

DANIELA CABRAL GONTIJO

VIOLÊNCIA PEGA?

BRASÍLIA, 2015

UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
FACULDADE DE CIÊNCIAS DA SAÚDE
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM BIOÉTICA

DANIELA CABRAL GONTIJO

VIOLÊNCIA PEGA?

Tese apresentada como requisito parcial para a obtenção do título de doutora em Bioética pelo Programa de Pós-Graduação em Bioética da Universidade de Brasília.

Orientadora: Rita Laura Segato

Co-orientadora: Ondina Pena Pereira

BRASÍLIA, 2015
DANIELA CABRAL GONTIJO

VIOLÊNCIA PEGA?

Tese apresentada como requisito parcial para a
obtenção do título de doutora em Bioética pelo
Programa de Pós-Graduação em Bioética da
Universidade de Brasília.

Aprovada em 08 de junho de 2015

BANCA EXAMINADORA

Rita Laura Segato – Presidente
UnB

Angela Aparecida Donini
UNIRIO

Pedro Paulo Gomes Pereira
UNIFESP

Volnei Garrafa
UnB

Wanderson Flor do Nascimento
UnB

Muna Odeh - Suplente
UnB

Maya Angelou, a voz da minha infância, dedica I know why the caged bird sings “to all the strong blackbirds of promise who defy the odds and gods and sing their songs”, que se traduz: “a todas as graúnas de vigor e promessa que desafiam circunstâncias e divindades e entoam seus cantos”.

Dedico esta tese às angelous da minha vida: minha mãe, uma graúna graúda que alçou voos audazes e é um exemplo de superação e inteligência, e a meu pai, um homem todo coração, que nos ensinou tanto, mas, sobretudo, a expressão diária do amor.

Também, em especial, a todas as pessoas que reexistiram e reexistem à violência. É tempo, sempre, de voar – voa, voa, azulão! – um novo canto.

*Blackbird singing in the dead of night: take these broken wings
and learn to fly,
All your life... You were only waiting for this moment to arise!
Blackbird singing in the dead of night: take these sunken eyes
and learn to see
All your life... You were only waiting for the moment to be free!
Blackbird, fly, blackbird, fly... Into the light of the dark black
night...*

AGRADECIMENTOS

Para decidir si sigo poniendo esta sangre en tierra
 Este corazón que bate su parche, sol y tinieblas
 Para continuar caminando al sol por estos desiertos
 Para recalcar que estoy vivo en medio de tantos muertos.
 Para decidir, para continuar, para recalcar y considerar...
 Sólo me hace falta que [...] (Victor Herédia)

E que?

“No fundo do poço do poço do poço do poço você vai descobrir quê”, concluiu Caio Fernando Abreu, numa espécie de remate *post mortem*, no conto que abre seu *Ovo Apunhalado*. “A gente morre um pouco em cada poço”, diz. Caçar um canto onde caiba um ponto e dar por feita a escritura pareceu um pouco com o limo dos poços de que falava Caio.

Na viola, sempre Mercedes, uma *Razón de Vivir*, e a falta *que* vocês me fazem... Só isso. Vocês que me ajudaram a entrar, e que até entraram comigo, nesse viver do poço com seus limos e, porque não, nesse morrer um pouco do poço (“morrer é entrar noutra”). Agradeço às/aos *que*, com recursos materiais, intelectuais e sensoriais – e também com suas ternurinhas, para lembrar Bebel – me acompanharam aos “poços dos poços sem fim”, nesse itinerário rumo ao *que*. Essas ilhas desconhecidas de Saramago que já não há por conhecer, talvez viagem em rumo de nós mesmxs.

Foram tantas, pessoas e instituições, que tornaram isto tudo simplesmente possível. Agradecida de coração:

À Capes, pela bolsa. Ao Prof. Volnei Garrafa por me acolher na Bioética, um espaço verdadeiramente inter, multi, transdisciplinar e atento a teorias que finquem pé na prática, uma forma de acionar a *filosofia do ato* de que falava Bakhtin, ao arrefecer o hiato que separa o que teorizamos do que realmente fazemos. A todas as pessoas colegas com quem convivi durante o doutorado, sobretudo Elda Bussinger, pelo incentivo e por, mesmo à distância, tecer cumplicidades. A Wanderson Flor, Marianna Hollanda, Juliana Floriana e Saulo Feitosa, por compartilharem um projeto coletivo de pensamento e pluralismos bioéticos. Em especial, agradeço à Mari por sua amizade e exemplo de aguerrimento, e por “decidir dissidir” ao levar sua antropologia para públicos mais desafiadores, participando conosco da costura de um ambiente mais plural.

À Rita, uma pensadora extraordinária e uma *madre política*, por me ensinar o valor da criticidade, por compartilhar projetos, por me dar *um sul*, por juntar pessoas e urdir comunidade. E por sua amizade me “mostrando” o *Olho Nu* de Ney Matogrosso, quando meu mundo parecia esfacelar, simplesmente porque “eu precisava de uma metáfora de felicidade”. Gratidão pela andarilhagem desses últimos 13 anos.

À Ondina, filósofa excepcional, *madre política* e amiga querida. Por me dar acolhida, sempre. Por me aplicar Baudrillard, Debord, Guattari, Rolnik e tantas, tantas outras... Pela radicalidade do pensamento, por sua sensibilidade aguçada e seu deboche preciso, por acenar direções e por me ajudar a ver *vagalumes no escuro*. Sem você, não dava pé.

À Mônia, um sol que raiou no meu quadrado. Por aquecer meu cotidiano nesses últimos dois anos. Pelos mimos e cuidados ao longo da tese. Pelos jantares, pelo trabalho que você acumulou em casa, pelas revisões tarde da noite. Por me dar doçura, tranquilidade e segurança. Como disse o meu sobrinho Bruno: “eu não sabia que você era um coração”. Amada *mia*, *la ringrazio molto!* Agradecida também ao restante de minha nova família e agregadxs: Perpétua,

Maísa, Mauro, Mário, Erô, Andrea, Caetano, Isadora, George da Guia, Sofia, Arie, Cris, Edson, Flaviana, Luiza, Cláudia e quem mais chegar.

À Consuelo, Consu, a pessoa felina que lindamente bagunçou nosso coreto.

Ao Tiago Eli, amigo precioso, companheiro constante de digressões, pensador sagaz, por estar junto, por me ajudar a digerir complexidades, por sempre nutrir nossa afinidade temática e por ser um grande interlocutor.

Ao PUEG/UNAM que me acolheu em uma “estancia investigativa” e me recebeu de forma calorosa. Sem dúvida, agregou valorosos *insights* para as teses miméticas. Sobretudo à Marisa Belausteguigoitia, por sua orientação, por suas aulas libertárias e seu comprometimento com as mulheres presas. À Helena López, por suas aulas críticas, por me “aplicar” Sara Ahmed, e por sua solidariedade num momento difícil. Ao Rodrigo Parrini por sua orientação também proveitosa. À Rian, Hortensia, Areli, Lourdes e a todo quadro do PUEG, às colegas de estância investigativa, à poeta Selen e sua comida maravilhosa. À Gladys, uma inspiração. Às pessoas que me ajudaram no México, Paula e Diana, Teresa, Lucia. À todas que se engajam contra o terrorismo estatal e patriarcal e no enfrentamento ao cinismo do sistema penal. Às mulheres do penal de Santa Martha Acatitla, por darem lições de reexistência.

À minha avó Conceição Marques Gontijo, que partiu no começo do ano, tendo cumprido sua missão. Em condições de pobreza e precariedade, criou três filhos, formou os três e depois, percorreu sua saga para terminar o ensino fundamental e, aos cinquenta e tantos anos formar-se advogada. À sua memória e seu aguerrimento. Mesmo sem sabê-lo e com suas contradições, foi um exemplo de feminismo. A toda minha ancestralidade, sobretudo a negra, que foi apagada da história por seu desvalor, mas que emergiu recentemente no nosso código genético. À minha bisavô negra Zalica, que conta a lenda, foi a mulher mais aguerrida das bandas do alto São Francisco. A seu filho José, que de tão generoso, deu o que não tinha, tendo morrido “sem um tostão”, mas feliz. “*Morrer com essa idade, ó que prazer para mim, não levo e não deixo saudade, levo as flores do meu jardim*”, cantava de cachaça em punho. E à minha avó Maria Borges Cabral, que gostava de chorar em funerais, para que pudesse chorar em paz. Sua dor contida corre dentro e fundo, “minha ancestralidade no peito”. Foi também, sem dúvida, uma feminista e o que hoje se chama de “terapeuta”, prescrevia homeopatia e curou muita gente das profundezas dos Esteios de Minas.

A toda minha família, pelo apoio incondicional nesses anos de tese e por acolherem amorosamente as diferenças. À Maria José e Vander, a quem a dedico. Aos meus irmãos, que são “gente pra caramba”, criaturas de delicadeza e sensibilidade. “*How much alike we are, perhaps we’re long lost brothers sisters [you bet!]*”. Amo vocês. Ao André, parceiro de Paris, onde tudo mudou, ou antes, quando na vivência com Samvara, nos olhamos nos olhos e entendemos que “*também você...*”. Ao Álisson, parceiro musical, espero que a vida seja suficiente para todas as músicas que ainda comporemos juntxs. À Fabi por seu senso crítico e seu bom humor. À Gabriela e ao Bruno, pequenas curiosas criaturinhas: que essa tia véia “mais doida da família” possa corromper vocês para itinerários mais felizes.

Uma amiga certa vez me falou que todxs precisamos de fadas e angelous, essas figuras que nos percebem a despeito de nossas couraças e vislumbram o que a gente tem de franco e precioso por dentro. Seu resgate foi vital! À Tatá Weber [Renata é um pseudônimo], uma fada do planeta bacana, minha parceira amada, minha irmã, minha sócia, “minha querida diária”¹. Gosto de precisar de você! Essa tese não existiria sem seu apoio cotidiano. Tampouco o nosso disco voador! *O Leve* é um projeto de vida...

Um agradecimento muito especial ao Rodrigo Severo, nosso *fiel escudeiro*. E que, com sua generosidade, tornou possível o clipping da Wanda. *Digo Ligo, digo, lindo, digo livre, xibalbá!*

Ao Bebel, meu irmão de alma. Me emociona a verdade com que você canta. Que haja mundo para tudo que faremos ainda juntxs. Ninguém larga a mão de ninguém.

¹ Aqui peço licença para citar Rodrigo Severo.

À Flávia Timm, ao lado de quem me tornei feminista, por sua amizade inabalável nesses últimos 15 anos. Por ser inspiração constante de ativismo e dignidade. Por nunca ter me abandonado. Por ter me deixado um legado de lindas memórias. Por ter me estimulado na tese. À Maria Elena, a quem admiro profundamente. À Gabriela e a Paulo Timm, pela amizade e pela acolhida em suas vidas. *Les quiero mucho.*

À Lena, amorinha, por compartilhar entre idas e vindas um passado de mais de 30 anos. Por pensar junto e incitar reflexões. Por ajudar a tirar “o patriarcado da cabeça”. Por ver coisas lindas onde eu antes não via. *You looker!* À Sílvia Roncador, amiga amada, companheira constante, escritora afiada, presença das mais importantes na minha vida. À Dani Jatobá, minha Dani Já, brilhante, sensível, querida, por tudo que ainda faremos e pensaremos juntas. À comunidade feminista, à Anette, uma guerreira. A Célia, Marjorie, Betina, Elisinha-ervilha, tatu, dju, Ludmila Gaudad, Lívia Vitenti, Felipe Areda, Ellen, Berenice Bento e muitas, muitas outras. Ao Pedro MacDowell, pessoa que mora no meu coração.

A corpus crisis, que somos todas só quem não é (para lembrar o devir-índio de EVC) por me ensinar sempre sempre tudo e de modo delicado. Todas vocês estão em mim.

À Gisa por sua amizade de mais de duas décadas, por estar mais próxima nesses últimos dois anos, e pelas músicas que compusemos e comporemos juntas. À Terê e a toda família do sul. À Gianna, Bianca, Gá, Rato, e toda nova turma da banda.

À Mima Mascarenhas, por seus mimos e cuidados, por suas massalas curativas, seus óleos de pirlimpimpins, suas mandingas, suas lições de yoga, e por me apresentar *os Tincoãs*.

À tate, uma poeta maravilhosa, pelo trabalho de revisão e tradução de algumas partes, e por ser assim singular.

À Vivi Leal, amiga do coração, por não desistir nunca de mim. À Suzana Leal, e Vera, e Pecê, Alê, Ana Maria, enfim, toda turma da viola. Nossos encontros no meu retorno do México foram fundamentais. Obrigada por compreenderem minha ausência das festinhas.

A vocês que estão além mares, mas aqui dentro sempre, sempre: à Bia Santos, querida do meu coração, com quem estar e pensar é sempre tão bom! Ao Chipe, uma mansidão de delícias! À Martinha, amiga constante, apesar da distância. A Suzane, médica, skatista, música, um prodígio! Ao Danilo, meu Dan Dan querido, e à Inês por todo apoio no México. À Amandine, uma lindeza. À Laura Ordóñez, parceirona!

Ao hilantra que me regalou “comunistas sem fungos e afetos com miasmas, com muita plenitude”! Sim: eu sou comunista, aprendiz de artista, que a palavra exista, é de alegrar!

