas 'rolezinho' que lotou praça do Gutierrez** - Cerca de mil jovens tomaram conta do evento que tradicionalmente reúne carros de food-truck na praça Leonardo Gutierrez (Jornal O Tempo – Belo Horizonte/MG, 13/01/2018)[13]

Todas estas reportagens citadas contêm discursos sobre criminalidade e uso de drogas, a maioria inclinada a lições morais sobre desvios de conduta social

10. Disponível em <http://g1.globo.com/sao-paulo/noticia/2014/10/rolezinho-em-homenagem-morto-por-amigo-e-cancelado-por-secretaria.html>, Acesso em 10 de julho de 2018.

11. Disponível em <http://g1.globo.com/sao-paulo/itapetininga-regiao/tem-noticias-2edicao/videos/v/rolezinho-e-tema-de-reuniao-no-forum-de-tatui/6057251/>, Acesso em 10 de jul de 2018.

12. Disponível em <https://noticias.r7.com/sao-paulo/organizador-de-rolezinho-e-retirado--de-evento-em-shopping-de-sp-17122016>, Acesso em 10 de jul de 2018.

13. Disponível em <https://www.otempo.com.br/cidades/pm-esvazia-com-bombas-rolezinho-que-lotou-pra%C3%A7a-do-gutierrez-1.1562268>, Acesso em 10 de jul de 2018.

por parte dos jovens. A criminalização do movimento alcançou visibilidade nacional e, rapidamente, a discussão se expandiu para mídias internacionais.

A) O jornal Bloomberg, especializado em economia e finanças, escreveu uma matéria sobre o fenômeno, destacando, entre outros assuntos, que poderia causar prejuízos aos shopping centers por assustar clientes. "Rowdy Teen Swarms Throw Scare **Into Brazil's Shopping Centers**". Bloomberg (jornal).[14]

B) Em um texto de opinião, o jornal The New York Times destacou mensagens escritas, no Facebook, por participantes desse movimento, tais como "Subir a escada rolante que desce", "Apertar todos os botões do elevador", "Entrar no cinema pela porta de saída". Também citou a falta de opções gratuitas de lazer. "**Whose Mall Is It?**". The New York Times (jornal).[15]

## Jogo dos 7 mil erros: ética, cuidado e responsabilidade

A conversa com a Surya foi muito agradável e divertida. Logo na primeira pergunta sobre o movimento ("Então você era uma frequentadora dos Rolezinhos?") o tom da conversa já se tornou prazeroso. Surya se alegrou muito em lembrar os casos de sua adolescência, e foi narrando sempre com um sorriso no rosto como era gostoso sair do curso e ir tomar uma casquinha no shopping, andar nos brinquedos do parque que havia na porta, tudo isso junto com a galera. Segundo a cantora, era muito legal o fato de que "todo mundo" ia direto pro encontro, e como era divertido estarem todos lá. Foi mais ou menos na época de sua transição. Uma das características do encontro é que todos se respeitavam, todos eram bem-vindos. Cada grupinho ficava com sua caixinha de som, cada uma tocando um rítimo de música, e todos se divertiam em um ambiente de respeito mútuo. Quando mostrei para ela as reportagens da mídia, ela falou que isso era tudo mentira, que o pessoal bebia uma "bebidinha", normal, igual em qualquer festa de jovens, mas que era só de vez em quando que o dinheiro dava para comprar uma catuaba ou um lanche ("Nós num tinha dinheiro pra lanchar, mas pelo menos levava o dinheirinho da casquinha!"). Foi no Rolezinho que Surya encontrou

14. Disponível em <https://www.bloomberg.com/news/articles/2014-01-16/rowdy-teen--swarms-throw-a-scare-into-brazil-s-shopping-centers>, Acesso em 10 de jul de 2018.

15. Disponível em <https://www.nytimes.com/2014/01/16/opinion/barbara-whose-mall-is--it.html?ref=contributors&_r=2>, Acesso em 10 de jul de 2018.

Bruno, um antigo amor da adolescência. Disse que todas as meninas eram doidas com ele, mas era ela que pegava e todas morriam de ciúmes.

O que eu concluí sobre a fala dela, é que os Rolezinhos eram ambientes em que muitos jovens, de diversos lugares da cidade, se identificavam por algum motivo e, diferentemente das categorizações clássicas de eventos ou "grupinhos", não era o tipo de música ou de estilo comum que se destacava nessa identificação. Essa característica é a que mais marcou Surya, o respeito mútuo, e o sentido disso se completa quando ela fala que foi durante o seu período de transição. Os casos relacionados a crimes e uso de drogas aparecem vinculados ao fenômeno como destaques no telejornalismo e webjornalismo. Entretanto, segundo Surya, são casos que acontecem em "qualquer espaço frequentado por jovens", independentemente de ser um *Rolezinho* ou outro evento em ambiente público, feito por pessoas de qualquer classe.

Esta é uma das falhas na representação dos participantes dos encontros identificada por Darlan Mendes, presidente da "Associação Rolezinho a Voz do Brasil", declarada na reportagem da TV Câmera SP:

> "Acho muito engraçado quando marginalizam um jovem da periferia e quando diz: Não apoiamos o uso de nenhum tipo de droga. Mas sabe o que é rotineiramente? Eu queria um dia que a imprensa pegasse e fosse lá no Parque do Ibirapuera e ficasse lá o dia inteiro. É muito filho de empresários, delegados, promotores, tudo usando e consumindo droga dentro do parque e bebendo, e consumindo bebida alcoólica ali, entendeu? Vai num Loola Palooza da vida pra você ver o tanto de droga sintética que tem naquele lugar! E assim, isso as grandes mídias não vêm, por que que não vêm? Porquê são pagos os comerciais do Loola Palooza, por exemplo na grande mídia?" (TV Câmera SP, 15/03/2016)[16]

Os casos de jovens mobilizados em ações sociais e culturais que utilizavam o evento para se reunirem e desenvolverem ações coletivas, permanecem fora das pautas. A Associação Rolezinho a Voz do Brasil, por exemplo, é um grupo formado após a repercussão negativa do movimento, com "os objetivos de valorização de cultura de juventude e a ocupação e uso de espaço público com segurança e respeito"[17]:

---

16. Disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=xeTJqlUgh_g.>, Acesso em 10 de julho de 2018.

17. Disponível em: <https://www.facebook.com/associacaorolezinhoavozdobrasil>, Acesso em 10 de julho de 2018.

> "[...] tivemos a missão de identificar jovens que tinha poder de liderança e que organizava rolezinhos em shopping, em seguida criamos o projeto denominado Rolezinho da Cidadania, onde podíamos escolher lugares determinado dentro do Município para realização de eventos culturais com ações sociais e com campanhas , como campanha de combate ao racismo , combate a exploração infantil , combate a violência contra mulher , combate as drogas , lutas por acessibilidade a deficientes físicos , e nossa última campanha que despertou interesse internacional a campanha do #OLançaMata combate ao uso e a mortes através do uso do lança perfume.
>
> Nossos eventos contribuiu com a valorização e descoberta de artistas da comunidade em todos ritmos musicais , jovens da periferia regados de talentos mais que não tinha oportunidade de subir a um palco e mostrar seu talento , tivemos artistas que foram revelados da periferia para o Brasil , nossos eventos contam com uma mega infra-estrutura como palco , som , iluminação , telão , filmagens dos eventos , posto médico com médicos e enfermeiro , ambulâncias de remoção , ambulâncias com UTI móvel , banheiros químicos , geradores , camarins com estrutura de móveis e buffet para artistas." (Associação Rolezinhos A Voz do Brasil, publicação no Facebook, 24/12/2014)[18]

"A midiatização os colocou como protagonistas sociais e, ao mesmo tempo, estampou o preconceito sofrido" (PINHEIRO-MACHADO & SCALCO, 2014). Na verdade, a dimensão das ações preconceituosas chamou a sua atenção. Não se tratam mais de olhares discretos inundados de desdém ou de medo, mas de discursos nítidos e públicos, recheados de difamações e significações negativas atribuídas à presença destes jovens em espaços que não tinham a intenção prévia em serem democratizados, espaços cujos objetivos eram de segmentar a partir de um poder simbólico, de um status, ou seja, aceitar as diferenças como inerentes às relações humanas não só estava fora de suas intenções, como estava contra.

A partir das observações sobre o posicionamento das mídias na cobertura do *Rolezinho*, conversemos sobre a colocação de Silverstone (2002) quando fala que o modo de representação, ao "apagar o outro", impede-o de elaborar uma nova representação de si mesmo. Funciona assim: o espectador tem a sensação do encontro com o jovem que aparece na mídia, mas o jovem não está lá de

18. Disponível em: <https://www.facebook.com/associacaorolezinhoavozdobrasil/posts/575912202542530>, Acesso em 10 de julho de 2018.

fato, é a mídia que está lá falando por ele. Neste caso os sujeitos sociais ficam à margem, ainda que seja possível enxergar o espectro de sua imagem, seu corpo permanece do lado de fora do reconhecimento social devido às lacunas tanto na comunicação sobre as suas potencialidades quanto na contextualização de suas vulnerabilidades, lacunas na representação do real. As respostas dos participantes do *Rolezinho* trouxeram à tona sentimentos (e denúncias) de segregação social e racial por parte dos veículos midiáticos, e a gravidade do problema aumenta com o fato de que as informações produzidas por estes mediadores são amplamente difundidas e credibilizadas devido à legitimidade já consolidada pela imprensa.

Tais questões afetam as formas de socialidade e ética, e é neste ponto que o autor entra em diálogo com Hannah Arendt (2013) para evidenciar os danos causados pela fricção na representação do outro. Em A condição humana a autora remete o termo "público" a dois fenômenos: aquilo que pode ser visto e ouvido pelo outro e aquilo que é estabelecido como um "domínio comum" onde cada um tem funções distintas. Desta forma a identidade do objeto também fica sendo reconhecida na diversidade de enfoques. "A realidade do domínio público depende dessa simultaneidade de perspectivas."(2013, p.65).