Ao meu povo do batuque da toca, saudosa toca, a toca querida “*dim dim donde nós passemos dias feliz de nossa vida*”! Ao George Lacerda, muito amado. A Nós Do Quadrado que insurgiremos arredondando os quatro cantos do Distrito Federal! Ao Dudu Maia, uma lindura pura! Ao Trilogia e à toda banda do Leve e suas Veras! Ao Cacá, um sábio, e porque “o mundo precisa de cor”! Ao Garra, porque Preto Breu urge! Ao Tiago Mória (logo canto você, boniteza!). À Sabrina Milani e à Juliana e suas luzes! À Adriana Borges e suas incríveis heteras, e à filosofia de Àgata Benício. À Cris, sempre querida. Ao Miguel Acioli, um talento. Ao França, agora vamos terminar aquelas! Ao Adriano, ao Caçari e todo o povo. Às mulheres do Chinelo de Couro e à mulherada insubmissa que faz samba y *otras muchas cositas*. À toda turma artista da República Burguesa e agregadxs: Ricardo, Ana Miriam, Verê, delícias tantas... Ao povo da ACLAC, à comunidade do urubu, e a quem, fazendo arte e tecendo coletividade confabula possibilidade, reexistindo...

À galera do Seu Zé, um axé, saravá! Um cheiro especial à Érica e ao Lu!

À Samvara, à Célia, às preciosidades que no retiro de outubro de 2012 foram um bálsamo. À Divya, que me cuidou mesmo à distância. Às bruxas todas que movem o Moinho...

À Thereza, uma grande companheira! A Martinho, Kátia, Pedro, Lidiane, Nara, Liliane Brum, Cláudia, Juny, Tatiana, Léo, Marta e toda a turma do Ministério da Saúde e de parceirxs que trabalham com a Saúde e fazem a diferença.

Ao Piet van Reenen, à Saima Husain com quem tudo começou, quando me acolheram na Universiteit Utrecht. A todxs colegas do mestrado em direitos humanos, sobretudo Shobha Rao, Anja Kallmeier, Firlí Purwanti e Kaoutar. À Alda Cotta que é um exemplo de não esmorecimento.

À Angela Donini, Pedro Paulo Pereira, Wanderson Flor do Nascimento e Volnei Garrafa, pelas leituras atenciosas, pelas contribuições certeiras e pela partilha de saberes. À Muna Odeh, um exemplo de aguerrimento. À Pamela que contribuiu com questões importantes na banca de qualificação.

Às pessoas que rivalizam em gentilezas e fazem circular a dádiva. Ao fazer junto, porque juntas somos melhores. **Às sobreviventes da violência, que logram romper sua convocação mimética, e se recusam a ser autômatas num mundo de subjetividades serializadas. Vocês me inspiram!**

"I don't ever feel like I don't have any help, I've had rainbows in my clouds", disse Maya Angelou, cuja poesia ganha vulto em sua voz mansa. Agradeço às tantas cores de todxs vocês que pintaram em minhas nuvens e por aqui – “oras!”, como diria tatu – para ler o quanto estou agradecida.

E peço licença à *Oração para o início dos trabalhos*, para fechar esses agradecimentos, modo *oleve.com.br* em breve em uma nuvem perto de você:

oh céu me traga o leve
 leve como a pipa atreve
 leve como a hábil água
 avança ao vento breve
 leve faça o sonho
 menos leve o sono
 traga sede quando a vida enfada
 não leve ceda quando a vida traga
 alada siga e releve
 a nada leve mágoa

que eu tenho tanto na cabeça, mãe
 que eu tenho nuvem na cabeça, mãe
 que eu tenho fora, dentro,
 nuvem na cabeça, minha mãe

venha menina,
 venha me ninar;
 ver a menina
 a me ninar por essa vida.

Não me lembro mais onde foi o começo, foi por assim dizer escrito todo ao mesmo tempo. Tudo estava ali, ou devia estar, como no espaço-temporal de um piano aberto, nas teclas simultâneas do piano. Escrevi procurando com muita atenção o que se estava organizando em mim e que só depois da quinta paciente cópia é que passei a perceber. Meu receio era de que, por impaciência com a lentidão que tenho em me compreender, eu estivesse apressando antes da hora um sentido. Tinha a impressão de que, mais tempo eu me desse, e a história diria sem convulsão o que ela precisava dizer. Cada vez mais acho tudo uma questão de paciência, de amor criando paciência, de paciência criando amor. – Ele se levantou todo ao mesmo tempo, emergindo mais aqui do que ali. Eu interrompi uma frase no capítulo 10, digamos, para escrever o que era o capítulo 2, por sua vez interrompido durante meses porque escrevi o capítulo 18. Esta paciência eu tive, e com ela aprendia: a de suportar, sem nenhuma promessa, o grande incômodo da desordem. Mas também é verdade que a ordem constrange. – Como sempre, a dificuldade maior era a da espera. (Estou me sentindo mal, diria a mulher para o médico. É que a senhora vai ter um filho. E eu que pensava que estava morrendo, responderia a mulher. A alma deformada, crescendo, se avolumando, sem nem ao menos se saber que aquilo é espera. Às vezes, ao que nasce morto sabe-se que se esperava.) – Além da espera difícil, a paciência de recompor paulatinamente a visão que foi instantânea. E como se isso não bastasse, infelizmente não sei “redigir”, não consigo “relatar” uma ideia, não sei “vestir uma ideia com palavras”. O que vem à tona já vem com ou através de palavras, ou não existe. – Ao escrevê-lo, de novo a certeza só aparentemente paradoxal de que o que atrapalha ao escrever é ter de usar palavras. É incômodo. Se eu pudesse escrever por intermédio de desenhar na madeira ou de alisar uma cabeça de menino ou de passear pelo campo, jamais teria entrado pelo caminho da palavra. Faria o que tanta gente que não escreve faz, e exatamente com a mesma alegria e o mesmo tormento de quem escreve, e com as mesmas profundas decepções inconsoláveis: não usaria palavras. O que pode vir a ser minha solução. Se for, bem-vinda. (Clarice Lispector, Escrevendo, Para não esquecer).

RESUMO

Violência pega? Para responder à pergunta, a tese perscruta os meios de colonização da vida e as maquinarias de (re)produção de subjetividade, os marcos de inteligibilidade como meios de (re)cognoscibilidade, a mídia como meio de projeção e fixação, vulto e serialização, normalização, trivialização e feitura-de-mundo. Postula o gênero como máquina mimética de modelização, matriz replicável de poder que funda a dis-paridade, ao refundar a história patriarcal na história da cena fundacional familiar, cujo formato se replica nas fábricas de produção de subjetividade, sobretudo na mídia, onde ganha vulto. A mimesis é uma “rua de mão dupla”, tanto uma faculdade quanto uma história, que estabiliza a linguagem da disparidade, distribuindo o status (nos termos de Segato, 2003), em um formato inteligível, reconhecível, “habitual”. Proliferam estudos sobre a mimese no caso da divulgação de suicídios na mídia – o chamado efeito “copycat” ou “Werther”, em alusão à onda de suicídios no século XVIII de jovens mimetizados com o protagonista de Goethe. Mas será que apenas o suicídio leva ao mimetismo? Um paralelo ao “efeito Werther” é o caso argentino do assassinato de Wanda Taddei e a onda de feminicídios subsequentes. Tomando o caso como paradigmático do efeito mimético da violência, a tese pretende entender como a lógica patriarcal, em sua feição expressiva, está no cerne da modelização que afiança a ordem colonial-moderna-estatal que, organizada sob a égide do pódio, do espetáculo, do status, da autoridade, ganha massa. A violência “pega”, mas não é inevitável. Uma (bio)ética do desapego aponta meios de reexistência.

Palavras-chave: violência; feminicídios; mimese; meios de comunicação; bioética latino-americana;

ABSTRACT

Can one *catch* violence? To answer the question, this thesis explores the means by which life is colonized; the machineries of (re)production of subjectivity; the frames of intelligibility as means of (re)cognoscibility, the media as means of spreading and broadening, mass making and serializing, normalizing, trivializing and *world-making*. It explains gender as a mimetic modeling machine, a grid that replicates a power model, which establishes dis-parity, while reestablishing patriarchal history in the history of a familiar foundational scene. This format replicates in factories of subjectivity production, especially in the media, where this “format” gains “mass”. Mimesis is a *two-way drive*, both a faculty and a history, which stabilizes disparity as a language, distributing *status* (as in Segato, 2003), in an intelligible, recognizable, “habitual” format. There are just so many studies on the mimetic effect on suicides in the media – the so called “copycat” or “Werther effect”, in reference to the suicide clusters in the 18th century in mimicry with Goethe’s protagonist. But are only suicide cases in the media subject to the mimetic effect? A counterpart to the Werther effect is the argentine case of the murder of Wanda Taddei and the feminicide cluster it seemed to trigger. Taking this example as paradigmatic of the mimetic effect of violence, this thesis sets out to understand how patriarchal logic, in its expressive features, is in the center of the modeling that warrants the modern-colonial-state order, which organized under the aegis of the podium, of the spectacle, of status, of authority, renders a massive body. Violence does “catch”, but not inevitably. A bioethics of detachment indicates means for re-existing.

Key words: violence; feminicides, mimesis; media; Latin American bioethics.

SUMÁRIO

PRÓLOGOS: MEIOS PARA UMA AUTOETNOGRAFIA	15
PERAMBULAR POR PREÂMBULOS.....	17
RELATOS SELVAGENS E MEU APOCALIPSE PARTICULAR.....	21
QUEM TEM SUAS PRÓPRIAS PALAVRAS?	31
DEJETOS MIMÉTICOS E O CHEIRO RECALCADO.....	37
MEIOS DE INTRODUÇÃO: PARTIDAS	47
QUANDO FUI PAULA.....	49
A SAÚDE, A BIOÉTICA E A VIOLÊNCIA.....	53
A RÉPLICA DA VIOLÊNCIA	60
A LINGUAGEM EXCLUSIVA COMO ALEGORIA DA VIOLÊNCIA	62
MEIOS DE SÍNTESE: ITINERÁRIO	75
CAPÍTULO 1 MEIOS DE ANDARILHAGENS: DESCOLONIZAR O FAZER, O SABER, O SER	78
1.1 UM SINCRETISMO TEÓRICO	82
1.2 DESCONFUNDIR O QUE SOMOS DO QUE FOMOS FEITXS SER.....	88
1.3 O SER E O FEITO SER: UMA DIGRESSÃO SOBRE CATEGORIAS.....	91
1.4 A DESCOLONIZAÇÃO DO SER: A DESOBEDEIÊNCIA EPISTÊMICA E A RESISTÊNCIA REEXISTÊNCIA.....	100
1.5 DECIDIR DISSIDIR: A REEXISTÊNCIA DO DESEJO E A OCUPA DO SER	105
CAPÍTULO 2 MEIOS DE COLONIZAÇÃO DA VIDA: GÊNERO COMO MÁQUINA MIMÉTICA DE PRODUÇÃO DE SUBJETIVIDADE	114
2.1 GÊNERO: PARADIGMA DE ASSIMETRIA E MÁQUINA MIMÉTICA DE PRODUÇÃO DE SUBJETIVIDADE	121
2.1.1 O gênero colonial-moderno: a dis-paridade e a prisão no espelho referenciador.....	124
2.1.2 O gênero como fonte primária das relações significantes de poder e a lei do <i>status</i>	129
2.1.3 Gênero e a categoria “mulher”.....	135
2.1.4 Femicídios e a analogia corpo-território.....	139
2.1.5 A seara semântica do gênero como marco de produção de subjetividade e a dimensão da performatividade.....	143

CAPÍTULO 3 MEIOS DE COGNOSCIBILIDADE: A PRODUÇÃO DE SUBJETIVIDADE E OS MEIOS DE COMUNICAÇÃO	145
3.1 A DIMENSÃO METAFÓRICA E OS “ENQUADRAMENTOS”	150
3.1.1 Pensando com metáforas sensoriais	154
3.2 MARCOS DE INTELIGIBILIDADE E SEQUESTROS SEMÂNTICOS	159
3.2.1 A cultura como “ <i>conceito cilada</i> ”	164
3.3 A COLONIZAÇÃO DA VIDA PELA MODELIZAÇÃO MIDIÁTICA	169
3.3.1 A mídia e a (re)produção do <i>status quo</i> vigente.....	177
3.3.2 Notas sobre a <i>Sociedade do Espetáculo</i>	188
3.4 O SÍMIO DE KAFKA E A COMUNIDADE BONOBA.....	191
CAPÍTULO 4 MEIOS DE (RE)PETIÇÃO: O QUE PEGA?	203
4.1 O MUNDO DA MIMESIS E AS MÁQUINAS MIMÉTICAS DE PRODUÇÃO DE SUBJETIVIDADE	210
4.2. A MIMESE EM RENÉ GIRARD: O DESEJO E A VIOLÊNCIA	218
4.2.1. O Bode Expiatório e o caráter ambivalente da mimesis em Girard.....	223
4.3. A RUA DE MÃO DUPLA DA MIMESIS	233
4.3.1 A mimese progressiva e regressiva de Rita Segato.....	239
4.3.2. A dimensão performativa como dimensão mimética.....	241
4.4 O AFETO PEGAJOSO, NARRATIVAS DE CONTÁGIO E A METÁFORA DA DOENÇA.....	242
4.4.1. O problema da metáfora da doença.....	252
4.5 O EFEITO WERTHER OU <i>COPYCAT</i> : SUICÍDIOS NA MÍDIA E NAS ARTES	255
CAPÍTULO 5 MEIOS DE UM CONTO: O CASO WANDA	261
CAPÍTULO 6 TAL WERTHER, TAL WANDA? O CASO WANDA COMO PARADIGMÁTICO DO EFEITO MIMÉTICO NA MÍDIA	279
6.1 AS NARRATIVAS DO CASO WANDA TADDEI: A LUPA É DA MÍDIA.....	288
6.2 A RETÓRICA ROMÂNTICA E O ESPETÁCULO COMO PAISAGEM	300
6.3 “TE VOY A QUEMAR COMO A WANDA”: A MENSAGEM DA MÍDIA	305
6.4 ENTRE O HERÓI E O MONSTRO: O DOMÍNIO PROTAGÔNICO COMO PAISAGEM NARRATIVA	309

6.5 UMA PALAVRA SOBRE CENSURA.....	315
6.6 #NIUNAMENOS: MOBILIZAÇÃO EM MARCHA	318
NOTAS (IN)CONCLUSIVAS E UMAS PALAVRAS: DA (BIO)ÉTICA DO DESAPEGO A UMA ESTÉTICA DA REEXISTÊNCIA	323
UMA PALAVRA SOBRE A FUGA DOS ESPELHOS	330
UMA PALAVRA SOBRE A (BIO)ÉTICA DO DESAPEGO.....	336
UMA PALAVRA SOBRE A REEXISTÊNCIA: LEVANTAR	339
EPÍLOGO - COMO ESCREVER SOBRE A VIOLÊNCIA?.....	345
O CASO É (SEMPRE) UM CONTO: UMA <i>EU</i> NARRADORA.....	347
ALMA ESPERANZA	353

PRÓLOGO: MEIOS PARA UMA AUTOETNOGRAFIA

A estória não quer ser história. A estória, em rigor, deve ser contra a História. A estória, às vezes, quer-se um pouco parecida à anedota.

A anedota, pela etimologia e para a finalidade, requer fechado ineditismo. Uma anedota é como um fósforo: riscado, deflagrada, foi-se a serventia. Mas sirva talvez ainda a outro emprego a já usada, qual mão de indução ou por exemplo instrumento de análise, nos tratos da poesia e da transcendência. Nem será sem razão que a palavra “graça” guarde os sentidos de gracejo, de dom sobrenatural, e de atrativo. No terreno do humour, imenso em confins vários, pressentem-se mui hábeis pontos e caminhos. E que, na prática de arte, comicidade e humorismo atuem como catalisadores ou sensibilizantes ao alegórico espiritual e ao não-prosaico, é verdade que se confere de modo grande. Risada e meia? Acerte-se nisso em Chaplin e em Cervantes. Não é o chiste rasa coisa ordinária; tanto seja porque escancha os planos da lógica, propondo-nos realidade superior e dimensões para mágicos novos sistemas de pensamento. (1)

Diz José Saramago: “Mal vai à obra se lhe requerem prefácio que a explique, mal vai ao prefácio se presume de tanto”. (2) Ao que adita [Saramago], e ao que acolho [eu]: “Acordemos, então, que não é prefácio isto, mas aviso simples ou prevenção, como aquele recado derradeiro que x viajante, já no limiar da porta, já postos os olhos no horizonte próximo, ainda deixa a quem lhe ficou a cuidar das flores”. (2)

Saramago se referia a uma viagem ao interior de um lugar, um lugar que entende seu, que é a Portugal onde cresceu e se cultivou, a paisagem de seu tempo, sua geografia. Mas talvez por isso, “em tese”, se assemelhe à viagem destas próximas páginas. Esta que, diferente da de Saramago, é uma estória sem agá, uma estória do tipo das *terceiras estórias*, dessas que “não quer ser história”²:

~~História~~ [Estória] de um[a] viajante no interior da viagem que fez,
~~história~~ [estória] de uma viagem que em si transportou um[a] viajante,
~~história~~ [estória] de viagem e viajante reunidxs em uma procurada fusão
daquelx que vê e daquilo que é visto, encontro nem sempre pacífico de
subjectividades e objectividades. Logo: choque e adequação,
reconhecimento e descoberta, confirmação e surpresa. (2)

² Como diz João Guimarães Rosa em *Aletria e Hermenêutica*, um dos muitos prefácios de *Tutaméia*, *terceiras estórias*. Vide excerto.

Sim, uma viagem de se ver a si num reflexo de um espelho e ver esse reflexo n'x outrx e rever a si n'x outrx e no que reflete de si [que é, já em si, instável: um si de mim, um si de ti, um si de muitxs “quens”]. A mimesis, veremos com Michael Taussig, é como um espelho que também se levanta para nós, e que diz de nós; e nessa prefaciação supostamente de mim, de meios para uma autoetnografia nem sempre lograda, cujo êxito é desde sempre já precário e incerto. Uma autoetnografia que é, paradoxalmente, um desde mim que talvez possa, no reparar de quem lê, dizer de si. E, assim sendo, fazer falar a mimesis, os meandros da violência, os meandros do desejo e os meandros do que nos faz pessoas, e nos conecta (mimeticamente) umas às outras. Fazer falar o que se chamará, nos termos de Taussig, *uma rua de mão dupla*, ora tripla, ora quántupla, de ida e volta, e revistas e revoltas, que no reflexo do reflexo do reflexo possa refletir uma viagem, para fora do que nos confina ao mesmo, ou que, fazendo-o para dentro do que nos volta a confinar (uma anti-viagem?), que essa possa “pegar” em devires do que a personagem de Rosa chamou de “horas antigas”, uma hora metabolizada que surge, como algo que se origina muito tempo depois, nalgum ponto da viagem da vida, deslocando *as resistências de uma viagem para uma viagem da reexistência*.

Isto posto, prefacio a viagem, que será talvez um constante reprefaciando, eis a sina da viagem. E modo “aviso simples”, rec(e)ito Saramago:

Tome x leitor[a] as páginas seguintes como desafio e convite. Viaje segundo um seu projecto próprio, dê mínimos ouvidos à facilidade dos itinerários cómodos e de rasto pisado, aceite enganar-se na estrada e voltar atrás, ou, pelo contrário, persevere até inventar saídas desacostumadas para o mundo. Não terá melhor viagem. E, se lho pedir a sensibilidade, registre por sua vez o que viu e sentiu, o que disse e ouviu dizer. Enfim, tome ~~este livro~~ [esta tese] como exemplo, nunca como modelo. A felicidade, fique x leitor[a] sabendo, tem muitos rostos. Viajar é, provavelmente, um deles. Entregue as suas flores a quem saiba cuidar delas, e comece. Ou recomece. Nenhuma viagem é definitiva. (2)

PERAMBULAR POR PREÂMBULOS

Sou uma poetisa, e não uma acadêmica. Se insisto na participação em lugares acadêmicos, é menos pela legitimidade que podem me conferir, e mais porque acredito que espaços têm que ser ocupados pelo maior número de pessoas, vontades, desejos e ideias possível – o que significa, no ambiente acadêmico, estar disposta a enfrentar uma ordem de desvalorização de minha produção, preterida sempre em privilégio de sistemas cultos e estandardizados de expressão, produção, pesquisa e metodologia. (3)

Talvez eu tenha a expressão confusa. Há uma intoxicação de vida. Parece que a paralisia começa desta vez. É difícil a procura de termos para expor o resultado da sondagem. É muito difícil levar as palavras usadas lá dentro de mim. (4)

Começo citando tate, porque suas palavras me entram fundo: encontro nelas uma seiva, um respiro, uma possibilidade, uma tradução. Sobre essa tradução, algo a dizer: talvez da resignação que faz calar, quando tenho que me conformar com as margens que uma escrita supostamente acadêmica impõe. Uma tese não é poesia! Um prólogo de poesias, recheado de um meio de aforismos e um apêndice de canções. É o que fez Nietzsche em *Die fröhliche Wissenschaft*, traduzido como *Gaia Ciência* para o português, ou *The Gay Science*, em inglês. Gay de risonho, feliz, gracioso. Talvez Nietzsche não fosse aprovado numa banca. Talvez o enquadramento em um formato padronizado empobreça o saber (Talvez haja mais tese entre os parênteses e os rodapés)³. Talvez seja preciso repensarmos o que queremos na academia: empregos ou mais universos? Menos ou mais estandardização? 1) Subjetividades maquinímicas e serializadas ou 2) a potência do pensamento e da transformação? Se for o segundo, como é certamente o caso, necessitamos mais arrojo ao nos lançarmos a outros meios, outros modos de alcançar ciência, presciência, cons-ciência. Um *Die fröhliche Wissenschaft*. Uma poética da transformação.

“É muito difícil levar as palavras usadas lá dentro de mim”. Entendo Pagu. Mas sei também que algumas palavras entram necessariamente – por precisão mesmo, e mesmo quando imprecisas. Entram comidas: modo caldo-reconfortante depois de um ensopar-se

³ Talvez de uma tese o que se salve sejam apenas os rodapés. Talvez da vida o que se salve sejam os parênteses.

de chuva. Entram também indigestas, pouco alentadoras, por mais que certeiras. São essas as que deglutimos ao longo dos anos e que tampouco saem de nós, como se fossem uma vitamina, uma proteína metabolizada. Não importa se de rápida ou custosa digestão, não importa o intervalo, o lapso temporal entre uma leitura remota, um trecho tocante, uma palavra que vem a calhar, uma ficha que cai, uma constatação que impulsiona, uma conversa transformadora, uma fala acolhida, muitas vezes inconscientemente. Sem nos darmos conta, metabolizamos passagens antigas. São, talvez, como “as horas antigas” de Riobaldo, daquelas “que ficaram muito mais perto da gente do que outras, de recente data” (5). *Pegam*, ficam, e é como se já fizessem parte de nós, e nos impregnam de sentidos, potencialidades, utopias, motores que nos servem de luta.

Por isso, esse preâmbulo.

Rechaço – incautamente, por certo – as recomendações de um “defunto autor”, no que seria a prescrição de um bom exórdio: “para angariar as simpatias de opinião, o primeiro remédio é fugir a um prólogo explícito e longo”. “O melhor”, persiste Brás Cubas, “é o que contém menos cousas, ou o que as diz de jeito obscuro e truncado”.⁴ (6)

Aqui tenciono o contrário: perambulo por preâmbulos, porque para escrever e pensar, estive prenhe de prelúdios. Fui habitada por muitos cantos – cantos de lugares, cantos de centros, cantos de margens, cantos de melodias, como um fundo musical. (Eu já escrevi isso antes. Esse ensaio, precisamente, não sei quando começa. Na seca candanga de 2009, eu falava das (a)colheitas – há colheitas! – de muitos cantos e contos, e saberes próximos e distantes).

Fiz um chamamento: invoquei e avoquei respaldo em textos que me afetam e me animam e saltei num bonde de pensadorxs⁵ acompanhantes. Houve uma tentativa de

⁴ Passagem em *Ao Leitor*, começo das *Memórias Póstumas de Brás Cubas*, de Machado de Assis. Na sequência do parágrafo: “Conseqüentemente, evito contar o processo extraordinário que empreguei na composição destas *Memórias*, trabalhadas cá no outro mundo. [...]”

⁵ Ao longo da tese, intentarei ressaltar a violência exclusiva da linguagem, ao enfatizar sua expressão opressiva, a arbitrariedade da linguagem em sua face patriarcal. Voltarei ao tema na introdução, onde dedico uma seção para falar sobre a violência da linguagem exclusiva, que entendo prototípica não somente da mimesis em si, mas também da violência moral nos termos de Rita Segato (com os quais também dialogarei depois). Postulo, assim, que a linguagem exclusiva é a violência em sua forma mais funesta e, portanto, mais (eficazmente) violenta (abusiva, opressiva), que é a sua capacidade de mascarar-se como inevitável, natural, a-histórica. Usarei, ademais, ao longo da tese o que se costuma chamar de “linguagem inclusiva”, termo, todavia, problemático para endereçar o problema. Por quê? Em dicionária, da confabulando.org, o coletivo corpus crisis delineia “o xis da questão”: “o que é esse tanto de x, @, as/os, 'is' espalhad@s pelos textos do confabulando? há quem chame de 'linguagem inclusiva de gênero'. eu gosto de pensar que é 'linguagem abrangente'. mas por quê? a inclusão de linguagem não-exclusiva (em palavras como todxs, amig@s, negrxs ou nós mesm@s) deve-se a uma tentativa de se incluir em discurso o que não queremos excluir na prática. isso é muito importante para desmascarar a crença no masculino universal se sabemos que ele reforça uma sociedade que, historicamente, retira das mulheres a condição de sujeit@. mas falar sobre 'inclusão' soa muito

perpetrar um juntamento, cometer uma colagem, incorrer num mosaico, um *sampling*⁶ do que me comoveu ao longo dos anos.

O fato é que existem diversas que porto em mim, que aportam em mim. E sou, e posso ser, porque encontrei acolhida em livros, em lutas, em abraços – há-braços! –, em *Corpus Crisis* nos feriados de *corpus christi*⁷, em aulas inspiradoras, em lições sublimes, em madrinhas feministas ou “mães políticas”, como diria Yuderkis Espinosa-Miñoso, às quais dedica suas “*Aproximaciones críticas*”⁸. Neste livro também adverte que “*una hija no siempre es lo que una espera. Si es tan libre como le has enseñado, sabrá muy bien qué hacer con su libertad*”⁹ (7)

Tive, por sorte, madrinhas libertárias, e amigadas, *idem*. Não por coincidência, também me fez companhia durante a escritura o livro *Foucault e a amizade como estética da existência*, de Francisco Ortega que tanto me recomendou Ondina Pena Pereira (uma mãe política):

Para Foucault, a amizade representa uma relação com o outro que não tem a forma de unanimidade consensual nem de violência direta. Trata-se de uma relação agonística, oposta a um antagonismo essencial, uma “relação que é ao mesmo tempo incitação mútua e luta, tratando-se não de uma oposição frente a frente quanto de uma provocação contínua”¹⁰. Relações agonísticas são relações livres que apontam para o desafio e para a incitação recíproca e não para a submissão ao outro. (8).

paternalista, parece que reafirmamos um sistema de coisas hegemônicas/mais-importantes/superiores-hierarquicamente-numa-hierarquia-que-cria-para-ser-superior, sua hegemonia, mas também sua permissão em incluir." (*corpus crisis*, verbete “*linguagem inclusive*”, in dicionária, disponível em: <http://www.kk2011.confabulando.org/index.php/Main/LinguagemInclusive>).