> Ser visto e sendo ouvido por outros deriva sua importância do fato de que todo mundo vê e ouve de uma posição diferente. Este é o significado de vida pública, comparada até mesmo com o que a mais rica e satisfatória vida familiar pode oferecer apenas o prolongamento ou multiplicação da própria posição com isso assistindo aspectos e perspectivas. (SILVERSTONE, 2002, p. 766)

Arendt aciona os conceitos de ética do cuidado e da responsabilidade para revelar que a ética do cotidiano não é concebível sem a mediação da comunicação, pois a possibilidade da vida pública depende de poder ouvir e ser ouvido de diferentes formas, em diferentes posições. Quando vemos apenas um espectro distorcido do mundo "tornamo-nos "não públicos", "privados", isto é, privados de ver e ouvir, de, enfim, sentir o outro; e, também, de sermos aparentes para esse outro" (SERELLE, 2016, p. 86). A mídia falha na representação dos nossos jovens porque os "apaga" mesmo quando fala sobre ele, e só não apagará no dia em que o outro, ele próprio, puder falar. Silverstone (2002) chama de "outro distante", o outro que só aparece para nós dentro da mídia. Ele se torna uma ameaça ao conforto e à segurança dos lares, e aparece na mídia apenas quando suas ações violam ou desestabilizam certos valores. Sua aparição não se trata

de um reconhecimento de sua existência social e nem de uma des-ordenação, mas sim uma nova ordenação em que o lugar deste jovem já está pré-definido.

A ética da participação pública e responsabilidade para Hannah Arendt é o reconhecimento da diferença e da identidade entre os envolvidos na interação. Ela sustenta que a preocupação com nossos relacionamentos uns com os outros deve estar no coração da investigação sobre a ética da vida. E essas relações precisam ser baseados em um reconhecimento da diferença, em uma responsabilidade pelo estranho em um mundo inevitavelmente, mas inesgotavelmente, desconfortável.

## Leituras sobre teorias do reconhecimento

O posicionamento dos jovens caracteriza uma luta pelo reconhecimento, que, "tal como inicialmente desenvolvida [por Taylor e Honneth], pensa os conflitos sociais como buscas interativas pela consideração intersubjetiva de sujeitos e coletividades" (MENDONÇA, 2007, p.170). Ao desenvolver a teoria do reconhecimento, Honneth chama a atenção para as relações éticas da sociedade que configuram a formação das identidades individuais, e baseia-se nas trocas intersubjetivas propostas por Mead (1993) para defender que "nas interações sociais ocorrem conflitos entre o "eu", a "cultura" e os "outros", por meio dos quais indivíduos e sociedade desenvolver-se-iam moralmente" (MENDONÇA, 2007, p.172). Portanto, as interações precisam ser "liberadas de unilateralizações e particularismos" (HONNETH, 2003a, p. 207). A luta pelo reconhecimento da função e importância do outro, na relevância de sua opinião e participação, estão sujeitas "a uma luta permanente na qual os diversos grupos procuram elevar, com os meios da força simbólica e em referência às finalidades gerais, o valor das capacidades associadas à sua forma de vida" (*idem*).

Nancy Fraser nos apresenta outra teoria do reconhecimento em que dá destaque à outra preocupação que envolve essa luta simbólica entre os grupos: a "superação da subordinação", uma vez que existem "padrões institucionalizados de desvalorização cultural, que constroem certas categorias de atores sociais como normativas e outras como inferiores" (MENDONÇA, 2007, p.174). Para ela, a questão do reconhecimento estaria no cerne das condições intersubjetivas para proporcionar a "*paridade da participação*" (*idem*): Por meio da participação, os sujeitos construiriam quadros interacionais mais propícios à inclusão de todos como pares por inteiro em interações sociais, não subestimando a participação do outro a partir de perspectivas inferiorizadas

sobre sua conduta moral dentro destes padrões institucionalizados citados pela autora. Por isso, para proporcionar o reconhecimento dos cidadãos, "padrões institucionalizados de valor cultural devem expressar igual respeito a todos os participantes e garantir oportunidades iguais para a obtenção da estima" (FRASER, 2003, p. 36)

Ambos os autores falam sobre um plano sobre o qual as relações são construídas. Plano este que preenche tanto o pano de fundo quanto os espaços entre um e outro, espaço onde estão situados os padrões institucionalizados, meio no qual acontece a relação e de onde se tiram e se constroem os subsídios para o julgamento do outro. O plano ao qual me refiro, é o que Habermas chama de esfera pública, um espaço construído intersubjetivamente com a participação de nossas falas, opiniões éticas e morais, as posições que representamos e defendemos. Para o autor (1992, 1997), através do uso da linguagem, os proferimentos do cidadão comum ganham concretude e visibilidade na "esfera pública, capaz não apenas de reconfigurar entendimentos coletivos e padrões culturais, mas também de gerar um poder comunicativo". "Tal como Habermas, e antes dele Hegel, Honneth e Fraser percebem que a política não se restringe a uma luta de interesses (à ação estratégica). Há horizontes normativos, coletiva e simbolicamente atualizados, sobre os quais os sujeitos se apoiam" (MENDONÇA, 2007, p.179).

Na esfera pública de Habermas se situam as lutas intersubjetivas pela auto-realização descritas por Honneth, travadas quase que de forma subterrânea no cotidiano, assim como as lutas coletivas de Fraser, travadas argumentativamente para permitirem a alteração de padrões interacionais instituídos e a revisão de regras informais de convivência. Honneth e Fraser contribuem com dois pilares que podem ser combinados em um viés, simultaneamente, atento à auto-realização de sujeitos e à participação paritária deles em interações sociais. "Afinal, se é só por meio da participação interativa que a auto-realização pode ser pensada de maneira moral, é apenas através de uma socialização minimamente saudável que os indivíduos podem afirmar-se como sujeitos e participar" (MENDONÇA, 2007, p. 179).

## Notas e percepções sobre vulnerabilidades desigualmente distribuídas

As diferenças são tratadas pela mídia e pelos antigos frequentadores dos shoppings com um estranhamento que evidencia a falta de preparo da sociedade,

a tendência em classificar certas características como negativas com a intensão de destacar o estilo de vida das classes média e alta como um padrão a ser alcançado, que os endeusa e os coloca em uma posição acima daquela ocupada pelos pobres. Evidencia que ainda não existe uma pré-disposição a incluir a cultura de periferia como constituinte da comunidade. Eles não são re-conhecidos nestes discursos, pois o que é proposto é a confirmação daquilo que já é "conhecido" (difamado) sobre eles, daquilo que foi contado sobre eles, daquilo que eles nunca puderam contar com suas próprias palavras. Um conhecimento sem espaço para o re-conhecimento. O fenômeno do *Rolezinho* na mídia se tornou uma polêmica para jovens, organizações da sociedade civil e veículos midiáticos internacionais. O jornal espanhol *El País* sugere que esteja havendo um *apartheid* nos shopping centers de São Paulo. (Martín, María, 12 de janeiro de 2014: ¿Apartheid en los centros comerciales de São Paulo?[19] | Eliaine Brum, 23 de dezembro de 2013 "Os novos "vândalos" do Brasil" [20)].

Acreditamos que se as pessoas conhecerem o significado destas experiências coletivas na construção destes corpos que as frequentam, elas compreenderão o valor destes corpos. Queremos que os encontros chamados Rolezinhos sejam reconhecidos na esfera pública pois implica no reconhecimento do crescimento, da *auto-realização*[19] dos jovens que os frequentam, assim como no seu potencial de obter *paridade de participação*[20]. Através das leituras dos autores que citei, consegui expor, através das palavras deles, como reconhecimento e paridade são entrelaçados. A fala de Súrya revela que os jovens estão dispostos a serem aceitos como integrantes centrais da sociedade, e se existe um estigma de que eles não querem alcançar essa paridade, não foram eles que criaram, não foram eles que enunciaram.

Após a repercussão midiática, o *Rolezinho* transforma o seu movimento em uma ação pelo reconhecimento, pela afirmação de sua condição de existência social, pelo protagonismo na contação de sua história e pela ocupação de lugares até então negados aos jovens participantes. Não se trata de um movimento para alcançar equidade de representação com a "antiga classe média", uma vez que a "nova classe média" cria uma "nova estética" (ANDRADE, 2018, p.4), uma nova forma de se apropriar dos antigos símbolos, o que não significa que os jovens

---

19.Disponível em <https://elpais.com/internacional/2014/01/12/actualidad/1389559949_135207.html>, Acesso em 10 de julho de 2018

20.Disponível em <https://brasil.elpais.com/brasil/2013/12/23/opinion/1387799473_348730.html>, Acesso em 10 de julho de 2018

se espelham em padrões estéticos e de modos de vida hegemônicos. A busca é por uma forma de serem reconhecidos como eles mesmos em um imaginário hegemônico que sempre ignorou suas qualidades e valores, e, ao tratá-los como "outro distante" e associá-los a questões negativas como violência e degradação do corpo e da cidade, ignorando sua participação constitutiva no corpo social. O jornalista e cientista político Leonardo Sakamoto comentou em seu blog sobre o movimento: "Não precisa ser sociólogo para perceber que a molecada que marca esses encontros quer, acima de tudo, reafirmar sua existência".[21]

## Referências

ANDRADE, A.C. *Ostentação de Views* – Contribuições do canal "Kondzilla" para a afirmação da identidade cultural do funk ostentação. In: Revista Mídia e Cotidiano, Ago de 2018. Niterói.

FRASER N., " Social Justice in the age of identity politics: redistribution, recognition, and participation ", FRASER N. et HONNETH A. *Redistribution or Recognition? A political-philosophical exchange*, London, Verso, 2003, p.7-109.

HONNETH, A. *Luta por reconhecimento*. São Paulo: Ed. 34, 2003.

LIMA, Rafaela P; ALVES, Lucas A. S. *Vidas jovens negras importam (?)*: formação e movimentação de públicos em torno da controvérsia do genocídio da juventude negra no Brasil. Belo Horizonte, 2018

MARTÍN-BARBERO, Jesus; REY, German. *Os Exercícios do Ver*: Hegemonia audiovisual e ficção televisiva. São Paulo: Editora SENAC São Paulo, 2001

MENDONÇA, R.F. Reconhecimento em debate: Os modelos de Honneth e Hraser em sua relação Com o legado Habermasiano. Rev. Sociol. Polít., Curitiba, 29, p. 169-185. 2007

PINHEIRO-MACHADO, Rosana. SCALCO, Luci; *Rolezinhos*: Marcas, consumo e segregação no Brasil. Revista de Estudos Culturais USP nº 1: São Paulo: 2014

ROCHA, Simone; MAIA, Rousiley CM. A moralidade do reconhecimento: Adolescentes moradores de favelas discutem a representação de suas vidas em uma série de tv. 2012

21. Sakamoto, Leonardo (16 de dezembro de 2013). "Rolezinho: os shoppings centers oferecem aos paulistanos realidade virtual". Blog do Sakamoto. Universo Online. Acesso em 10 de julho de 2018.