⁶ Mark Ronson em *Como o sampling transformou a música*, em um TED talk com quase dois milhões de acessos, diz que quando algo nos toca fundo, queremos estar no meio daquilo, inserir nossas biografias ali de alguma maneira. Para Ronson, não se pode “sequestrar a nostalgia em atacado”, porque cria uma sensação de abafamento. Mas trazer um pouco dessa nostalgia para nosso tempo é o fazer da música, diz. Afinal, parece que já não é apenas do outro ou do tempo passado, mas nosso, da história de cada um/a, do que nos faz e do que nos cria. Se pudéssemos empreender, em tudo que fazemos, uma arqueologia de nossos substratos, acharíamos ali contatos, influências, arreatamentos. Disponível em: https://www.ted.com/talks/mark_ronson_how_sampling_transformed_music?language=pt-br (acesso em 5 de abril de 2015).

⁷CorpusCrisis, kk, é um coletivo feminista.

Vide: <http://kk2011.confabulando.org/index.php/Main/CorpusCrisis>

⁸ Cujo nome inteiro é “*Aproximaciones críticas a las prácticas teórico-políticas del feminismo latinoamericano*”. Volumen 1. Vide referência a seguir.

⁹ Em compasso com o giro descolonial, optei política e estrategicamente por não traduzir os textos do espanhol para o português, por entender que os idiomas são parecidos, o que não impossibilita o entendimento de quem lê, e também por entender que devemos fazer um esforço de ambos os lados para aumentar a comunicação e conexão com *Abya Yala*, termo Kuna que significa “*tierra madura, tierra viva o tierra en florecimiento*”, usada para referir-se ao território continental em substituição ao termo América.

¹⁰ Em *Le sujet et le pouvoir*.

Foucault vislumbrou uma possibilidade transformadora na amizade. Talvez por isso tenha dedicado seus últimos escritos ao tema.

Sem dúvida encontrei partilhas mais do que nos livros – nas trocas com as pessoas que me circundam: cumplicidades desmesuradas com gente amiga; um alinhavar de parcerias dadivosas, o que Rita Segato (outra mãe política), sói chamar de *comunidade pensante*, com as quais pude tecer e refletir, com convergências e divergências, numa “relação agonística” de “desafio e incitação”. Uma *comunidade ovulária*, diria Juliana Floriana, que, por suas subjetividades dissidentes, de uma forma ou de outra, me convoca à irresignação.

E também ao desenvolvimento – que ganha mais sentido quando tiramos as primeiras três letras, como aprendi com *tate*, *tatu*, *dju*, *flá*, *pedro*, *lipe*, *chipe*, *ervilha*, *uã*, *hilantra* e *corpus crisis outrus* (*lena*, *onda mia*, *mi sil*, *tatá*, *dani-já*, *bebel*, *digo-ligo*, *celinha*, *anette*, *mô...*), que também me ensinaram que autonomia é precisar de mais gente: “autonomia é precisar do maior número de pessoas possível. Precisar não, é querer estar perto, produzindo, sonhando y plantando com o maior número possível de pessoas.”(9) ¹¹ Laura Otis traz a fala de Evelyn Fox Keller que compendia os achados de muitas feministas: “autonomia precisa ser reconcebida como uma condição dinâmica alimentada, e não ameaçada, pela conectividade com outrxs” (10) ¹²

Reconheço essa querência e conectividade com muitas: pessoas conhecidas, desconhecidas, queridas, anônimas. E me reconheço nelas. Tudo aqui remete, de certo modo, a esse re-conhecimento, essa parecença de afinidades, essa indissociável interdependência, com as quais andarilho, ao meu modo, pela ambivalência da mimese.

¹¹ Quero precisar sempre de vocês.

¹² Francisco Ortega, ao discutir *Foucault e a amizade como estética da existência*, argumenta que “vivemos em um mundo onde as instituições sociais têm contribuído para limitar o número possível de relacionamentos. A razão desta restrição reside no fato de que uma sociedade que permitisse o crescimento das relações possíveis seria mais difícil de administrar e de controlar.” (p. 170) (ORTEGA) Entendo que autonomia é, ao mesmo tempo, uma busca por transgredir as grades das instituições sociais, além de ser, simultaneamente, uma burla e uma fuga, um entusiasmo e um acionar por uma poética da dissidência que, nesse caso, é mais uma poética das relações impossíveis, improváveis etc.

RELATOS SELVAGENS E MEU APOCALIPSE PARTICULAR.

Violência é um modo de ressentimento
 Devora a potência de felicidade
 Transforma em credor quem viveu a maldade
 Se volve incumbido de só molestar (11)¹³

Falando desde a raiva nem sempre nos deixa ver como a raiva carrega a dor e a cobre, então eu não posso fazer isso bem, ao menos não essa noite. Quantas vezes a dor é efetivamente calada pelo barulho da raiva? Como acontece da dor fazer surgir o colapso da raiva? Há algo que aprender sobre as fontes de não-violência desse poder particular do pesar em murchar a raiva de sua destrutividade? (12)

Dois desconhecidos se topam na estrada da vida. E nesse caso, estrada da morte, no filme *Relatos Salvajes*, do diretor argentino Damián Szifrón (13). O episódio *El más fuerte*, começa com dois sujeitos na estrada. Traz pouca fala, quase nenhuma. Ficam implícitas na cena as marcas de classe que dividem ambas personagens: à frente, uma máquina mais velha que carrega, no bagageiro do teto, o que parecem ser ferramentas de trabalho de um homem supostamente operário (vivido pelo ator Walter Donado); atrás, um carro de luxo com um homem de terno (Leonardo Sbaraglia), supostamente um executivo, ou pelo menos os signos simbólicos são esses.

O conflito principia quando o carro da frente não dá passagem ao de trás, alegorizando o confronto de classes entre dois machos que fazem uso de suas próteses-carros (ou, melhor dito, próteses-falos). O fato de estar na frente permite ao operário uma pequena broma, a demonstração de micropoder de um sujeito que exhibe marcas de subalternidade, ao desestabilizar por alguns segundos o poder simbólico do carro de luxo.

¹³Trecho da música *O ciclo*, de minha autoria, pertence a uma espécie de “trilha sonora” da tese, que entendo indissociável do meu processo de escrita e cuja letra segue na íntegra: “É a história, é o funesto, é o narciso, é o perverso / o incesto é o gesto, é o mal encoberto / a vingança no resto é o modo defesa / é certeza acesa que é justo expiar / Sá menina não ama nem pode amar. /

Refrão: É o achaque, é o assaque, é sem breque o baque / Sem indulto nosso vulto vira ataque / É o desfalque é massacre / É a ira em destaque / É o recalque, é justiça de araque /

Violência é um modo de ressentimento / Devora a potência de felicidade / Transforma em credor quem viveu a maldade / Se volve incumbido de só molestar / Zé menino não ama nem pode amar / *Refrão* / É a história, é o funesto, é o narciso, é o perverso / É o espelho, é o reflexo, é o zumbi, é o reverso / É o ser que no luto restou sempre imerso / É o reverso que estende o ciclo da imola / De outros Mários e Anas / que o mal faz escola.

A personagem de Leonardo, enfim, logra passar, mas não o faz sem antes dizer ao outro: “¿sabés que sos un negro resentido?”, para logo em seguida chamá-lo de *forro* (imbecil) e, após a ultrapassagem, mostrar o conhecido dedo em riste .



FONTE: Cursini (14).

Figura 1 – Cena do filme Relatos Salvagens

Não é o “não deixar passar” na estrada um traço de ressentimento? O homem individualmente não lhe tinha feito nada. E aqui poderíamos nos deter numa digressão sobre as toneladas de ressentimento que o capitalismo e suas espantosas assimetrias produzem diuturnamente. É fácil naturalizar as assimetrias como se não tivessem a ver conosco – “não tenho culpa de ter nascido numa família privilegiada” –, como se não tivessem a ver com nossas ancestralidades, com séculos de pilhagem, ou como emerge, ou rebenta, como diria Lispector (15), nosso modo de vida no polo mais miserável.

Assim, o xingamento do homem no carro de luxo ganha uma conotação que se aguça no contexto: é demasiado arrogante tomar o mundo por neutro – como se se dissesse: mas não lhe fez nada individualmente – quando as condições materiais de distribuição de status na sociedade não são equitativas, ou seja, quando uma das partes figura como desprivilegiada? Se estivesse ultrapassando um carro semelhante ao seu que fizesse o mesmo, faria sentindo dizer-lhe *negro ressentido*? (Por outro lado, também é como se a imagem os enclausurasse num estereótipo, e como se ser rico/ser pobre definissem uma “história única”, nos termos de Chimamanda Adichie, com quem dialogarei no capítulo 5. Para a digressão que intento aqui, contudo, terei de me ater aos signos que percebo mais explícitos, e à interpretação da alegoria que traz, por certo, seu pacote de reducionismos.)

A personagem de Leonardo, enfim, ultrapassa o outro, mas qual não é o destino: seu pneu fura, sendo obrigado a parar o carro para trocá-lo. Enquanto tenta trocar o pneu, a personagem de Walter se aproxima. Já temeroso de uma retaliação, a personagem de Leonardo deixa o pneu por trocar e entra no carro. No entanto, logo chega o que este chamou de negro ressentido (o retorno do escárnio, o que alguns chamariam de *karma*). Este poderia ter passado, mas foi pego, parece, pela ira, pelo ressentimento de ter sido xingado de negro ressentido. O homem estaciona o carro justamente a sua frente. Antes de uma ponte, às margens de um rio.



FONTE: Ramos (16).

Figura 2 – Cena do filme Relatos Selvagens

A personagem de Leonardo tranca o carro, e o outro do lado de fora ataca o carro com a chave de apertar os parafusos do pneu. O homem atacado agora chama a polícia com seu celular, dizendo que há um homem que o ataca e que está “fora de si”. Logo diz que seu auto é blindado. Estão, no entanto, no meio do nada. Um caminhão passa, mas não para. São momentos tensos, o homem de dentro do carro elabora às pressas um “*te pido desculpas*”, de repente tomado pela humildade do momento. O homem de fora martela o vidro da frente. Em seu ato final, o homem ressentido sobe no capô e caga e mijá sobre o vidro do para-brisa. O homem de dentro urra de impotência. Satisfeito com sua vingança, o que acaba de atacar volta ao seu velho carro, estacionado na frente do outro, na beira de um penhasco que dá para o rio.

O homem dentro do carro de luxo, ao invés de partir, *pego* pela fúria, resolve revidar: percebe que acelerando seu carro pode derrubar no penhasco o automóvel no qual

seu rival acaba de entrar. O que logra fazer. O carro cai, mas seu adversário não morre. Escuta assustado o momento em que o homem com o carro capotado dentro do rio quebra o vidro para sair. O homem rapidamente enfia o pneu dentro do porta-malas e arranca, não sem antes ouvir o outro homem que corre em direção ao carro dizendo que o buscará e o matará, ou seja, que se vingará do ocorrido.

Neste momento, a personagem de Leonardo tem nova chance de romper com o ciclo e chega a atravessar a ponte, mas regressa, tentando atropelar a personagem de Walter.



FONTE: Giacobbo (17).

Figura 3 – Cena do filme Relatos Selvagens

Seu pneu, mal instalado, arrebenta, levando-a a cair também no barranco do rio, juntando-se, ironicamente, ao outro carro ali já capotado. Nesse momento, a personagem de Walter também poderia romper o ciclo, mas segue *pego* pela fúria. Força a entrada no carro da personagem de Leonardo pelo porta-malas que se encontrava aberto, enquanto o outro tenta se livrar do *airbag* acionado com o acidente e, ao mesmo tempo, alcançar o extintor de incêndio, com o qual se defenderá/atacará o rival. Trava-se uma luta corpo-a-corpo. No momento em que um deles parece ganhar o duelo – a personagem de Leonardo aparenta estar enforcado pelo sinto de segurança –, a personagem de Walter coloca fogo no tanque de gasolina, para no segundo subsequente ser agarrado pelo pé e novamente puxado para dentro. Morrem os dois carbonizados, presos numa sequência mimética que custa a vida de ambos.

Entendo que o episódio que nos mostra Szifrón, mesmo com a surrealidade da cena, traz uma reflexão significativa não apenas da luta de classes (onde antônimos como

civilização-barbárie caem por terra), mas é, também e sobretudo, paradigmático do efeito mimético que a violência catapulta em cada um/a de nós na vida cotidiana.

Ao longo desses quatro anos em que inquiri e convoco pessoas a inquirir – *violência pega?* –, venho tentando deslocar simultaneamente a interrogação para um outro lado: *violência desapega?* Tendo vivido o evento mais violento de minha vida no segundo semestre de 2012 – quando a previsão *Maya* se confirmou: meu mundo, tal como o conhecia, esfacelou-se –, pude, desde então, e a partir de meu apocalipse particular, experimentar na pele o que muitas vezes teorizava apenas por livros: conhecer a prisão em que a experiência da violência nos coloca. Provar um sentimento colossal de despotismo e iniquidade nos preenche de dor, e a dor se transforma em ressentimento e em ira. Parece haver uma força que nos arrasta ao ciclo, um chamado que nos impele à réplica – em sua dupla acepção de resposta e cópia –, violentar para expurgar a dor, vingar-nos, assumindo uma posição ativa, que parece aliviar a passividade da vítima que fomos, a passividade da dor que experimentamos, e para a qual não tivemos defesa. Como se pudéssemos controlar a vulnerabilidade de se estar no mundo.

É nesse sentido que a experiência da violência pode promover uma transição repentina, fazendo um deslocamento abrupto de pessoa vítima para pessoa arrogante. Como se a experiência de ter sido vítima nos permitisse arrogar o direito de expurgá-la. Como se ganhássemos créditos, um *cheque em branco* para violentar, num mimetismo com a posição de quem inicialmente nos violentou. Nesse jogo de espelhos, x outrx com quem não pudemos contar, x outrx que nos violentou se torna muitas vezes um/a outrx difusx, x outrx que é quase todo mundo. Essa ruptura, dependendo de suas dimensões, fragiliza laços e compromete nossa capacidade de confiar nx outrx. Fixando-nos numa posição de vítima em relação ao exterior, comprometemos a visão, como se o recuo que demos perante x outrx (agora difuso) exagerasse nossa capacidade de nos sentirmos atacadas; nossas defesas enfrentam crises de ansiedade, como se o confronto fosse sempre iminente. Tal perda de medida ofusca nossa capacidade de discernir e entender que a dor não se expurgará na ação violenta. Refiro-me aqui também à economia emocional-afetiva do ciclo de reprodução e escalada da violência (em outras palavras, para René Girard, a *mimesis* em si), o que explorarei mais adiante ao dialogar com as teses de Sara Ahmed e como as emoções “pegam” e a escalada mimética da violência em René Girard.

Judith Butler, em uma fala magistral sobre a dor e a ira, sem sucumbir à cilada de psicologizações, elabora com valentia a tese da transição entre o ressentimento e a dor para a ira e a violência.

Ann Carson pergunta “Por que existe a tragédia?”¹⁴ E depois responde, “porque você está cheio de raiva. Por que é que você está cheio de raiva? Porque você está cheio de dor. Pergunte a um caçador de cabeças por que ele corta cabeças humanas. Ele dirá que a ira o impele e a ira nasce da dor. O ato de partir e arremessar a cabeça da vítima permite que ele se livre de seus lutos. Você pode achar que isso não se aplica a você, mas você recorda o dia em que sua esposa, dirigindo o carro para o funeral de sua mãe, virou à esquerda ao invés da direita no cruzamento e que você teve que gritar tão alto que outrxs motoristas se viraram. Quando você dilacerou a cabeça dela e jogou pra fora da janela, xs motoristas acenaram, engataram a marcha e se foram.” Fecha aspas. A dor é insuportável e desde essa insuportabilidade uma pessoa mata; uma matança que produz mais dor. Será que já percebemos exatamente como isso funciona, a transição de dor insuportável para fúria incontrollável e capacidade destrutiva? (12)

Ao longo da tese, algumas vezes de forma mais ou menos explícita, tratarei desse mecanismo de transição da dor para a violência, cujos engenhos nos são tão familiares mas nos figuram, todavia, como desconhecidos.

Penso, por outro lado, que poder ocupar esse lugar de ressentimento, dessa força que nos compele a expurgar a violência nx outrx, nos coloca numa posição privilegiada para compreender os ensejos de quem nos fez primeiro sofrê-la. Em outras palavras, entender o acionar da violência em nós mesmxx permite olhar para a violência sofrida com uma mirada renovada na inteligibilidade de seu ciclo trágico, que parece ser o efeito mimético que a violência exerce em todxx nós.

Não quero dizer, contudo, compreender a violência para justificá-la, porque, de fato, alguns eventos são injustificáveis e cruéis, e muitas vezes arrogar a posição do perdão pode ser prepotente e avassalador. O filósofo esloveno Slavoj Žižek, em seu último

¹⁴ Transcrevendo o texto de Butler originalmente em inglês, reparei que a palavra *rage* (raiva) se encontra dentro de *tragedy* (tragédia) e também em *courage* (coragem). Etimologicamente não se confirma, mas é instigante pensar a relação da fúria com a tragédia e com a coragem. Eis o texto em inglês: “Ann Carson asks “Why does **TRAGEDY** [destaque meu] exist? And then answers, “because you are full of rage. Why are you full of rage? Because you are full of grief. Ask a headhunter why he cuts off human heads. He’ll say that rage impels him and rage is born of grief. The act of severing and tossing away the victim’s head enables him to throw away all of his bereavements. You may think this does not apply to you yet you recall the day your wife, driving you to your mother’s funeral, turned left instead of right at the intersection and you had to scream at her so loud, other drivers turned to look. When you tore her head off and threw it out the window, they nodded, changed gears, drove away.” End quote. The grief is unbearable and from that unbearable one kills; a killing that produces more grief. Have we yet figured out exactly how this works, the transition from unbearable grief to uncontrollable rage and destructiveness?”

capítulo do livro *Violence*, onde discute o texto *Violência Divina* de Walter Benjamin, traz uma interessante reflexão sobre o filme *Dogville* de Lars von Trier: “O que é realmente arrogante e pecaminoso é assumir a prerrogativa da misericórdia. Quem dentre nós, meros mortais, especialmente se não somos a vítima imediata do/a culpado/a, tem direito de apagar o crime de alguém ou tratá-lo com leniência?” (18).

Entendo, desse modo, *compreender os ensejos de quem nos fez sofrer a violência* no sentido de paradoxalmente desassemelhar-se, sair do jogo de espelhos que nos captura no Mesmo, nesse caso, o ciclo da violência; desengendrar-se do *apego* que a violência nos provoca, esse *apego* que ofusca a capacidade que temos de seguir. Uma aptidão pouco trabalhada, mas com a qual podemos nos dar conta de que não há poder na violência. A violência é um blefe que segue nos ludibriando, num engano que produz agravos incomensuráveis. O poder é a ilusão da violência.

Se sabemos que a violência é um ciclo que se perpetua e, em certo sentido, a violência é o próprio expurgo de uma violência anterior, a questão parece ser: como romper o ciclo?, seu *eterno retorno*?

Conhecemos os contornos desse terrível círculo; destruir para estancar a dor insuportável, trazer um fim ao insuportável somente para logo redobrar essa perda ao destruir novamente. Talvez esse ato destrutivo seja uma forma de anunciar que o que agora é insuportável é o problema de outra pessoa, não meu. “Aqui, fique você com essa coisa insuportável. Agora pertence a você”. Mas alguém já cessou seu sofrimento por devastar a vida de outra pessoa? Qual é a fantasia, a assunção em curso em tal ato? Talvez a aposta seja que esse eu, ao destruir, de repente se torna pura ação, finalmente livre da passividade e vulnerabilidade. Finalmente, quer dizer, por um momento passageiro.

Ou talvez ao destruir a pessoa insista que o restante do mundo se afunde na sua própria noção de devastação. Se o mundo é não vivível sem aqueles que ela perdeu, talvez aí emergja uma forma desesperada de igualitarismo de acordo com a qual todos deveriam sofrer essa devastação. (12)

Judith Butler tece considerações sobre as quais nos carece debruçar. O que fazer com essa sensação de devastação? Por vezes logramos localizá-la no corpo – aqui, nesses nódulos que encalacram as costas, aqui nessa mão que se encerra como na iminência de um ataque, aqui onde os dentes rangem e quebram em noites irrequietas –, mas tão logo a achamos e tratamos, a sensação nos trai e emerge em outro sintoma.

A dor nos marca numa experiência de vida, não há quem seja imune, embora a tentativa de imunizá-la parece ser a de volver-se credor/a da violência, a ilusão do sadismo, a ilusão do controle. O que fazer com a indignação, a revolta de ter sido vitimada? Como

não ceder ao impulso muitas vezes inconsciente de desejar uma forma de igualitarismo, como nos coloca Butler, o ato desesperado de ver todos mimetizados com sua dor?

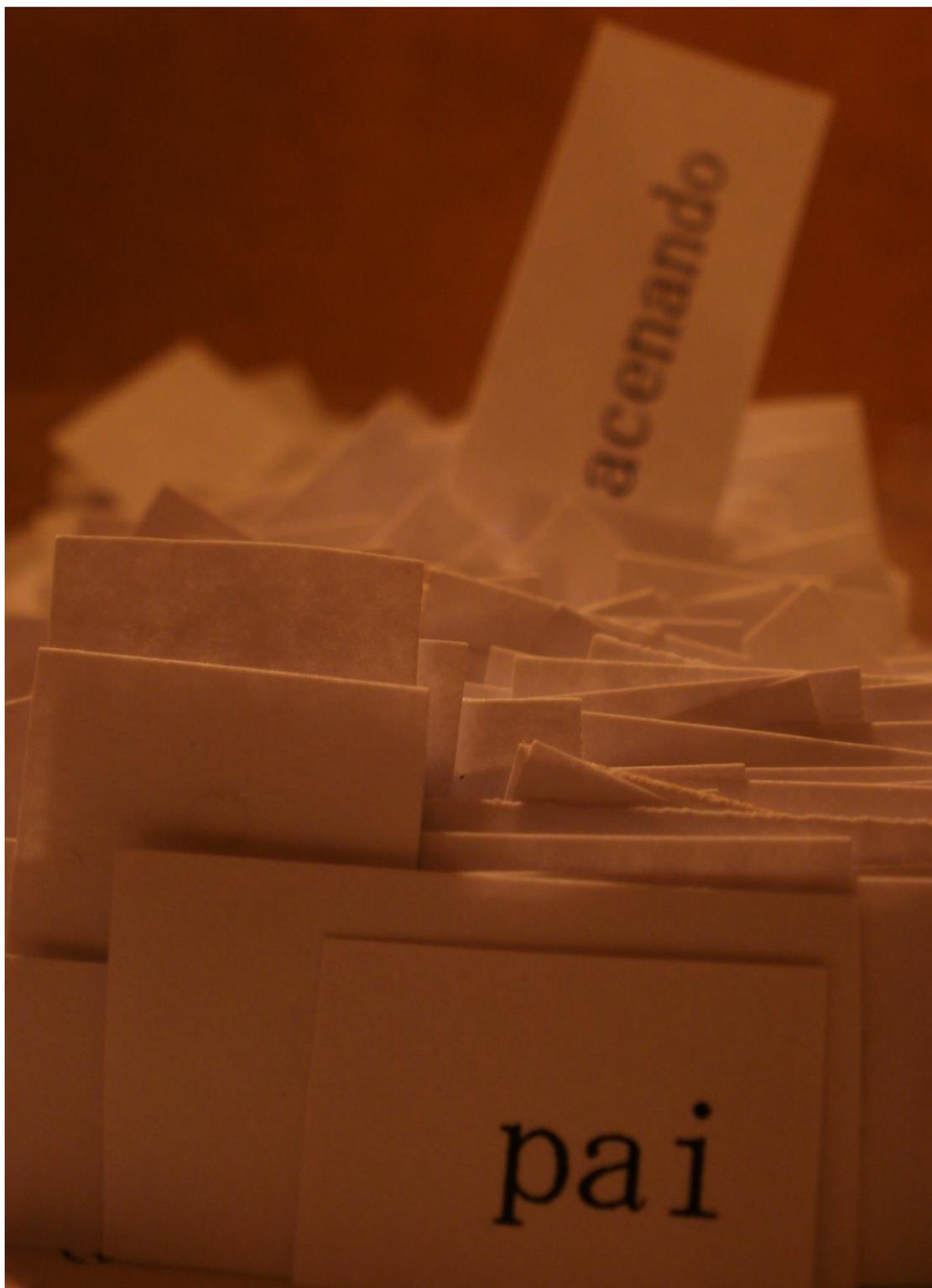
O que fazer com a dor que necessariamente fica e punge e nos impele a devolvê-la, num ciclo mimético interminável? “Toma, fique você com essa coisa insuportável. Agora pertence a você”. A dor se troca com algo?

Parece uma troca impossível, como é a troca impossível do mundo, que não se troca com nada. Jean Baudrillard nos diz que “a incerteza do mundo é que ele não tem equivalente em parte alguma”, ou seja, o mundo não se troca com nada, não pode ser verificado, como também não pode a incerteza do pensamento, que “não se troca nem com a verdade nem com a realidade” (p. 9) (19)

A dor resvala na impossibilidade da troca não somente quando a tentamos expurgar outros, mas também quando desejamos amenizar a dor de entes queridos cuja impossibilidade muitas vezes nos retorce em culpa. Guimarães Rosa traz a história estória de um pai que parte para um exílio permanente numa canoa no rio. No final desse misterioso conto, o filho que passa a vida tentando se comunicar com esse pai se voluntaria para trocar de lugar com ele:

“Pai, o senhor está velho, já fez o seu tanto... Agora, o senhor vem, não carece mais... O senhor vem, e eu, agora mesmo, quando que seja, a ambas vontades, eu tomo o seu lugar, do senhor, na canoa!...” E, assim dizendo, meu coração bateu no compasso do mais certo. (20)

Como se dissesse “venha, me dê cá sua dor, agora a assumo”. Mas como balizar essa troca impossível quando significa assumir o que parece ser uma penitência infinda, um ciclo fadado a uma repetição ensimesmada, um Mesmo *ad eternum*? Podemos ler na *Terceira margem do rio* uma alegoria de deserção? Uma dupla deserção, a primeira, onde o pai parte para uma autoexílio e a segunda, onde o filho tenciona trocar de lugar, mas não consegue assumir o exílio do pai, ainda que essa fuga o encha de culpa: “sou homem depois desse falimento?” (20)



FONTE: Renata Weber (21).