SERELLE, Marcio. *A ética da mediação*: aspectos da crítica da mídia em Roger Silverstone. In: *Matrizes*, São Paulo. V. 10, Nº 2, maio/agosto, 2016.

SILVERSTONE, Roger. *Por que estudar a mídia*. São Paulo: Loyola, 2002a.

_____. Complicity and collusion in the mediation of everyday life. *New Literary History*, 33 (4), 2002b, pp. 761-780.

VAN GINNEKEN, Jaap. Collective Behavior and Public Opinion: Rapid Shifts in Opinion and Communication. London: Lawrence Erlbaum, 2003. [Capítulos 3 e 5]

VAZ, Paulo, CARDOSO, Janine Miranda E FELIX, Carla Baiense. Risco, Sofrimento e Vítima Virtual: A Política do Medo Nas Narrativas Jornalísticas Contemporâneas. In: Revista Contracampo, nº. 25, Dez de 2012. Niterói: Contracampo,2012. Pags:24--42.

Capítulo 18

# Ensaio sobre pernas e pés

Debora Costa[1]

O ENSAIO IMAGÉTICO aqui disposto diz de uma opção por fotografar pés. Quando elaboradas há dez anos atrás, estas fotografias permaneceram guardadas sem uma utilidade até então. Há época, parecia uma boa ideia realizar um ensaio em torno dos pés, pois estava a experimentar o dispositivo fotográfico sem um compromisso exato. Agora estas fotos parecem fazer sentido uma vez que inspiram a reflexão sobre o tema *corpo*. O corpo aqui representado se encontra em trânsito, ao ar livre, na cidade. Interessa-nos observar que este corpo não posa para a câmera, pelo contrário, é capturado sem o saber. São pernas e pés descompromissados mas em constante emergência: a do movimento. Talvez porque associamos de antemão, pernas e pés, a este conteúdo do movimento, é de se esperar que continuem o gesto da caminhada. Mesmo para aqueles em repouso e contemplação. Pois deslocar-se, como diria Sennett (1997), ajuda a dessensibilizar o corpo moderno. É o desejo da livre locomoção que triunfa sobre os clamores sensoriais do espaço.

1. Doutoranda do Programa de Pós-Graduação em Comunicação Social pela Universidade Federal de Minas Gerais.

A partir do século XVIII, como define Sennett (1997), palavras como *artéria* e *veia* serão aplicadas ao vocabulário urbano por projetistas que tomavam o sistema sanguíneo, como o modelo para o tráfego. A cidade tomada como um corpo, a corporeidade urbana, prevalece até os dias de hoje como um discurso corrente. Por mais que se discuta sobre o biopoder na sociedade contemporânea, em que sentir, pensar, vestir, morar, seriam objetos de interesse do capital, como defende Pelbart (2015), tornando-se fontes de valor, temos que nos dar conta de que forma o corpo se inscreve entre a resistência e a docilização.

Pois é nos pés em que encontramos um grau extremo do con*tato*, e este se realiza de forma rústica: as solas dos pés são calejadas, ficam sujas. Há um descompromisso com a face, a máquina de rostidade não atua aqui. Podemos pensar na *planta* dos pés, bem como no pé de uma determinada planta: pé de alface, pé de feijão, pé de jabuticaba, etc; nestas figuras de linguagem observamos um certo grau de *natureza* que se propõe aos pés. Os pés se mesclam com o solo, se encobrem de terra, quase como se metamorfoseassem de chão. São como que ruínas: "(...) os influxos da chuva e do sol, do medrar da vegetação, do calor e do frio tornaram semelhantes as tonalidades de cor do edifício abandonado e estas intempéries e as da terra entregue ao mesmo destino" (SIMMEL, 2005, p.140).

Em 1935 o pintor belga René Magritte apresenta a obra *Le Modèle Rouge*: um par de botas que se metamorfoseia em pés descalços. O pé representado como ruína não significa a falência ou a vulnerabilidade, mas o oposto, significa a resistência em se fazer presente e atuante. O fato é que nos habituamos a designar aos pés a função do trabalho, do flagelo e do desgaste. Mas e se os observarmos por uma perspectiva outra?

Figura 1: Pés de costas
Fonte: Débora Costa, acervo pessoal, 2006

Figura 2: Pernas cruzadas
Fonte: Débora Costa, acervo pessoal, 2006

Figura 3: Pé de chinelo
Fonte: Débora Costa, acervo pessoal, 2006

Figura 4: Pés cruzados
Fonte: Débora Costa, acervo pessoal, 2006

Figura 5: Pés do pipoqueiro
Fonte: Débora Costa, acervo pessoal, 2006

Figura 6: Pés de criança
Fonte: Débora Costa, acervo pessoal, 2006

Figura 7: Pés na grama
Fonte: Débora Costa, acervo pessoal, 2006

Figura 8: Patas
Fonte: Débora Costa, acervo pessoal, 2006

Figura 9: Salto alto
Fonte: Débora Costa, acervo pessoal, 2006

Figura 10: Pés descalços
Fonte: Débora Costa, acervo pessoal, 2006

Figura 11: A dança dos pés
Fonte: Débora Costa, acervo pessoal, 2006

Em repouso ou em movimento, cabe aos pés sustentar o corpo e transportá-lo para onde for. Não cabe ao pé pensar e se emocionar. Cabe ao pé atuar como um ser irracional, localiza-se na direção oposta da cabeça humana, quase sempre entregue ao chão. Bicho não tem pé, tem pata. O ser humano é bípede, as mãos ficam livres para expressarem junto ao rosto as emoções. Mesmo na dança ou no esporte, os pés devem seguir uma rigorosa coordenação. Quando Agamben (2009) descreve o *dispositivo* como tudo aquilo que consegue capturar, orientar, determinar, interceptar, controlar e assegurar os gestos , as condutas, as opiniões, os discursos dos seres viventes; pensamos nos pés como constantemente enredados neste dispositivo. Subindo degraus, em cima do salto alto, sustentado por bengalas, calçado, etc. No entanto, quando entram em estado de repouso, parecem escapar por alguns instantes desse dispositivo. Param para pensar? No português encontramos a expressão "enfiar os pés pelas mãos", como se a pessoa estivesse confusa ou atrapalhada. É certo que determinadas pessoas com deficiência nos membros superiores, adquiram uma coordenação motora especializada em se comunicar através dos pés, como é o caso

da associação beneficente *Pintores Com a Boca e os Pés* (APBP), sediada em São Paulo, Brasil. Parece que existe um dispositivo fortemente atuante na natureza dos pés que não os deixam se desenredarem de funções tipificadas: a dança, a pintura, a caminhada, etc.

Até então, dentre os estudos acadêmicos contemporâneos, muito se dedicou ao estudo do rosto e das mãos, sendo que os pés ficaram relegados a uma esfera menos visível. Talvez aí esteja a força dos pés como este lugar de escape, lacunar, onde ainda é possível observar a ruptura das linhas de força.

## Referências

AGAMBEN, Giorgio. *O que é contemporâneo? e outros ensaios*. Santa Catarina: Argos Editora. 2009.

PELBART. *Políticas da vida, produção do comum e a vida em jogo....* Saúde Soc. São Paulo, v.24. supl.I, p.19-26, 2015.

SENNETT. *Carne e pedra:* o corpo e a sociedade na civilização ocidental. São Paulo: Record. 1997.

SIMMEL. *A ruína*. In: *Simmel e a modernidade*. Organização de Jesse Souza e Berthold Öelze. Brasília: Editora Universidade de Brasília. 2005.

Capítulo 19

# Você está feliz, cidadão?

Rubens Rangel Silva[1]

*VOCÊ ESTÁ FELIZ, CIDADÃO? Hoje estou feliz! Saí na rua pra mudar o país!!! Mas olha que coincidência: não tem polícia, não tem violência. E olha que legal, o Brasil parou e nem é carnaval. O povo acordou! Mas quem estava dormindo? Então, vem pra rua, vem! Ah, mas que vergonha, o busão tá mais caro que a maconha. Ô, FIFA, paga minha tarifa! Ô motorista, ô cobrador, me diz aí se seu salário aumentou? Não é mole não, dormir com fome pra pagar a condução! Tem dinheiro pra estádio e cadê a educação. Se a passagem não baixar, olê, olê, olá, eu vou protestar!*

Uma das formas de se compreender as Jornadas de Junho, a meu ver, é voltar nossa atenção para a produção de cartazes desse acontecimento como forma criativa de

expressão e experimentação da palavra insurgente. Com o povo nas ruas – corpos reunidos erguendo cartazes e proclamando palavras de órdem – a cidade se atualiza diante de enunciados que evocam um funcionamento pulsional da cidade, o que pode ser decisivo na constituição de uma forma democrática de experimentar e praticar a política. Esses corpos reunidos nas ruas (manifestantes

1. Doutorando do Programa de Pós-Graduação em Comunicação Social pela Universidade Federal de Minas Gerais.

e suas palavras insurgentes) podem ser motivo de alegria e até de esperança para a defesa de direitos para todos e respeito por cada um, mas, como alerta Judith Butler (2012), é bom lembrarmos "que a expressão 'corpos na rua' pode se referir igualmente a manifestações de direita, a soldados militares reunidos para reprimir manifestações e a formações de ocupação militar." Assim, temos que estar preparados para perguntar em que condições encontramos corpos reunidos nas ruas para ser motivo de celebração ou que formas de reunião realmente funcionam a serviço da realização de ideais maiores de justiça e igualdade (BUTLER, 2012).

*A cidade é nossa. A rua é do povo. E um povo mudo não muda! A terra é nossa. A cidade é nossa. A rua é nossa. O corpo é meu. Não vamos recuar! Debaixo desse cartazes há mais que carne, há ideias. E ideias são à prova de balas. Faça sua voz ser ouvida... Saia do sofá e grite, se preciso. Nossa arma é a voz. Pra frente Brasil, salve a multidão.*

O que parece estar em questão, quando olhamos para o conjunto de cartazes das Jornadas de Junho, é um direito elementar: o direito à voz, à cidade e à cidadania, que supõe uma reorganização dos lugares sociais como condição básica para a instauração de um pacto urbano mais democrático, que se encontra distante da situação social e histórica brasileira. Esses cartazes são uma forma de experiência política de escrita de irrupção, que em sua efemeridade física e, ao mesmo tempo, durabilidade documental, expõem as fragilidade e as ambiguidades sociais, políticas e histórias de construção da autonomia e da cidadania.