Figura 4 –Fotografia de recorte, em papel, do conto "A terceira margem do rio"

Para Judith Butler, a capacidade de fazer o luto, de chorar e expiar, pode consignar uma passagem de saída. Em contraponto com o episódio de Damián Szifrón (que termina com a imagem das duas caveiras abraçadas e a suposição tragicômica dos investigadores de que fora um crime passional), trago a cena final de *Abril despedaçado* (22): Tonho, que deveria cumprir a tradição imposta de pai para filho, chega ao mar (que esteve sempre ali próximo), imagem que metaforiza a deserção do ciclo de matanças vingativas entre as famílias Ferreira e Breves no sertão nordestino.

QUEM TEM SUAS PRÓPRIAS PALAVRAS?

Foi provavelmente aos oito anos que experimentei novamente meu corpo como algo atravessado por fios de gelo. Dessa vez, eu estava em sala de aula e respondia qualquer coisa para a professora. Fui interrompida: “Renata, fale com as suas próprias palavras”. Inesquecível o horror de saber pela primeira vez: “Meu Deus, EU NÃO TENHO AS MINHAS PRÓPRIAS PALAVRAS!!! Eu não tenho, meu Deus! Todo esse tempo sempre me deram as palavras, eu nunca tive que inventar nenhuma, eu não consigo nem pensar numa palavra minha própria, e todo mundo aqui deve ter, e a professora certamente, porque ela me pediu pra eu falar com as minhas próprias palavras, então ela deve ter as suas palavras próprias, que devem ser lindas, mas eu não tenho, eu não tenho não!”. A professora explicou, me retirando de uma paralisia verdadeiramente vergonhosa: “Não fale igualzinho à ficha, diga o que você entendeu do que você leu”. Devo ter dito algo satisfatório, pois me foi permitido sentar. (23)

Comecei o presente introito dizendo de há-colheitas de palavras, ideias, pensamentos. Citei, e ainda citarei, bastantes pensadorxs, escritorxs e ativistas, que militam em searas acadêmicas, autônomas, massivas e locais. É certamente admirável o “lugar de fala” que “conquistaram”¹⁵ algumas, muitas vezes às expensas de sacrifícios colossais, sobretudo as mulheres, que costumam ter suas falas desautorizadas.

Seguramente, muito do que penso hoje também é tributário – ou melhor seria dizer: é “codependente de”, “afiliado a”, e mesmo “inspirado em”, como já dito acima, pessoas com as quais convivi, além do contato com textos, artigos, livros, filmes, documentários. Assim, posso dizer, por certo, que me filio a uma bioética latinoamericana e ao pensamento de autorxs feministas, antirracistas, descoloniais etc. Mas também é certo dizer que o que de mais significativo aprendi sobre violência foi na escuta de pessoas presxs, foi

¹⁵No entanto, chamo atenção para a “trampa” que a própria palavra “conquistaram” pode ter, ao conectar-nos com um viés meritocrático, que sucumbe a ideia de que, quem não “chegou lá”, não lutou o bastante. De que vivemos num mundo com condições neutras para todxs. Esse é um debate conhecido no mundo acadêmico e fora dele. Um exemplo ainda atual é o argumento contra as cotas a que muitas recorrem. Mesmo que saibamos que “neutro” é um lugar que não existe, que nem todxs partem da mesma posição, que como diz Luiz Eduardo Soares, em seu livro “Justiça”, tudo depende da narrativa, do momento em que se começa a contar uma história. O exemplo do taxista, cujo amigo motorista de ônibus foi morto por jovens bandidos que mereciam, no seu crivo, a pena de morte e a reflexão feita por Luiz Eduardo Soares: se os filhos desse motorista morto, sem condições de se sustentarem, começassem a vender drogas e um dia, por desespero, matam o motorista de um ônibus, mereceriam eles a pena de morte? Ao contarmos as histórias-estórias das pessoas que foram escravizadas vindas do continente africano, dos séculos de pilhagem, o sentido de justiça e das próprias cotas muda significativamente.

na convivência com as travestis e as transexuais ao lado das quais pesquisei, foi com as vítimas e as testemunhas que acolhi durante minha experiência no Programa de Proteção, bem como com xs profissionais da saúde e da justiça e xs agentes penitenciárixs com xs quais trabalhei e convivi nesses últimos anos.

Pensemos, portanto, nas “figuras anônimas, que fizeram ~~história~~ [estória] mas foram apagadas pela versão oficial, além do mais, não quiseram aparecer”, de que fala Taís Itacaramby (24). Em *Quem importa?*, sustenta uma crítica à autoria, onde intenta:

[...] lastrear uma insistência ontológica numa forma específica de *ser*, a partir da construção ocidental da pessoa autora, que existe a partir de um lugar permitido de fala e de produção de conhecimento. Desde aí, sugerir que certas configurações culturais hegemônicas assumem o lugar do real e consolidam e incrementam sua hegemonia por meio de uma autonaturalização apta e bem sucedida. (p. 5) (24).

Ao longo de sua monografia, Itacaramby revela os mecanismos que operam *o regime da autoria*, a política da memória, os interesses capitalísticos envolvidos na “organização da produção de conhecimento atual [...] que anuncia as coisas pensadas a partir de unidades singulares de atribuição de pensamento, geralmente no masculino e universal: autor, indivíduo, sujeito” (p. 7) (24).

A antropóloga traz exemplos como o de *Luther Blisset*, rádio montada em Roma e Bolonha, onde todxs “se chamavam *Luther* e utilizavam a primeira pessoa do singular para se referir, sem distinção, às próprias façanhas e às de outras”. Itacaramby traz o seguinte trecho de um programa da rádio, exemplo ilustrativo do que sua tese pretende despontar:

Todas as pessoas são Luther Blisset (em potencial), podem ser LB, desde que não sejam fascistas, racistas ou trabalhem com direitos autorais exclusivos, uma vez que a criação e a escrita é sempre coletiva... é bom ser famosx de forma anônima. Não existe uma clara distinção entre público e performance... copyright é uma obsessão desse mundo que acredita em gênio, em inspiração, que as idéias e conceitos podem ser propriedade, o projeto LB não usaria nunca pronomes individualistas pra se referir às criações (minha música etc) porque as idéias devem ser livres [para circular]. (p. 114) (24)

Itacaramby nos leva a refletir sobre o que a seara semântica da autoria faz e o que engendra, e fala da “urgência de derrubar as cercas proprietárias do conhecimento” (p. 112) (24)

No fundo, a questão sobre a autoria é mais complexa do que pode parecer, assim, num início de tese. A digressão sobre autoria, a distância de quem fala e de quem escuta, está imbricada na questão da *mimesis*, esta da produção-originalidade-invento versus reprodução-cópia-imitação. E por assim dizer, remete ao cerne do tema que permeará toda a tese.

A questão da autoria nos “*pega*” a todxs. Sem querer solucionar as ambivalências, como direi logo mais na Introdução, os pontos que aqui indagarei se encontram em limiares onde se equilibram, por vezes, algumas verdades, num equilíbrio sensível, mas agonístico.

Por um lado, não podemos fazer vistas grossas à violência imbricada na expropriação da voz dx outrx mesmo dentro das fronteiras nacionais. Pensemos, por exemplo, em *La Teta Asustada*, da peruana Cláudia Llosa (25). Fausta, uma mulher indígena pobre, para pagar o enterro de sua mãe, trabalha na casa de Aída, uma branca rica pianista, que termina expropriando a música quéchua cantada por Fausta. Quantos saberes indígenas foram e ainda são surrupiados pela lógica do tudo-erigir-em-cifras, pela ordem do poder e da autoridade? Esse apagamento, encobrimento da voz e do saber dx outrx, é a violência expressa na colonialidade do poder, no imperialismo moral que muitas vezes é promovido por uma elite local.

Rita Segato, por exemplo, tece importantes considerações a respeito da autoria, em entrevista à Karina Bidaseca, publicada no El Clarín, onde afirma: “El reconocimiento de la gestación de las ideas es sagrado para mí, y no se trata de propiedad y sí de parentalidad. Reconocer autoría es muy importante sobre todo en nuestro mundo latinoamericano [...]”(26). A antropóloga argentina entende que um/a autor/a “é uma posição na cena histórica”, e que para compreender tal cenário, “não se pode negar a genealogia do pensamento”. (26) Cito o exemplo do processo de cotas raciais no Brasil, uma luta na qual participou ativamente desde 1998, e que em face de censuras históricas, leva muitxs hoje a creditarem as cotas a uma benevolência das autoridades. “[...] Piensan que un rector, un ministro o el mismo Lula tuvo un día una idea beneficiosa y, con un golpe de pluma, tuvieron la gentileza de firmar un decreto que les dio acceso a la universidad” (26). Ao que soma:

[...] Decirles que sujetos concretos, situados en las escenas históricas de nuestro continente pensaron propuestas que tomaron forma es hablarles de su propia potencia transformadora y

constituye una verdadera pedagogía política. El reconocimiento de la autoría y del protagonismo son esenciales por esa razón autorizadora, especialmente en un continente en el que las universidades, por su eurocentrismo endémico, enseñan que las ideas y los grandes cambios históricos siempre se originan en otro lugar. (26)

Por outro lado, há evidentemente uma hiperinflação da autoria e das operações de “esquecimento e desligamento”, que, como bem diz Itacaramby, são “indispensáveis na atribuição contemporânea de originalidade, ainda que essa não seja uma relação unívoca e reversível, ou seja, que toda originalidade atribuída seja reflexo de um esquecimento” (p. 28) (24). Ao que soma: “A invenção de uma origem envolve uma ruptura com a continuidade ou, se preferir, uma síndrome de descontinuidade ligada, por sua vez, a uma suposição de que o originário não existia antes” (p. 29) (24). Um exemplo dessa premissa está na perversidade do sistema de registro de patentes e sua restrição de acesso a alimentos e remédios numa esfera global, explica a antropóloga.

No meu caso, sinto que quando faço exercícios de desapego autorais, tem sempre um ego ávido por se apropriar do “excedente” que surge com o “desapego”. Essa avidez dx outrx por alimentar seu (ap)ego nos interpela uma vez mais quanto ao nosso intento direcionado ao desapego. É a expressão do desvalor para o qual ninguém parece estar suficientemente preparadx. Obviamente, nosso treinamento para o ego e seu alimento (o valor) são intensos. É a lógico do *pódio*, de que fala Hilan Bensusan, como veremos adiante.

Pensar sobre autoria também nos remete a Gayatri Chakravorty Spivak, cujo trabalho influenciou largamente o mundo acadêmico, suscitando acalorados debates com a pergunta que intitula seu texto já célebre: *Pode o subalterno falar?* Neste, a autora indiana critica as vozes sequestradas do terceiro mundo por meio de sua representação no discurso ocidental. Contudo, o cerne da crítica de Spivak parece ser “pode o ouvido hegemônico ouvir qualquer coisa? Mais do que a literal ‘pode a/o subalterna/o falar?’”, como postula Michèle Barrett (27). César Baldi (28) também inverte a pergunta de Spivak: “A pergunta sobre a possibilidade de o subalterno falar esconde outra: pode o não subalterno ouvir? E se ouvir, o que ele entende? O que ele aprende – ou não – com esta fala?”.

Rita Segato, em entrevista de 2013, na ocasião da visita de Spivak à Argentina, afirma que x subalternx fala de muitos modos, às vezes por meio de silêncios, e traz um

exemplo contundente: a deliberação coletiva de vários grupos indígenas no Brasil de permanecerem “não contactadxs” é uma forma de falar, um enunciado expressivo (29).



FONTE: Miranda (30).

Figura 5 – [Índios isolados no Brasil vistos do ar, durante uma expedição do governo brasileiro, maio, 2008].

Quem não se impressiona com a imagem de indígenas não contactadxs, apontando armas para quem sobrevoava a região? “Não queremos nada com vocês”, parece a mim que é o que dizem. A decisão de não entrar em contato é uma deliberação interna, ou seja, falam. Mas podemos dizê-los subalternxs? A subalternidade não seria uma relação? E se deliberam não fazer contato, e se essa voz ecoa em nós mediante o seu rechaço, podemos dizê-lxs subalternxs? É uma questão curiosa para pensar também a *mimesis*.

A questão do sequestro de vozes e da impossibilidade de fala dxs subalternxs é um ponto nodal da *colonialidade do poder*, termo cunhado por Aníbal Quijano para expressar o novo paradigma de poder que emerge com a modernidade, o surgimento das américas e a consequente invenção do racismo, o que aprofundaremos adiante. Se, por um lado, nós que escrevemos em países periféricos entendemos bem o sentido da crítica de Quijano e a necessidade de uma descolonização profunda do saber e do ser etc., por outro, terminamos por reproduzir a colonialidade não somente nos espaços entre nossas fronteiras, mas, sobretudo, nos espaços acadêmicos que pretendemos descolonizar. Não se parece a citacionalidade no mundo acadêmico também com uma exação de tributo?

Há uma ratificação da lógica da origem e uma “capitalização de pensamentos”. O escrutínio da pergunta de Spivak é válido para pensar os bastidores da produção de conhecimento. Quem pode falar? Como podemos traçar uma ideia do que surge? Quantas vezes conversamos e convivemos com pessoas e depois vemos nossas ideias em suas teses,

às vezes uma retórica que proferimos há décadas? Subjaz, parece, uma “lógica da sagacidade” num âmbito de produção que demanda cada vez mais celeridade, onde o trabalho significa mais pontuar, erigir em cifras a produtividade e menos pensar. Essa lógica é propícia para a perspicácia da apropriação de ideias que conhecemos bem quando falamos da expropriação promovida pelo Norte, mas sobre a qual preferimos pouco ponderar entre nossos espaços.