*Era um país muito engraçado, não tinha escola, só tinha estádio! Sim, é pelos R$ 0,20 das passagens; R$ 678,00 do salário mínimo; R$ 26.723,13 do salário de deputado e senador; R$ 30 bilhões da Copa; R$ 100 bilhões que faltam para a educação; R$ 300 bilhões que faltam para a saúde; R$ bilhões e bilhões desviados. Conseguimos de volta os centavos mas nós queremos os bilhões. É muito motivo!!!*

Com a pesquisa realizada sobre os cartazes das Jornadas de Junho – elaborados ao belprazer de cada manifestante e por isso mesmo tendo a potência de ecoar a multiplicidade de críticas, abordagens, percepções e linguagens que se impuseram tentando construir um discurso de resistência e mesmo de proposição à situação vigente –, pude perceber, num universo de mais de 300 cartazes, os contornos dos protestos, as diferentes demandas e o quebra-cabeça de insatisfações. Os cartazes generalizaram-se em críticas aos governos e aos políticos, às instituições públicas e privadas, às condições de vida no país mas também à sociedade brasileira e seus valores. Nesse contexto, os cartazes emergiram como gesto de sublevação que põe em marcha práticas da palavra insurgente.

*Tenho 82 anos, não vim pra brincar, vim manifestar. Chegou a nossa vez. Ativismo não é terrorismo. São 190 milhões em ação: para frente Brasil. Civismo com civilidade, essa luta é de todos. Estou aqui pelo meu direito de estar aqui. É hora de mudanças. Larga o Candy Crush e vem pra rua. Milagres acontecem quando a gente vai à luta! Nós somos um coletivo da paz. Quem apoia pisca a luz! São muralhas do Brasil. Vossos peitos, vossos braços são muralhas do Brasil. Tomem as ruas, somos um só!*

Em junho de 2013, a onda de manifestações que varreu o Brasil de norte a sul levou centenas de milhares de pessoas às ruas. A motivação inicial foi a mobilização do Movimento Passe Livre contra as propostas de aumento das tarifas de ônibus anunciadas por algumas prefeituras. Milhares de pessoas compareceram nos primeiros atos, duramente reprimidos pela Polícia Militar com o uso de bombas de gás e balas de borracha contra a população. Do dia 6 ao dia 11 de junho ocorreram os primeiros atos contra o aumento da tarifa do transporte público, cada vez maiores, e catalisando novas mobilizações, com repercussões midiáticas internacionais.

20 centavos é um número muito mal contado, transparência já! Estamos aqui por muito mais que R$ 0,20. Mãos para o alto, a passagem é um assalto!!! R$ 0,20 é a gota d'água! Não é só por R$ 0,20. É por dignidade! Se não baixar, a cidade vai parar. Foco na missão, contra o aumento do busão… Enfia os R$ 0,20 no SUS!

Assistiu-se, com a proliferação dos cartazes, a uma retomada da linguagem no espaço público como arma no enfrentamento do dissenso. Várias foram as abordagens dos cartazes: críticas ao país, à política e aos políticos; exigências de direitos; coletivismo e vida pública; e afetos. Cada percepção, à sua maneira, procurava expresser não exatamente uma diretiva política para o Brasil, mas uma espécie de recado, para que o poder se concientizasse e reordenasse suas ações políticas. Parece que nada foi poupado: a avidez pelo poder; a arrogância dos governadores; a truculência e o despreparo das forças de segurança; os corruptos políticos e seus comportamentos públicos; a corrupção das empresas de ônibus, a fragilidade das vidraças dos caixas eletrônicos, que com sua falsa transparência de vidro escondem os segredos de como lucrar muito no Brasil.

Todos contra a corrupção. Vamos parar o Brasil e lutar por nossos direitos. Verás que um filho teu não foge à luta! Brasil! Vamos acordar, o professor vale mais que o Neymar! Da Copa eu abro mão, quero dinheiro pra a saúde e a educação. Me chama de Copa e investe em mim. Ass.: Saúde e Educação. Filho onde você tá? Eu vim aqui pra te apoiar! O importante não é vencer todos os

dias, mas lutar sempre! Seja a mudança que você quer ver no mundo. Prefiro ser confundido com um vândalo a ser comparado a um politico. Se você acordou agora, a periferia nunca dormiu. O povo não deve temer o governo, o governo deve temer o povo! Afaste de mim esse cale-se. Sem luta não há conquista. Paz sem voz é medo! Protesto NÃO é crime! O movimento é sexy. Nosso nome é coragem, nosso direito é lutar. Ei, governo!! Por que vocês merecem mais que a gente??? Você aí fardado, também é explorado. Odeio bala de borracha, joga um Halls. Seu gás de recalque bate no meu vinagre e volta. Sem violência, sem violência. Polícia, seu juramento é para a pátria e não para os governantes. Sua borracha não apaga a minha ideologia.

Durante os primeiros atos as forças policiais reprimiram violentamente os milhares de manifestante que participavam dos protestos, o que foi acompanhado por outros muitos milhares que assistiam a cobertura feita por manifestantes por meio de canais de *streaming*[2]. Entre as centenas de feridos pela Polícia Militar no dia 13 estão repórteres dos veículos cujos editoriais haviam convocado a repressão policial dias antes. Fotógrafos da *Folha*, *Estado* e agências de notícia são atingidos pelas balas de borracha, e um jornalista da revista *Carta Capital* está entre os detidos nas diversas prisões arbitrárias por posse de vinagre.[3] A violência policial foi um dos muitos temas tratados nos cartazes.

Os gastos em eventos esportivos internacionais também surgem como tema. No dia 15, quatro protestos organizados se destacaram no país, os quais criaram os momentos mais críticos para a segurança da Copa das Confederações: o do jogo de abertura do torneio, em Brasília; o da partida entre México e Uruguai, em Belo Horizonte; o jogo entre Nigéria e Uruguai, em Salvador; e durante a disputa entre Espanha e Taiti, no Rio de Janeiro. Vários cartazes circularam dentro e fora dos estádios de futebol das cidades sede e os estádios recém reformados aparecem representados em pictogramas como se fossem circos, não o da festividade e da alegria dos profissionais do humor e do entretenimento, mas o circo da politicagem e da corrupção. *O circo nós já temos, agora só falta o pão*.

Os cartazes/convites também se espalharam pelos espaços públicos e redes sociais, convidando as pessoas para uma nova comunhão cidadã: *Vem, vamos*

---

2. *Streaming* é uma tecnologia que envia informações multimídia, através da trasferência de dados, utilizando redes de computadores, especialmente a Internet, e foi criada para tornar as conexões mais rápidas. Um grande exemplo de *streaming*, é o site Youtube, que utiliza essa tecnologia para trasmitir vídeos em tempo real.

3. Durante os protestos pelo Brasil em junho de 2013, se disseminou entre os manifestantes que o vinagre teria propriedades que anulariam os efeitos do gás lacrimogênico. A posse de vinagre passou então a ser motivo de detenção por parte dos policiais militares.

*pra rua*, *Larga o Candy Crush e vem pra rua* e *Nós somos a cidade* são sugestões de uma viagem de volta do mundo individualizado para um presente onde a rua pode e é o lugar da prática cidadã.

Outra série de cartazes coloca em cena a luta e o direito de ser ouvido como parte constituinte do conflito político. O direito de ser ouvido é a possibilidade de ser reconhecido e considerado em pé de igualdade como parte nas negociações. Um dos cartazes diz *Eu não me calo, eu não sou palhaço*. Outro que afirma *Um povo mudo não muda*, parece ser uma tentativa de retomada do protagonismo do cidadão pela narrativa. A rua abre-se para acolher corações, mentes, sonhos, desejos, demandas, utopias, críticas, deboches, ironias e um corrosivo senso de humor, como no cartaz que diz, *Tem tanta coisa errada que nem cabe em um cartaz* e naquele que lamenta, *Desculpe o transtorno, estamos mudando o país*.

Os cartazes das Jornadas de Junho evidenciam dois momentos das manifestações: de um lado, a luta contra o aumento da tarifa do transporte público; de outro, a profusão de reivindicações com pautas difusas. Essa multiplicidade de insatisfação encontrou no aumento da tarifa o catalisador perfeito para as mobilizações de junho de 2013. Essa multiplicidade fomentou um choque e um conjunto de condições subjetivas e objetivas que, espontaneamente expressas nos cartazes, criaram a liga para esse acontecimento.

A rua exultava, coloria-se, rugia, esperneava, e nem era carnaval! E os cartazes dos manifestantes erguiam-se aos céus, bradando por justiça e felicidade, agora, aqui, na rua, no Brasil. Mesmo que a felicidade fosse *kinder ovo ao preço de 1 real*, ou que houvessem *mais ruivas no Brasil*, ou *pelo fim do funke alto e da encoxada no Busão*.

Você está feliz, cidadão?

A rua se abria para acolher corações, mentes, sonhos, desejos, demandas, utopias, críticas, deboches, ironias e um corrosivo senso de humor: *tem tanta coisa errada que nem cabe no cartaz*; *O governo tá pior que meu exnamorado*. Ousaria dizer que, de alguma forma, as manifestações tomaram as cidades para deter a pervesão e o desenvergonhamento dos políticos. *Desculpe o transtorno, estamos mudando o Brasil*.

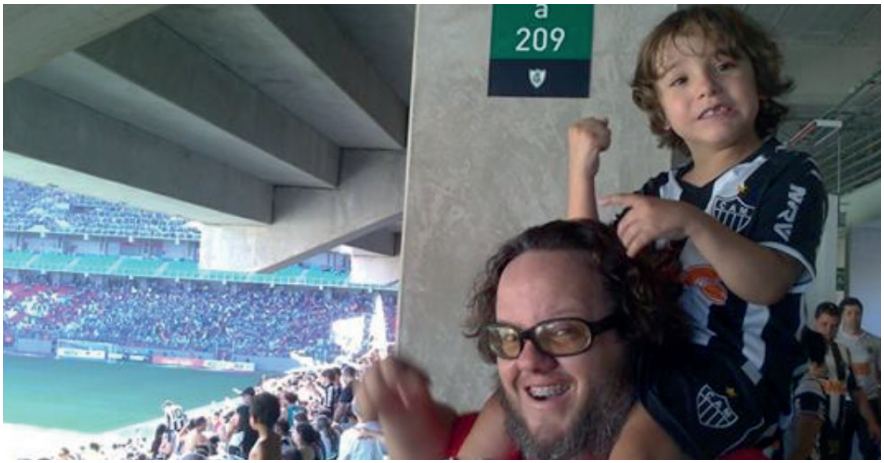
## Referência

BUTLER, Judith. Bodily Vulnerability, coalitions and Street Politics. In: KUZMA, Marta; LAFUENTE, Pablo; OSBORNE; Peter. *The State of Things*. Londres: Koenig Books, 2012, p. 99-119.

Capítulo 20

# Sobre a construção da paternidade

Carlos Wagner Jota Guedes[1]




#pratodosverem: A foto em destaque é minha com o João. Estamos no estádio Independência, assistindo a um jogo do Clube Atlético Mineiro. João está sobre os meus ombros (famoso cavalinho). Nós dois estamos muito felizes na foto.

1. Mestre em Sociologia pela Universidade Federal de Minas Gerais. Pai do João Francisco, editor do blog Tudo Bem Ser Diferente (www.tudobemserdiferente.com) e pesquisador do grupo Afetos (Grupo de pesquisa em Comunicação, Acessibilidade e Vulnerabilidades) da UFMG.

DA MESMA FORMA que a maternidade não é um instinto, a paternidade é um produto da aprendizagem social. Os conhecimentos machistas e patriarcais procuraram ao longo do tempo nos dizer que os homens eram seres sem controle, por isso estupram, por isso são violentos, por isso, não sabem cuidar das crianças. Acessar discursos e práticas sobre as paternidades que nos permitam eliminar esse homem-macho, exige reconhecer nossa interdependência com o outro, nossa vulnerabilidade básica.

Quando decidimos ter o João, me preparei para a paternidade. Ela não estava nas minhas mitocôndrias (sempre achei que essa é a parte mais profunda da minha pobre natureza), não sabia como ser pai. Já tinha visto vários pais, vários deles eram exemplos do que não gostava, alguns eram gurus dessa forma de estar no mundo. Li e conversei com muita gente para saber como era essa experiência. O que percebo é que sou um pastiche do que gosto e do que não gosto. Um pai em construção de uma criança de 11 anos que já me causa inquietações maravilhosas. Que me mostra (mesmo em seus momentos mais chatos) quanto já caminhei, mas como cada dia mais preciso dos outros para existir.

Minha escolha de como ser pai, veio pela tentativa de mesclar o cuidado e a regra. Se tem válido a pena? Às vezes sim, às vezes não. Em alguns momentos me sinto muito satisfeito comigo e com o resultado do meu esforço, mas de quando em quando, sinto a tristeza de quem fracassou, daquele que reproduz o que existe de mais machista e revelador dos meus privilégios. E assim vou levando o aprendizado dessa exigente demanda que é tornar-se pai.

Quando o João nasceu, essa possibilidade de ser pai, tornou-se ainda mais tensa. João nasceu três meses antes do tempo de um parto de 9 meses. Era muito pequeno (37 cm) e leve (900g). Foi assustador saber que algo tão querido poderia ir embora tão rápido. Era tudo extremo. João conseguiu sair daquela e hoje tem 11 anos.

Ouvi absurdos nestes últimos 11 anos; sem tentar justificar, mas acredito que muitos dos homens que abandonam a paternidade quando os filhos nascem com deficiência, vem da ideia que paira sobre nós: de que somos menos masculinos por termos filhos com deficiência. Eu ouvi de pessoas que gosto que o motivo da deficiência do João era a qualidade do meu espermatozoide, outros disseram que no momento da ejaculação meu pênis estava "meia-bomba", outros ainda insinuaram que tenho mais estrogênio no corpo que outros homens normais. A minha salvação, se é que isso existe, é que nunca me achei muito normal, convivo com pessoas anormais e de alguma forma, sempre quis me afastar dos homens normais. Assim, apesar de ter sentido ódio e dó das pessoas que me

disseram isso, de alguma forma construí um discurso sobre mim mesmo que não cabe muito bem sobre o debate homem sexo forte.

Tenho sido forjado no cuidado e na luta, na esperança e na descrença, no estar junto de pessoas que gosto e tangenciar pessoas que dou pouco valor. Se o motivo da diferença corporal do meu filho é minha falha como homem, sexo masculino, muito tenho a lhe permitir da melhor vida, estamos aprendendo que somos melhores nas nossas fraquezas. Tento estabelecer uma acessibilidade paterna, pois o "problema" não está nele nem em mim. Os problemas estão nas barreiras que a sociedade nos coloca para bem viver.

## Mas o que seria essa tal "acessibilidade paterna"?

Acessibilidade paterna, em poucas linhas, seria uma tentativa de reconhecer a minha vulnerabilidade como pai. É me despir de todos os meus privilégios (homem, branco, heterossexual, adulto) para estar junto, é agir sabendo que não tenho autonomia suficiente, que sou frágil para várias coisas, que há aqueles que são mais frágeis do que eu, mas que podemos existir juntos, procurando eliminar os privilégios.

Aqui em casa, somos uma família tradicional[2], papai, mamãe e filhinho; mas passamos longe de sermos uma propaganda de margarina. Quando o João nasceu, estava nas vésperas de tentar a seleção de doutorado, tinha um bom projeto e acredito que concorreria em pé de igualdade com os demais candidatos. Mas aí, sempre aparecem os adversativos da vida, tive que me dedicar aos cuidados do João. Lene, que é funcionária pública continuou a trabalhar fora e eu fiquei no dia a dia daquela criatura. Os 8 primeiros anos foram de dedicação única e exclusiva, quando aparecia um trabalho, era no sistema de bico, quando aparecia uma diversão estiva exausto, quando aparecia uma oportunidade de sexo, os desejos sumiram.

Por que acho que sobrevivemos? Por que eu, Lene e João sobrevivemos? Acredito que uma resposta está no fato de termos reconhecido de alguma forma que não existíamos isolados. Não erámos autônomos, mas interdependentes uns dos outros. Só chegamos até aqui porque usamos o tão ofendido SUS, só chegamos aqui, porque tiveram amigos para nos dar colo, porque alguns parentes nos ajudaram financeiramente, porque fizemos parcerias com pessoas

2. Tentei achar outra palavra para usar aqui, mas cheguei à conclusão de que qualquer outra palavra seria um eufemismo desnecessário. O fato de sermos assim, não nos faz melhores, nem piores, apenas geram um arranjo possível para a vida familiar.

muito diferentes de nós, em suma, porque entendemos que somos vulneráveis. Mas também porque essas vulnerabilidades se transformam, se alteram, se redefinem quando nossas ações e alianças movimentam recursos, pessoas, instituições e afetos.

É por isso e outras coisas, que no dia dos pais de 2018, recebi um bilhete lindo do João, que foi o meu melhor presente sempre. Ele me fala do amor que ele tem por mim, o tanto que ele sabe que eu o amo, mas de como eu poderia ser melhor pai. Consegui o que queria, tenho um filho capaz de me questionar, consegui o que queria, o João saber que eu não sou super pai, consegui o que queria, ser tão humano como ele.

Posfácio

# Quando a comunicação perde a palavra: leitura de Emmanuel Lévinas[1]

Pierre-Antoine Chardel[2]

O PENSAMENTO DE LÉVINAS enuncia uma ruptura radical, ele desperta um sentimento que não se aprende, mas que surge, assim como surge o rosto de um outro que faz com que tudo seja violentamente perturbado. O pensamento do outro atua como uma desestabilizadora interrupção em um mundo acostumado ao reino do mesmo, no qual o ser em comum se dá com frequência a ver como a agregação de indivíduos que teriam que supostamente tender a possuir objetivos comuns. Lévinas almeja justamente colocar em xeque uma tal concepção da coexistência ao inventar uma relação com uma alteridade que se afirma como absolutamente irredutível à qualquer sistema. É um reconhecimento da figura do outro que é, assim, plenamente engajada – reconhecimento que não implica qualquer retorno à si – e que nos ensina que encontrar a alteridade é sempre expor-se ao risco de ser desestabilizado em um ato de interlocução.

---

1. Artigo traduzido do francês por Ângela Cristina Salgueiro Marques, com autorização do autor. Referência original: CHARDEL, Pierre-Antoine. "Quand la communication perd la parole: lecture d'Emmanuel Lévinas", *Eco-Ethica*, v.5, 2016, p.154-165.

2. Professor do Institut-Mines Télécom, Business School, Paris-Évry. É coordenador do Grupo de Pesquisa "Éthique, Technologies, Organisations, Société" (ETHOS).

Neste texto, desejo primeiramente voltar ao estatuto da palavra viva na constituição da relação ética. Enfocarei mais especificamente a maneira como a palavra, para Lévinas, perpassa a experiência da comunicação em sua dimensão ontológica. Num segundo momento, tentarei mostrar como essa tensão entre palavra e comunicação age em favor de uma melhor compreensão de nosso mundo atual, amplamente definido por fluxos de informação, fazendo ressoar indiretamente as palavras de Maurice Blanchot, que nos lembra que Lévinas "é também aquele que está à frente, ou que acompanha, segundo seus próprios caminhos, as preocupações que são por excelência (ou por indigência) aquelas de nosso tempo."(1980, p.82).

Veremos, particularmente, em que medida Lévinas pode nos auxiliar a discernir certas questões hermenêuticas que estão ligadas à estruturação de nossas sociedades da informação.