Essas questões são complexas e se encontram em pontos nevrálgicos da problemática da *mimesis* em si. Por um lado, a economia da autoria, a questão da propriedade intelectual, o tema da autoridade, autorização e desautorização se conectam ao valor, à necessidade de reconhecimento, a um escalonamento, uma economia de distribuição de status e sem dúvida a uma mais valia, uma exação de tributo do coletivo, do processo que condicionou o surgimento da ideia, da mais valia dos que “não falam”, das massas anônimas, dxs subalternizadx, mecanismo intrínseco à lógica capitalista. Por outro lado, a busca por descolonizar nossas sociedades, nosso pensamento, nosso *modus operandi*, como logo veremos, passa por desfazer o ser, por existir de novos modos, uma busca por uma autorização de si, por estéticas de existência que nos sirvam melhor. A busca por uma voz e pela descolonização do ser nos remete por certo, ambivalentemente, à singularidade e à autonomia¹⁶ como devires. Seremos tristes caricaturas do Norte?, como indaga Eduardo Galeano, no documentário *Encontro com Milton Santos: o mundo global visto do lado de cá*, de Sílvio Tandler (31)?

Embora a tese não ponha em foco a economia da autoria, importa ressaltar sua indissociabilidade da economia mimética. São temas que caminham, de muitas maneiras e também paradoxalmente, amalgamados: autoria, originalidade, invenção, imitação, cópia, repetição etc. Ao longo da tese percorreremos dimensões diversas disso que podemos chamar economia mimética, essa economia de (re)produção de mesmidade e outridade. E pensaremos as fronteiras com as quais traçamos, e as viseiras pelas quais diferenciamos as parencas das diferenças.

As digressões sobre autoria nos remetem ao espanto narrado por Renata Weber no excerto que abre essa seção, e que sem modo de solucionar, deixo ressoar como interpelação, ao mesmo tempo às margens e ao centro, na tese do que seguirá: quem tem suas próprias palavras?

¹⁶ Nos termos já definidos acima (página 20).

DEJETOS MIMÉTICOS E O CHEIRO RECALCADO

Uma mulher cagou na praça. Solenemente levantou a saia, e como fazem os cachorros, cagou. Desde a janela da sala, vi o que nunca havia visto. Desde o luxo de ser civilizada, burguesa, limpinha. E a vi em uma sopa de sensações: misto de vergonha de mirar, misto de ultraje-moral, sal e tristeza, e uma pitada de palavras ainda não inventadas para dizer o que carecerá sempre de tradução.

Ela não viu a ninguém. Tao naturalmente levantou a saia, longa, puída, carcomida, cor-de-abóbora corroída de rua, cabelos grisalhos desbotados de estrada, morena como são as mexicanas pobres, e velha, e suja, empoeirada de cidade, a moradora das calçadas.

E onde caga quem mora nas calçadas? Eu que penso que penso, nunca pensei. Vejo a imagem da foto que eu não tirei: a bosta do lado esquerdo da praça, do lado esquerdo da minha janela, no canto do canteiro, que nesse momento foi meu mundo inteiro.

Eu intelectualizando a cagada da mulher que mora na rua, eu que reflito sobre quem tem corpo e que esqueço que tenho corpo eu mesma. E que esqueço o que não é difícil esquecer: o tanto de gente que põe o corpo para que gente como eu teça teses sobre a vida. Nós, que “nos refugiamos no abstrato”, como disse uma circunspecta Clarice, e que cagamos a portas cerradas, borrifadas de lavanda. Nós, o *homo academicus* de um Pedro francês¹⁷. Nós, a Simone¹⁸, que se mudou para um hotel, para ter menos corpo, e poder produzir mais. Mesmo quando sei da garra que tiveram de ter feministas como ela. Mesmo quando sei que ainda hoje, as mulheres continuam tendo mais corpo que os homens, quando muitas abandonam as carreiras ou se acomodam em posições de menor prestígio. Mulheres que carregam o rebento, cozinham, lavam, e não passam incólumes pelo corpo, não passam incólumes por esta abstração ocidentalizada de sujeito dissociado do corpo. Como se não fossemos gente de carne, e fluídos, e excrementos, como se os corpos não fossem matéria e, tal qual nos ensinou uma Judith¹⁹, não importassem. Poderia até ser um homem, como os muitos que também moram nas ruas, mas calhou de ser uma mulher, que levantou a saia, e que não agachou, só inclinou, como fazem as pessoas em reverência, e cagou na praça, como os cachorros finos das pessoas finas que a frequentam.

Um Pedro alemão²⁰ escreveu muito sobre o cinismo e sugere que já não nos comovem as verdades reveladas, que vivemos numa era onde invertemos a parábola da ideologia de um outro alemão, o Karl: **de** “eles não sabem o que fazem, mas fazem”, **para** “eles sabem o que fazem, mas fazem”. Diferente do cinismo de um Diógenes, que na luta contra a hipocrisia de sua época desprezou Platão, e corporificou a teoria: optou por uma vida ascética, vivendo na praça, como os cães, e sendo associado com um. Entendia que era mais virtuoso viver o ato do que teorizar sobre como viver.

Como uma Diógenes de Sínope moderna, a mulher cagou na praça. Não sei se houve mais plateia, mas eu a assisti; eu, acompanhada

¹⁷ Refiro-me a Pierre Bourdieu.

¹⁸ Refiro-me a Simone de Beauvoir .

¹⁹ Refiro-me a Judith Butler.

²⁰ Refiro-me a Peter Sloterdijk.

de clarices, e simones, e pedros, e karls, e judites. Eu, somente mais uma de nós que pensamos que pensamos, que sagramos as palavras como engenho de luta por um mundo mais justo.

Porém, de que forma conectar o pensamento com nosso próprio excremento e com o que o nosso modo de vida excrementa no mundo?

Essa mulher cagou para nós. Por certo, não performou sua cagada, a valente moradora das calçadas. Tinha ganas de cagar, não tinha onde, e simplesmente cagou. Mas um pensamento rechicoteia adentro e me aflige, desde então: fomos nós que cagamos para essa mulher.²¹ (32)

Voltemos à pergunta de Taís Itacaramby: *Quem Importa?*, pergunta no título da monografia que dedica “às figuras anônimas, que fizeram ~~história~~ [estória] mas foram apagadas pela versão oficial”, onde adita: “além do mais, não quiseram aparecer”²² (24).

Agreguem-se a essas também as anônimas para quem, meramente, cagamos.

Falo das inominadas – figuras que, simplesmente, não figuram – que jazem fora das molduras das lentes com as quais miramos o mundo, distribuímos afetos, (re)conhecemos a(s) vida(s). Algumas anônimas até existem, malgrado sua parca notabilidade. Outras não. Como não existem as mulheres que compõem a maioria das pessoas miseráveis que vivem com menos de um dólar no mundo, no fenômeno da feminização da pobreza ou *feminização dos trabalhadores dxs trabalhadorxs pobres*, conforme dados da OIT (33). Como não existem as 27 milhões de pessoas em situação de escravidão no mundo hoje (34). Como não existe o povo palestino que, nesse momento, sofre um novo ataque. Como não existem as mulheres na História. Como não chegaram a existir as 100 milhões de mulheres ausentes na Ásia a que se refere Amartya Sen (35), que Mara Hvistendahl (36) corrige para 163 milhões, e que só aumentam, chamando atenção para as consequências aterradoras de uma era de assimetrias pungentes.

Não passam pelos umbrais da cognição, esses pelos quais distinguimos o quê/quem importa do que/quem não atravessa a porta da importância. São os meios, que mediante operações arbitrárias, medeiam, comem, moderam a vida e promovem a triagem do que lhes é periférico e do que simplesmente não é, pois não entra na circunferência do que tem léxico de existência.

²¹ Texto que fiz durante o período doutoral, em *estancia investigativa* no PUEG/UNAM, México. A crônica foi entregue como um dos trabalhos realizados para a disciplina ministrada por Marisa Belausteguigoitia, no 1º semestre de 2012, e também apresentada no VI FIFI (Colóquio de Filosofia e Ficção) realizado na UnB, de 06 a 08 de maio de 2013.

²² Trecho sem página, se localiza na dedicatória da monografia.

Existem em suas vidas precárias. Existem nas denúncias comprometidas e existem, muitas vezes, em discursos fetichizados e salvacionistas. Todavia, seguem inexistindo enquanto suas existências não encontram haver em nós.

Mas falava das anônimas e de *um pensamento que rechicoteia*. Não esperava ver outra vez, como se mimetizando com a cena que (me ar)rebentou na reflexão *supra*, uma mulher cagando, novamente, ao pé de minha janela.

Quem mora pelas bandas do meu bairro, convive com a aparição dessa senhora que se volveu paisagem. Quando me mudei, ela figurava num vestido longo preto. Hoje veste um cinza claro. Uma mulher que remete ao imaginário de feiticeira, vestido principesco, mas destituída de *glamour*, com suas botas desgastadas e seu rosto combalido, passa o dia caminhando, cabeça alçada, como se cumpridora de uma missão. Qual? Por vezes penso que é a de assombrar-nos a todos com a encarnação do expurgo do que fizemos de nós.

Quem se importa com seu corpo frágil nas ruas que nós mulheres sabemos áridas? Ruas áridas para os corpos de mulheres, mormente, mas também de homens que dormem nelas, sujeitos à sanha de brasilienses entediados, como o conhecido caso de Galdino.

Mas quem se importa? Eu *que penso que penso*, e que penso que me importo, também fujo de sua aparição. Mas ela insiste em reaparecer nas horas mais improváveis, como se encarnasse uma mensagem indecifrável do universo.

Quando a avistei ao pé de minha janela, saltei para trás. Eu ali em minha janela, tomando um ar, pouco pronta para me responsabilizar pela mirada. E como nos torna responsáveis, a mirada, a menos que possamos voltar a enganar-nos de que nada vimos, e se não vimos, voltar a enganar-nos de que não existe, revolver ao pacto, nosso pacto de boas pessoas *sonsas essenciais*. “*Se eu não for sonsa, minha casa estremece*”, diz Lispector:

Para que minha casa funcione, exijo de mim como primeiro dever que eu seja sonsa, que eu não exerça a minha revolta e o meu amor, guardados. Se eu não for sonsa, minha casa estremece. Eu devo ter esquecido que embaixo da casa está o terreno, o chão onde nova casa poderia ser erguida. Enquanto isso dormimos e falsamente nos salvamos. (p. 185) (15).

Eu ali num limbo: tomada novamente pela vergonha de ver. Na vergonha de ser também eu, uma mais, que vê e não vê. Este “não ver” que é o coração que sustém pulsante o *status quo* vigente, a ordem das coisas.

A sonsice para o privilégio assemelha-se à razão cínica, ambas armaduras que erigimos para seguir entoando o “*não é comigo*”. Os marcos de inteligibilidade que conhecem o que é vida, as armações das lentes que comprimem o que vemos como existente, e que deixam de fora o que há *lato senso*, mas que não vem à tona em forma de cognição, se assemelham também a armaduras. As operações de sonsice, cinismo, distração, lapso, esquecimento fazem parte dessas armaduras que nos armam até os dentes: armam de escusas e de escudos.

Rememoro, com perturbação, um texto de Andrea Dworkin: *Terror, tortura, resistência*, texto lido em conferência de saúde mental no começo dos anos 90 e que pertence desde muito ao meu espectro de espantos (37). Releio Dworkin. Seu texto já tem quase 14 anos. Sua presença atual, todavia, persiste. Faz recordar que seguimos sobrevivendo pela amnésia e pela ideia *de que não seremos a próxima*, de que a misoginia cotidiana do mundo não tem nada a ver conosco, de que o racismo implícito em nossas escolhas não tem nada a ver com racismo.

Sobrevivemos pela amnésia. Por não lembrar o que nos acontece. Por não conseguir lembrar o nome da mulher que saiu no jornal ontem. Que estava caminhando por algum lado e desapareceu. Qual era mesmo seu nome? Estou morta de cansaço de não conseguir lembrar seus nomes. Não consigo lembrar. Tem um especialmente do qual nunca me lembro. O nome da mulher que foi estuprada, estupro em gangue, numa mesa de sinuca em New Bedford, Massachusetts. Por quatro homens enquanto todos no bar pararam para olhar e torcer e coisas assim. [...]

Quero que a gente pare de mentir. Acho que nós contamos um bocado de mentiras pra chegar ao fim do dia e eu quero que paremos de mentir. E uma dessas mentiras que nos contamos é que o ódio às mulheres não é tão pernicioso, tão letal, tão sádico, tão cruel como os outros tipos de ódio que é dirigido contra pessoas por causa de uma condição de nascença. Nós reconhecemos algumas, só algumas, das atrocidades históricas que ocorreram. Nós nos dizemos: isso não é o mesmo. Eu sou Andrea. Eu sou Jane. Eu sou... Eu sou... Eu sou... Eu sou eu. Eu sou eu. Mas todo mundo disse isso. Toda pessoa judia empurrada pra dentro do trem disse, “Mas... Eu sou eu. Você não... porque está fazendo isso comigo? Eu sou eu.” E os nazistas não tinham uma razão pessoal, que pudesse ser entendida nesses termos. E o que eu estou dizendo a vocês é que estamos em uma situação de emergência. Você sabe disso. Você sabe disso. Talvez nos Estados Unidos já não exista a crença por parte de qualquer mulher, qualquer que seja sua política, de que estará isenta. Qualquer que seja sua classe. Qualquer que seja sua raça. Qualquer que seja sua profissão. Nenhuma de nós acredita que sairemos dessa vida não só vivas, mas não estuprada, não espancada, não usada, não forçada. Sem mencionar em termos efetivamente experimentado o que temos direito, que é a liberdade. Nós temos um direito a liberdade. O que acontece quando você está descendo aquela

rua? Você não pode se perder nos pensamentos, pode? Porque é bom você saber quem está a sua volta o tempo todo. Vivemos num estado policial onde todo homem é representado. Eu quero que paremos de sorrir. Eu quero que paremos de dizer que estamos bem. [...] (37).