## As contingências do diálogo ou "o encontro com a alteridade"

Para Lévinas é no diálogo que me exponho à interrogação que o outro me oferece e também à essa urgência da resposta que me chama à responsabilidade. Esta não é simplesmente um atributo da subjetividade, como se existisse de antemão, nela mesma, antes da relação ética. O outro não está meramente próximo de mim no espaço, ou próximo como um parente, mas se aproxima essencialmente de mim a partir do momento que me sinto responsável por ele: "sou responsável pelo outro sem esperar reciprocidade" (Lévinas, 1992, p.95). É unicamente porque a relação entre entre o outro e eu não é recíproca que estou sujeito a ele. Eu sou sujeito unicamente sob essa condição. A responsabilidade, tal como a descreve Lévinas, é absoluta e inesgotável: somos responsáveis não por causa de erros que teríamos cometido, mas porque somos responsáveis pelos outros que nos interpelam. A distância torna a proximidade ainda maior e o lugar de afirmação dessa responsabilidade é a palavra. É pela palavra viva que me encontro despossuído de minha auto-suficiência, que me torno, por meio da alteridade, obrigado a responder ao outro a partir da responsabilidade que assumo por ele. A palavra é, nesse sentido, menos aquilo através do qual torno possível um melhor conhecimento ou uma melhor apreensão do outro, e mais o lugar de um encontro único: quando falo com o outro, eu o chamo. Maurice Blanchot aponta justamente essa situação ao destacar que a revelação do outro, que não se realiza no espaço explícito das formas, é inteiramente palavra: "o outro se exprime e, nessa palavra, ele se apresenta como outro" (1969, p.79).

A particularidade dessa relação com a alteridade é que ela não nos remete a uma elaboração ou a um reconhecimento subjetivo e intersubjetivo de um sentido ou de uma verdade. Ela é, antes de tudo, a prova da não-identidade. Ela não é a conquista – mesmo sempre inacabada – da transparência, mas a prova de uma opacidade que não se esgota jamais totalmente no ato de comunicar (que pressupõe uma partilha, um comum). Segundo Lévinas, endereçar-se ao outro não deve ser pensado unicamente como um ato de comunicação, ou seja, a partilha de uma ideia, de uma informação ou de um saber, mas sobretudo como uma experiência inesgotável e jamais satisfeita. Abordar o outro considerando sua alteridade radical e não só responder a ele, mas tornar-se responsável por ele. Dito de outro modo, a linguagem não constitui unicamente um espaço concreto para a ética: ela representa seu elemento original, no qual a distância é sempre preservada. Tal distância é contrária ao que está em jogo na ética da discussão de Jürgen Habermas, para quem a comunicação e a linguagem permitem a construção das ordens sociais, assegurando assim uma função de socialização e de integração social. Os participantes de uma discussão podem esperar chegar a um acordo se cada um se submete ao exercício que consiste em tentar adotar o ponto de vista do outro "afim de realizar o que Piaget chamava de um descentramento progressivo do ego – e do eu etnocêntrico – e, assim, o descentramento de uma concepção do mundo tido como dado". (Habermas, 2003, p.18-19).[3]

Ainda que uma forte atenção ao ponto de vista do outro seja comum a Habermas e a Lévinas, o que este último questiona radicalmente é uma busca pela comunicação que poderia ser entendida como uma fusão supostamente encarnada em uma representação coletiva: "último vestígio de uma concepção que identifica o ser ao saber, ou seja, ao acontecimento por meio do qual a multiplicidade do real termina por fazer referência a um só ser e onde, pelo milagre da luminosidade e do esclarecimento, tudo o que me encontra existe como algo que emana de mim. Último vestígio do idealismo" (Lévinas, 1976, p.155).

Na perspectiva de Lévinas, a proximidade do outro não nos remete a uma forma qualquer de identificação, mas abre, ao contrário, os horizontes de nossa existência social ao trazer para o definitivo de nossa existência idêntica, "todos os possíveis do não definitivo" (Lévinas, 1976, p.155). Em outras palavras, a

3. Acerca das relações entre Lévinas e Habermas, sugiro o artigo de Steven Hendley, " Speech and sensibility: Lévinas and Habermas on the constitution of the moral point of view ", *Continental Philosophy Review*, vol. 37, number 2/ june 2004, p. 153-173.

verdadeira proximidade deve ser entendida como uma não-proximidade, como uma diferença que não cessa jamais de diferir. Lévinas percebe esse jogo de diferenciação nas experiências amorosas de Marcel Proust:

> Marcel não amará Albertine se o amor é uma fusão com o outro, êxtase de um ser diante das perfeições do outro ou a paz da possessão. Amanhã ele romperá com a jovem que o desagrada. Ele fará aquela viagem planejada desde muito tempo. A narrativa de amor de Marcel é dupla de confissões destinadas, me parece, a questionar a consistência mesma desse amor. Mas esse não-amor é precisamente o amor mesmo, a luta com o intangível, - a possessão, essa ausência de Albertine-, sua presença" (Lévinas, 1976, p.155).

Proust aparece aos olhos de Lévinas como um "poeta do social" (Lévinas, 2009, p.145), pois uma grande parte de sua obra consistiria em mostrar que a solidão dos sujeitos não prejudica sua proximidade, pelo contrário: "é justamente esse fato de se esconder que consiste no fermento da vida social" (Lévinas, 2009, p.145). A socialidade que se determina desta forma afirma-se por uma capacidade de resistir a qualquer ordem totalizadora, assim como a qualquer pretensão de desejar organizar os grupos sociais. Segundo uma tal exigência, a palavra que se torna a manifestação de uma distância irredutível instaura uma ruptura na ordem social e faz com que a comunicação não se reduza somente a uma verdade que une os sujeitos. É preciso também ressaltar outra coisa que não se reduz a uma coexistência de uma multitude de seres humanos, outra coisa para além de uma participação nas novas e complexas leis que a multitude impõe: "a sociedade é o milagre da saída de si mesmo" (Lévinas, 1990, p.22). Como interpretar esse milagre? Como podemos situar uma tal concepção da sociedade em relação às teses que são tradicionalmente admitidas sobre a socialidade?

## Um outro pensamento sobre a socialidade

O milagre da saída de si mesmo se refere a uma forma inédita de socialidade através da qual Lévinas afirma sua distância da sociologia francesa, sobretudo aquela de Emile Durkheim, que ele estuda seguindo os cursos de Maurice Halbwachs, em Strasburgo4. Segundo uma perspectiva durkheimiana, o

4. Lévinas tomou conhecimento das teses de Durkheim por meio de Maurice Halbwachs, com quem cursou disciplinas na Université de Strasbourg entre 1923 e 1928. Indico aqui,

bem-estar do homem (sic) é essencialmente desejado e assegurado através da sociedade e da ordem que ela instaura. A função da arte, da moral e da política é despertar o sentimento de existir em comunidade. O homem (sic) social seria o todo do homem civilizado. Se Lévinas reconhece na obra do pai da sociologia contemporânea uma etapa importante para apreender a sociedade como o que permite aos indivíduos de alcançarem a moralidade, e de conseguirem dessa forma um certo distanciamento de si mesmos, ele o repreende, contudo, de conferir muita importância às instituições sociais. Ao se opor ao paradigma holístico da sociologia durkheimiana, Lévinas se mostra preocupado em descrever as condições de toda relação interindividual ao considerar a distância que deve vir alimentá-la. O que é firmemente posto em causa é a ideia de que os indivíduos podem se definir em função da sociedade e das instituições que a representam, criando lógicas que contribuem para determinar sua individualidade: é a sociedade que deveria moldar a individualidade à sua imagem. Ora, um tal ideal de sociedade, e a confiança que ela supõe nas lógicas institucionais, não possuem a mesma envergadura diante do olhar da degradação provocada pelos primeiros anos da segunda grande guerra, dos quais os *Carnets de captivité* de Lévinas dão conta de modo admirável: "As coisas se decompõem, perdem seu sentido: as florestas se transformam em árvores – tudo o que significava floresta na literatura francesa – desaparece. (...) Mas não quero simplesmente falar do fim das ilusões; e sim do fim do sentido" (Lévinas, 2009, p.132). A deteriorização geral causada pelos primeiros anos da Segunda Guerra Mundial e a destruição feita na década de 1940 é retumbante, ela acentua o fim de toda apreensão teleológica, não somente da história, mas do "viver-juntos".

No livro *De l'existence à l'existant* (1947) encontramos a esse respeito uma concepção de socialidade claramente enunciada, ela vem explicitamente ultrapassar o quadro da totalidade social, aquela na qual os indivíduos seriam prioritariamente considerados por seu papel social que os integra ao todo da sociedade: "A relação social não é inicialmente uma relação com o que ultrapassa o indivíduo, com alguma coisa a mais que a soma dos indivíduos e superior ao indivíduo, no sentido durkheimiano" (Lévinas, 1973, p.161). A crítica da totalidade que aparece aqui visa, antes de mais nada, a redução do vínculo social à sua expressão objetiva e institucional. Uma tal redução é suspeita de não tornar

---

sobre esse assunto, o ensaio de Pierre Hayat, *Emmanuel Levinas, éthique et société*, Paris, Editions Kimé, 1995.

possível uma real consideração da alteridade em sua especificidade. Essa crítica está, no fundo, estreitamente ligada à crítica da ordem política que não diz nada do infinito aberto pelo revelação do outro (Hansel, 2010). Nesse horizonte, é para além de um ideal qualquer de fusão que devemos pensar a socialidade, ou seja, independentemente de um ideal comum ao qual todos os indivíduos seriam obrigados a aderir sem discernimento e que revelaria uma "insuficiência patrimonial" (Lévinas, 2009, p.69). O que Lévinas procura aqui é a coletividade que diz "nós", aquela que, voltada para o sol inteligível, para a verdade, sente o outro a seu lado, e não na interação viva de uma relação face-a-face.

Nesse sentido, não é somente a sociologia de Durkheim que é visada sob crítica, mas a socialidade tal como se encontra descrita por Heidegger na obra *Être et temps*, na qual o ser-com-o-outro reevia a um mundo comum. Está aí seguramente todo o limite do pensamento do outro em Heidegger: "se o *Dasein* do destino, enquanto ser-no-mundo, existe essencialmente no ser-com o outro, seu devir é um co-devir, é determinado como co-destino, termo pelo qual designamos o devir da comunidade (...). É na comunicação que partilha e no combate que a potência do co-destino se libera" (Heidegger, 1985, p.265). Ser com os outros seria, assim, sempre uma maneira de permanecer entre si mesmo, de jamais realmente sair do quadro de um pertencimento: "Assim como em todas as filosofias da comunicação, a socialidade de Heidegger se encontra inteiramente no sujeito individual e, é nos termos da solidão que se persegue a análise do *Dasein*, em sua forma autêntica. A essa coletividade de camaradas, nós opomos a coletividade do eu-tu que a precede" (Lévinas, 1973, p.162).

É a inscrição em um mundo comum que Lévinas aponta como algo que se esfacela por uma relação sem intermediário, sem mediação: o outro é o próximo, mas a proximidade não é uma etapa da fusão. A intersubjetividade é propriamente assimétrica e repousa sobre uma vontade de construir uma palavra própria. Gilles Hanus expõe justamente essa condição social paradoxal: "comunidade de um tipo particular, que escapa às categorias matemáticas, como nas metáforas inspiradas na física, tão prontamente mobilizadas quando buscamos pensar o que reúne os sujeitos. Não saberíamos de fato pensar a comunidade nem sob o modo da fusão, nem sob aquele da adição ou da agregação" (2016, p.38).

Historicamente, sabemos que os regimes totalitários possuem a ambição de querer integrar tudo no "mesmo", empobrecendo as condições de qualquer oposição que puder passar-se pela potência de uma palavra dissidente ou contrária. Mas o risco da neutralização da palavra viva não pertence apenas

aos totalitarismos, ele é possível de ser induzido nas sociedades democráticas e liberais nas quais, como escreve Lévinas, os "meios de informação, sob todas as formas – escritas, verbais e visuais – e atingindo todos os lares, mantêm os sujeitos à escuta de um discurso permanente" (1997, p.190). Os indivíduos seriam, assim, submetidos à sedução de uma retórica que teria por efeito o empobrecimento do jogo de interlocuções e da participação à qualquer exterioridade social verdadeira.

Poderíamos igualmente convocar aqui as reflexões de Gilles Deleuze sobre o reino da informação nas sociedade contemporâneas, apesar de tudo aquilo que o separa de Lévinas. Deleuze denunciou com virulência as formas de coerção que nossas sociedades da informação podem estar susceptíveis de abrigar. E isso na medida em que a informação nos forma, ao mesmo tempo em que ela nos deforma. As mídias são suspeitas de nos dizerem no que devemos crer: "Pior ainda: elas muitas vezes não nos dizem para crer, mas de fingirmos que cremos. Não nos demandam a crença, mas de nos comportarmos como crentes. Isso é a informação, a comunicação e, independente dessas palavras de ordem e de sua transmissão, não há informação, não há comunicação. O que nos leva a afirmar que a informação é exatamente o sistema do controle" (Deleuze, 2003, p.299). Nessa perspectiva deleuziana, existe uma ligação consubstancial entre o desenvolvimento das redes de comunicação e a aparição de um controle social que não cessa de impor modos de vida e de pensamento, bloqueando assim o próprio devir democrático. Isso porque o reino da informação, com suas palavras de ordem, pode dar origem a um temível empobrecimento da linguagem e de seu potencial criativo.

Sem se situar obviamente no mesmo horizonte filosófico de Deleuze5, Lévinas destaca o modo como, nas sociedades contemporâneas, as palavras tendem a tornar-se "os signos mudos das infraestruturas anônimas" (1990, p.200), oferecendo-se como utensílios de civilizações mortas, nas quais "a palavra perdeu a palavra" (idem). Nesse jogo de metáforas, percebemos bem o risco de uma palavra que se perde sob a forma de ser submetida a protocolos, a lógicas de coesão que tornam a eloquência oca. É definitivamente em reação a tais lógicas que é preciso sair da linguagem no que ela pode ter de totalizante e de objetivante. É em decorrência desse horizonte que Lévinas nos convida a ler *Les Hauteurs*

5. Notemos aqui que se as diferenças entre Lévinas e Deleuze são ainda pouco frequentes na França, elas são constantes nos Estados-Unidos. Ver, por exemplo, Todd May, *Reconsidering Difference. Nancy, Derrida, Levinas, Deleuze*, Pennsylvania State University Press, 1997.

*béantes*, de Zinoviev. Tudo se passa nesse romance como se, para recuperar sua sinceridade perdida, a fala de todos os dias não conseguia mais satisfazer a si mesma, como se precisasse das palavras e das proposições mais negativas, das palavras que fossem mais destrutivas que as negações: "como páginas parecidas a uma emissão radiofônica que nos obstinamos a desvirtuar e desfocar em sua própria emissão" (Lévinas, 1997, p.191). O falar é aqui dirigido contra uma linguagem adoecida que não consegue mais quebrar a coerência e a normalidade à qual ela reenvia, contra a comunicação também que, na força de ser exaltada, impede nossa relação com os próprios acontecimentos. Será os suportes tecnológicos estão fenomenologicamente em causa? Será que as telas que nos fornecem os fluxos contínuos de informações sobre o mundo estão em medida de restituir a palavra da alteridade, sua vulnerabilidade e seu sofrimento?

## Desafios éticos e hermenêuticos da sociedade da informação

Se Lévinas nunca desenvolveu, de maneira estrita, uma filosofia da técnica, a importância que ele confere às tecnologias se revela, apesar de tudo, e a meu ver, uma rica contribuição para nosso conhecimento. Na obra *De l'existence à l'existant*, ele avalia a transformação que se produz na civilização moderna, na qual a ferramenta não prolonga apenas a mão do homem para permitir-lhe atingir o que não alcança, mas ela torna possível também que esse alcance seja mais rápido, ou seja, ela "suprime através do ato, o tempo que o ato deveria tomar" (Lévinas, 1973, p.155).

As ferramentas modernas são assim descritas como "máquinas", ou seja, como "sistemas, agenciamentos, conjuntos, coordenações: instalações de iluminação de segurança, telefones automáticos, coordenação das ferrovias e rodovias. A multiplicidade de órgãos é o traço essencial da máquina. Ela resume os instantes. Ela se faz a partir da velocidade, ela faz eco à impaciência do desejo" (Lévinas, 1997, p.191). Uma mutação antropológica é, portanto, bem anunciada pelas técnicas modernas que realizam um desejo ambíguo de se estar em uma experiência de potência desestabilizadora. Essa hipótese de leitura aparece em um texto curto de 1961, "Heidegger, Gagarine et nous", no qual a técnica "secularizadora" é apresentada por Lévinas como um progresso do espírito humano. Ela coloca em causa o privilégio do enraizamento e nos arranca do "mundo heideggeriano e das superstições do *Lugar*" (Lévinas, 1990, p.325). Para ele, uma chance aparece, a de podermos nos libertar do sufocamento do idêntico: "perceber os homens fora da situação na qual eles são colocados juntos, deixar

resplandecer o rosto humano em sua nudez" (Lévinas, 1990, p.325). Lévinas se opõe claramente aqui à aspiração que consistiria em querer encontrar o modo autêntico que a aventura tecnicista teria contribuído a devastar, voltando as costas resolutamente contra as análises de Martin Heidegger acerca da técnica moderna. Segundo Lévinas, toda poética do retorno deve ser absolutamente combatida, pois desejar reencontrar o mundo,

> (...) é reencontrar uma infância misteriosamente empelotada e encaracolada no Lugar, se abrir à luz das grandes paisagens, à fascinação da natureza, ao majestoso agrupamento das montanhas; é percorrer uma trilha que serpenteia através dos campos; é sentir a unidade que instaura a ponte que liga as margens do rio e a arquitetura dos edifícios, a presença da árvore, os claros-obscuros e lusco-fuscos das florestas, o mistério das coisas de um jarro, dos sapatos gastos de uma camponesa, o som radioso de uma garrafa de vinho colocada sobre uma toalha de mesa branca (Lévinas, 1990, p.324)

Ora, essa sedução eterna do paganismo é contradita pela experiência técnica que é considerada como menos perigosa para o homem do que a fascinação pela autenticidade dos lugares. Uma vez que a técnica nos transporta desestabilizando as ordens estabelecidas, ela coincide explicitamente com o que Lévinas comenta acerca da experiência da escritura, que nos leva sempre para além de nós mesmos (Chardel, 2002). É a partir de uma tal exigência hermenêutica que ele expressa sua admiração pela aventura tecnológica. O que ele percebe, entre outras coisas, na reflexão sobre Gagarine, é certamente a provável abertura para novos conhecimentos e novas possibilidades técnicas, mas também sobretudo uma extração decisiva: "Durante uma hora, um homem existiu fora de todo horizonte – tudo era céu ao redor dele ou, de modo mais exato, tudo era espaço geométrico (...). O judaísmo foi sempre livre com relação aos lugares. Ele permanece fiel ao valor mais elevado. A Bíblia só conhece uma Terra Santa: Terra fabulosa que vomita os injustos, na qual não nos enraizamos sem condições. Que o Livro dos Livros configura seus assuntos em suas descrições da natureza!..." (Lévinas, 1990, p.326).

Contudo, se Lévinas não desenvolve nenhuma crítica da técnica (ele aponta mesmo suas virtudes hermenêuticas e emancipatórias) ele não se apresenta menos atento aos riscos que correm as sociedades que seriam cada vez mais determinadas pelas tecnologias do audiovisual. Os fenômenos de distração e de captação da atenção que essas tecnologias produzem podem trazer a

consequência de nos manter em um certo estado de "adormecimento" (Lévinas, 2000, p.178). Com relação a isso, uma certa urgência ética deveria nos manter acordados e nos lembrar que se a responsabilidade pelo outro não é uma figura de estilo, se ela constitui uma provação completa, ela deve nos permitir interrogar o modo como apreendemos as imagens em nossas sociedades (que são amplamente configuradas pela informação e pela comunicação) sobre a forma como o outro se revela a nós nas telas.

Remetendo-se a uma preocupação semelhante e situando-se explicitamente nos caminhos da reflexão de Lévinas acerca do rosto do outro, a filósofa americana Judith Butler nos convida a interrogar o destino das imagens na sociedade da informação, assim como a avaliar suas significações morais. Ela nos convida, de modo particular, a tomar consciência de que, se por um lado, as imagens podem nos comunicar uma parte da realidade do sofrimento do outro, por outro seria um erro pensar que é suficiente encontrar imagens verdadeiras e justas para que uma certa realidade nos seja comunicada (Chardel, 2013). A esse respeito, ela menciona um uso do rosto nas mídias "que visa a desumanização" (Butler, 2005, p.174). De fato, é possível discernir as *produções* de rostos, por exemplo aqueles de Bin Laden e de Saddam Hussein. Esses rostos foram, em um dado momento, enquadrados ou ecurralados para suscitar reações específicas, em decorrência do terror ou da tirania. Trata-se de provocar o excesso pela repulsa: "A desidentificação é sugerida pela absorção hiperbólica do mal no próprio rosto, em seus olhos" (Butler, 2005, p.174). Esses modos de captura do rosto estão longe de revelar a força que se exprime no rosto, tal como descrito por Lévinas, que ultrapassa qualquer representação e que "fracassa em capturar e comunicar aquilo ao que faz referência" (Butler, 2005, p.177). Nesse âmbito, um ponto importante da reflexão de Butler consiste em ressaltar o fato de que a realidade é menos comunicada pelo que é representado no conteúdo das imagens, e mais pelo questionamento da representação que ela define; o que se dá em termos da constituição de esquemas normativos específicos: "A evacuação do humano pela imagem produzida e operada pela mídia deve ser percebida no quadro mais amplo do problema dos esquemas normativos de inteligibilidade que definem o que será ou não definido como humano, que estabelecem qual vida será digna de ser vivível, qual morte será digna de ser chorada no luto" (Butler, 2005, p.180).

É preciso, sem dúvida nenhuma hoje, construir uma cultura do questionamento da representação, que prevalece cruelmente forte em nossas sociedades

midiáticas nas quais parcelas do mundo nos são apresentadas como permanentemente pré-estabelecidas, já dadas. E diante de uma tal espetacularização contínua do mundo, podemos facilmente concordar com Lévinas sobre o argumento da exigência extrema da responsabilidade pelo outro que aparece em sua ética radical, segundo a qual "a ninguém é permitido uma relaxamento de atenção, nem uma falta de rigor" (Lévinas, 1996, p.25). Podemos facilmente traduzir essa exigência na sociedade da informação ao enunciar a ideia de que o destino das imagens, sua prevalência, sua autoridade, nos impõe uma atenção e um rigor redobrados. Isso porque o que vemos nos é sempre transmitido sob um certo ângulo, em função de "esquemas normativos de inteligibilidade" (Butler, 2005, p.180). Consequentemente, os canais de informação sempre enviesam nossa percepção dos fatos, porque eles são trabalhados por modos de intencionalidade específicos: "a desrealização da perda – a insensibilidade ao sofrimento humano e à morte – torna-se o mecanismo por meio do qual a desumanização é alcançada. Essa desrealização não tem lugar nem dentro e nem fora da imagem, mas pelo enquadramento que a contém" (Butler, 2005, p.181-182). O que nos chega através da imagem demanda, portanto, um esforço de recepção e de análise que a imagem em si não abriga. Existe sempre na imagem uma incompletude essencial.

Sob esse aspecto, se existe um risco de desaparecimento de uma cultura que seria unicamente audiovisual, esse risco estaria menos ligado ao fato da expansão do lugar das imagens em nossas existências, e mais à tentação (fortemente ingênua) de procurar buscar na imagem uma plenitude que não faz apelo a nada além de uma forma de crença ou de adesão. Uma vez que a imagem é absolutamente incompleta, o que ela transmite não se oferece jamais à visão de modo total e imediato. Há aqui, sem dúvida, um dilema importante em termos da educação e da formação dos sujeitos e das novas gerações em particular, pois um certo estado de analfabetismo tende a se expandir. Jacques Derrida já havia observado cautelosamente esse movimento:

> Assim como a alfabetização e o domínio da língua, do discurso falado ou escrito não foram jamais universalmente partilhados (claro, sempre existiram não somente pessoas que sabem ler, mas uma grande diversidade de competências, de poder, etc.), atualmente podemos observar a mesma coisa com relação ao que nos chega através da imagem. Podemos dizer, por analogia, que a massa dos consumidores está em um estado semelhante a essas diversas modalidades de analfabetismo relativo (Derrida, 1996, p.70).

Se podemos expressar uma certa perplexidade no contexto da sociedade da informação tal como ela se encontra hoje, amplamente configurada pelo reino das telas e das imagens, essa perplexidade não diz respeito somente ao declínio do regime escrito, mas de uma certa prática hermenêutica, ou seja, do exercício lento e paciente da leitura e da interpretação dos suportes (sejam eles textuais ou visuais). O destino das imagens, estando estreitamente ligado àquele dos textos, deveria idealmente coincidir com um aprendizado dos signos que nos são oferecidos pelas telas. Não se trata, contudo, de recusar uma atitude puramente consumista que se encontra vivamente denunciada atualmente por vários autores, críticos e ensaístas que questionam a presença massacrante das imagens (publicitárias, televisivas ou cinematográficas) em nossas sociedades que parecem ameaçadas por uma "dupla falta de letramento" que atinge a educação das gerações mais jovens. Yves Citton expressa claramente essa inquietação: "Não somente os estudantes realizam raramente a experiência da confrontação paciente no processo de interpretação de um texto, mas também se encontram dramaticamente destituídos de ferramentas analíticas para interpretar, em vez de simplesmente consumir, as imagens com as quais são bombardeados" (Citton, 2008, p.7) 6.

É, no fundo, a realização sempre irrealizável de nossa relação com o outro que está aqui em jogo. Tal relação não se reduz ao que aparece, mas nos reenvia ao que é constantemente retirado de nosso olhar, e que nos força a ir além do dito e do que ele sempre trai na imagem, como nos ensina tão bem Lévinas (1996, p.21) na obra *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. No fim das contas, é em direção a um tal esforço hermenêutico que o pensamento de Lévinas nos orienta, ao nos mostrar que o encontro com o outro é sempre uma provação, um teste que nos faz sentir que ser humano é sempre ser remetido à uma intriga de sentidos.

## Referências

BLANCHOT, Maurice. " Notre compagne clandestine ", in François Laruelle (dir.), *Textes pour Emmanuel Levinas*, Paris, Jean-Michel Place Editeurs, 1980.

6. Ver também : Yves Citton, *L'avenir des humanités. Économie de la connaissance ou cultures de l'interprétation?*, Paris, Editions de La Découverte, 2010; assim que Bernard Stiegler & Serge Tisseron, *Faut-il interdire les écrans aux enfants ?*, Editions Mordicus, 2010.

BLANCHOT, Maurice. *L'entretien infini*, Paris, Gallimard, 1969.

BUTLER, Judith. *Vie précaire. Les pouvoirs du deuil et de la violence après le 11 septembre 2001*, traduit de l'américain par Jérôme Rosanvallon et Jérôme Vidal, Editions Amsterdam, 2005.

CHARDEL, Pierre-Antoine. " Du visage aux richesses inattendues de l'écriture. Propos sur l'herméneutique de Levinas «, *Revue philosophique de Louvain*, (numéro dirigé par Fabio Ciaramelli), Tome 100, n.1-2, février 2002, p. 186-211.

CHARDEL, Pierre-Antoine. " Nouveaux médias et conscience morale. Pour un art de comprendre (le sort d'autrui) dans la société de l'information «, in Michel Gad Wolkowicz (dir.), *Tensions et défis éthiques dans le monde contemporain*, Sèvres, Editions des Rosiers, 2013, p. 205-217.

CITTON, Yves. " Il faut défendre la société littéraire «, *Revue internationale des livres & des idées*, mai-juin 2008.

DELEUZE, Gilles. *Deux régimes de fous. Textes et entretiens 1975 -1995*, Edition préparée par David Lapoujade, Paris, Les Editions de Minuit, 2003.

DERRIDA, Jacques (avec Bernard Stiegler). *Echographies de la télévision*, Paris, Galilée, 1996.

HABERMAS, Jürgen. *L'éthique de la discussion et la question de la vérité*, édité et traduit par Patrick Savidan, Paris, Grasset, 2003.

HANSEL, Georges. *Politique d'Emmanuel Levinas*, Paris, Editions du Sandre, 2010.

HANUS, Gilles. *L'épreuve du collectif*, Lagrasse, Editions Verdier, 2016.

HEIDEGGER, Martin. *Etre et temps*, traduction nouvelle et intégrale du texte de la dixième édition par Emmanuel Martineau, Paris, Authentica, 1985.

LÉVINAS, Emmanuel. *Ethique et infini*, Paris, Livre de poche, 1992.

LÉVINAS, Emmanuel. *Noms propres*, Montpellier, Fata Morgana, 1976.

LÉVINAS, Emmanuel. *De l'existence à l'existant*, Paris, Editions Vrin, 1973.

LÉVINAS, Emmanuel. *Carnets de captivité et autres inédits*. Œuvres 1, Editions Grasset & Fasquelle, IMEC Editeur, 2009.

LÉVINAS, Emmanuel. *Difficile liberté. Essais sur le judaïsme*, Paris, Livre de Poche, 1990.

LÉVINAS, Emmanuel. *Hors sujet*, Paris, Livre de Poche, 1997.

LÉVINAS, Emmanuel. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Paris, Livre de Poche, 1996.

LÉVINAS, Emmanuel. Heidegger, Gagarine et nous (1961). In : *Difficile liberté. Essais sur le judaïsme*, Paris, Livre de Poche, 1990, p.321-326.

LÉVINAS, Emmanuel. *Les imprévus de l'histoire*, Paris, Livre de Poche, 2000.

Sujeitos e grupos estão diferentemente expostos à injúria, à agressão, à rejeição e à morte. A vulnerabilidade, tal como argumenta Judith Butler, não é só uma condição ontológica, mas um estado contingente que pode ser modificado, alterando o estatuto de um sujeito/grupo se considerarmos que os vínculos e condições (materiais, simbólicas, humanas) que nos permitem viver podem ser acionados de modo a compor arranjos que promovam alternativas e possibilidades de ruptura. Vulnerabilidades não são imutáveis, mas são situadas e resultam de uma complexa rede de múltiplas relações e tensões. Nessa rede, estamos sempre à espera e à escuta de uma demanda endereçada pelo outro. O tempo da espera, segundo Lévinas, é também o tempo da contemplação e do acolhimento de uma alteridade radical, estrangeira: sua chegada, seu chamado e seu apelo produzem uma ruptura no presente daquele que escuta, impedindo-o de permanecer fechado em si mesmo e compelindo-o a elaborar uma resposta, a assumir uma responsabilidade. Assim, é vital compreendermos a afirmação de que perceber o outro é acolhê-lo e responder à ele, em uma atitude de escuta e contemplação que requer outra temporalidade, distendida, desacelerada, na qual considero, de maneira ampla, desprovida de julgamento, a demanda que o outro me endereça enquanto rosto.

{ OLHARES TRANSVERSAIS

*Esta coleção agrupa obras resultantes de parcerias e cooperações acadêmicas entre o PPGCOM-UFMG e outras universidades nacionais e internacionais, cujos projetos deram origem a textos comuns, abordagens cruzadas e aproximações conceituais marcadas pelo delicado jogo das dissonâncias.*