Andrea Dworkin nos relembra que os estupros e assassinatos de mulheres não são “crimes pessoais”, mas crimes pelo fato de serem mulheres. Como são os crimes de homofobia, como são os crimes de racismo. Não é nada contra você, pessoalmente. O ódio impessoal que tão bem se expressa na pergunta de Stoltenberg, “O que o ódio às mulheres nos faz odiar em nós mesmos?” (38), é esse que se exprime num/a outrx que traz os signos do que justamente tento expurgar, o que não posso ver em mim. Esse recalque, no entanto, como é impossível, torna-se um projeto “desde sempre” inacabado, e deve ser, portanto, performatizado diuturnamente. Para John Stoltenberg, na esteira de James Baldwin, tanto masculinidade quanto branquitude são identidades que se confirmam e ganham credibilidade pela subjugação do feminino e da pessoa negra ou indígena. (39)

No entanto, ao contrário do que diz Andrea Dworkin sobre as mulheres estadunidenses, entendo que há, sim, uma crença de que não seremos vítimas, de que sairemos isentas. Ao menos essa parece ser a crença onde a maioria se apoia, e talvez esteja no cerne da dissociação que fazemos, isto que expressa tão bem a amnésia pela qual sobrevivemos. O que significa acreditar que fulana foi estuprada porque vestiu uma saia, porque provocou. Acreditar que a criança foi abusada pelo pai porque estava querendo. Acreditar que meninos não são abusados sexualmente. Acreditar que as adolescentes subiram no ônibus do grupo musical porque procuravam sexo. Acreditar que pornografia não tem a ver com pedagogia e sim com sexo. Acreditar que as pessoas de bem que somos não seremos vítimas das circunstâncias.

Parece que estamos todxs convencidxs de que a vítima é sempre culpada. A crença de que não há “vítimas inocentes” é o pensamento comum, intuitivo, um fenômeno estudado pela psicologia social desde os experimentos de Stanley Milgram e Melvin J. Lerner. Na esteira de Milgram, Lerner elaborou a denominada “hipótese do mundo justo” (“*The just-world hypothesis*”, também chamada “falácia do mundo justo” – “*the just-world fallacy*” – ou simplesmente “lógica do mundo justo”, “*just world thinking*”). Ervin Staub, em *The roots of evil*, define a tese:

Uma consequência psicológica de fazer mal é a posterior desqualificação de vítimas. De acordo com a hipótese do mundo justo, a qual recebeu apoio experimental substancial, pessoas tendem a assumir

que vítimas mereceram seu sofrimento por suas ações ou caráter. (p. 79) (40).

Para Staub, essa crença está no cerne do que tornou possível o Holocausto. Ela nos conforta, pois: se “sou inocente”, nada me passará; por outro lado, se algo acontece a você, subjaz uma crença de que você, no fundo, não era inocente. “Talvez nós precisemos manter fé em que nós mesmos não nos tornaremos vítimas inocentes da circunstância”, diz Staub (idem). Talvez para que nos convençamos de que nós, que somos inocentes, não nos tornaremos vítimas das circunstâncias, como se numa crença protetiva. *A lógica do mundo justo* é uma crença muitas vezes inconsciente, mas plasmada em atos, pensamentos, ditados populares e religiões: *deus dá o frio conforme o cobertor; está pagando os pecados; teve o que mereceu; é carma passado; o que vai, volta* etc.

Acreditar nisso sustenta o edifício de minha casa. Essa que me transforma em uma mirada-espectadora, o que Judith Butler chamou de “sujeito telescópico” (que vê a guerra pela televisão, mas está protegido dela). Para Rita Segato, a metáfora de Butler traduz a onipotência do sujeito contemporâneo, cujo protótipo mais expressivo hoje é certamente o internauta. Cito um trecho de sua aguçada análise:

Este tipo de análisis del sujeto contemporáneo como sujeto omnipotente paradigmático en el usuario del internet es próximo y complementario al que, según Judith Butler, emerge con la primera invasión de Irak. Según Butler, desde el momento que el telespectador norteamericano puede observar la muerte del enemigo en la pantalla de televisión, desde el sofá de su casa, sin él estar en la mira ni de las armas ni del lente de la cámara del otro, se puede hablar de un “sujeto telescópico”. Este sujeto norteamericano ocupa una posición que no es ni simétrica ni conmutable con la de su otro, en este caso el sujeto irakiano y es, en mis propios términos, un sujeto omnipotente y solipsista en cuya fantasía el otro deja de constituir un riesgo (Butler 1992). El sujeto telescópico y el del internet, posiblemente el mismo, forcluyen su propia finitud, ya que, mientras eliminan al otro, permanecen fuera del alcance del poder de muerte del otro. (p. 92) (41).

Uma outra guerra traz a morte violenta, e eu aqui, comendo pipoca na sala, canta Márcio Faraco, em *A dor na escala Richter* (42). Do meu aconchego, vejo novamente essa que *aparece feito aparição* nas ruas do meu bairro: Joana. Sim, sei o seu nome. Foi ela quem antecipou a pergunta na primeira vez que conversamos. Ainda, não sei sua história. Não tive coragem ainda de perguntar. É mais fácil ter coragem atrás de um laptop, como dizia meu antigo orientador Piet van Reenen. É mais fácil inventar uma ~~história~~ [estória]

em que eu possa salvar Joana? Não sei como salvar Joana. Alguém sabe? Sequer sei se ela precisa ser salva, embora tema pelo pior quando não a enxergo entre as árvores, embaixo do meu bloco onde por vezes para pra descansar. Talvez ela viva a precariedade em toda sua inteireza, esta carne nua e crua onde constatamos que não há controle possível, não há salvação, não há *casa forte*, não há fronteira, cidadela ou bastião que nos salve.

Em *Flesh of my flesh*, Kaja Silverman nos convida a olhar para trás, ao recordar que estamos todxs conectadxs, que somos “carne da mesma carne” (43). Mário Benedetti, por sua vez, sintetiza *a sonsice esencial* de que fala Clarice Lispector, na convocação imperativa da frase que dá nome a sua poesia: *No te salves*²³. O poeta uruguaio convocamos à irresignação, em um libelo contra o cinismo e a apatia que nos desmobiliza: “*no te quedes inmóvil al borde del camino*” (44). Silverman e Benedetti, ao mesmo tempo em que fomentam com suas metáforas uma argamassa utópica, lembram-nos de que é possível inventar uma ~~história~~ [estória] onde já não possamos nos salvar. Uma ~~história~~ [estória], talvez, na qual já não possamos nos salvar de Joana.

Joana e seu haver que encarna/corporifica o medo que sinto pelo meu próprio corpo frágil; o seu haver que me humilha por sua coragem de existir e que me escancara meus privilégios; haver que me inspira por seu enfrentamento à indignidade da condição precária de todxs nós; haver que Mineirinho, um bandido dos anos 60, morto com 13 tiros, encarna: a compleição do que seguimos tentando expurgar, mas que nos é vital e preciso. Porque, como nas palavra de Lispector, *também eu não quero essa justiça. Também eu não quero essa casa fraca.*

Essa casa, cuja porta protetora eu tranco tão bem, essa casa não resistirá à primeira ventania que fará voar pelos ares uma porta trancada. Mas ela está de pé, e Mineirinho viveu por mim a raiva, enquanto eu tive calma. Foi fuzilado na sua força desorientada, enquanto um deus fabricado no último instante abençoa às pressas a minha maldade organizada e a minha justiça estupidificada [...] (p.186) (15)

²³ A poesia *No te Salves*, de Mário Benedetti, na íntegra: “*No te quedes inmóvil / al borde del camino / no congeles el júbilo / no quieras con desgana / no te salves ahora / ni nunca / no te salves / no te llenes de calma / no reserves del mundo sólo un rincón tranquilo / no dejes caer los párpados / pesados como juicios / no te quedes sin labios / no te duermas sin sueño / no te pienses sin sangre / no te juzgues sin tiempo. pero si / pese a todo / no puedes evitarlo / y congelas el júbilo / y quieres con desgana / y te salvas ahora / y te llenas de calma / y reservas del mundo sólo un rincón tranquilo / y dejas caer los párpados pesados como juicios / y te secas sin labios / y te duermes sin sueño / y te piensas sin sangre / y te juzgas sin tiempo / y te quedas inmóvil / al borde del camino / y te salvas / entonces / no te quedas conmigo.*”



Recordo-me, como se essa amnésia significasse olvidar também da precariedade da vida que habita todas nós criaturas terráqueas, mas que insistimos em expurgar, num esquecer, que etimologicamente significa “começar a cair”. Um levante contra a amnésia social, o que recalamos coletivamente nos é cada dia mais cogente, como se trouxesse os soros contra o que envenena nossa existência compartilhada. “Talvez enquanto não entendermos que esses todxs, xs oprimidxs históricxs, somos nós, estaremos fadadxs a nosso próprio holocausto.”²⁴ Nosso esmorecimento tem a ver com esse olvidar. Caíram muitxs. Tudo caminha para que caiamos todxs. O doce esquecimento, cuja alegoria vemos em Matrix, é metáfora dessa amnésia seletiva, de como dissocio minha vida do resto, de onde traço as fronteiras que põe “certezas de um lado e indiferença do outro”, das quais fala o poema de Hilan Bensusan.



Enquanto a cisão do ser repete em série: *eu não sou x outrx*, o crime se repete. A repetição é a prova de sua perfeição.



Joana encarna o espectro de todas as mulheres de que fala Dworkin. Inscrevo aqui Joana na tentativa de que não me caia sua existência, como me caíram tantas outras, algumas das quais jurei não esquecer. Muitas morreram. Muitas perambulam por aí, mas também já morreram. Joana, por recair fora do espectro onde reconhecemos a vida, talvez seja uma aparição – o retorno – do que já matamos, uma marca do visível, um traço do real que denuncia, em termos baudrillardianos, que o crime não foi perfeito. Que o crime jamais é perfeito. As marcas do visível, do audível, do que vem à tona, emergem como um cheiro recalcado que retorna, uma espécie de olfato-vidência, assinalando a imperfeição do crime, denunciando que o sequestro do real não foi absoluto, que o crime poderia ser desfeito.

²⁴ Trecho de texto que publiquei em 15 de junho de 2013 nas redes sociais: “No te salves’... Reflexões de uma manifestante privilegiada.”

Encontro uma metáfora para esse “cheiro recalçado” de que falo, no texto *O cheiro do cárcere*,²⁵ digressão que escrevi no período da tese, sobre o que nos dissocia e o que nos conecta com o cárcere, esse lugar para onde cremos exportar os expurgos do que se putrefaz em nós mesmxs:

A primeira vez que entrei no cárcere aprendi um cheiro.

(E cheiro se aprende? Eu não sei. Cheiro fundo, penso no mundo e posso “fragrar” uma pedagogia dos cheiros. Há um jeito certo de cheirar, uma “alta cultura” olfativa, e o resto são perfumes baratos.

O nariz, protuberante testemunha nasal, passa despercebido, aficionado que está o mundo com as oculares.

“Não me cheira bem” é uma expressão de pressentimento: mau presságio, diz de algo que se decompôs. O tecido social se infeccionou, mas o cheiro foi arrestado. Já não sabemos de cheiros. Que cheiro de nada tem o tecido social em decomposição? A tevê é inodora. O estado é insípido.

Como conhecer o que “não cheira bem”? Como pensar com o nariz? E nariz lá pode pensar, hem?

Houve um tempo em que narizes puderam pensar, e pensavam para escapar: de pestes, venenos, maremotos... Acumulações... Sim, estas “não cheiravam nada bem” aos povos estudados por Mauss, talvez por isso praticassem o *potlatch*...

Esse tempo também se decompôs e a funcionalidade do nariz é inalação serial irrefletida.

Mas nem toda. Eu, como muitas, “volteio o nariz” para o capitalismo. Farejo que algo vai mal por seu bafo hidrolisado, misto de *coca light* com bacon frito. É duro decifrar seu faro, às vezes me confundo com seu cheiro.

O capitalismo sequestrou as fragrâncias, vende artifícios, cheira a assepsia. Pasteurizou a manada e exportou o que exalava para os cárceres.)

A primeira vez que entrei no cárcere aprendi um cheiro. Era doce, como as vezes cheira o lixo pela decomposição dos orgânicos, esse cheiro que aprendemos podre, forte, fétido, nauseante, como só pode ser o cheiro quando se encerram um amontoado de pessoas que comem, e defecam e urinam, e dormem e acordam, tudo e sempre no mesmo lugar.

Cada cárcere, por mais que cheirasse distinto, guardava semelhança olfativa. Já nos perguntamos quanto a modos de ver, modos de ler, modos de dizer, sensações tantas, mas e quanto aos modos de cheirar? Pode-se falar sobre uma colonialidade nasal? Como descolonizar quem já nem funga? O que seria um devir olfativo?

²⁵ Texto que fiz durante o período doutoral, em *estancia investigativa* no PUEG/UNAM, México. Entregue como um dos trabalhos realizados para a disciplina ministrada por Marisa Belausteguigoitia, no 1º semestre de 2012, e também apresentada no VI FIFI (Colóquio de Filosofia e Ficção) realizado na UnB, de 06 a 08 de maio de 2013.

Uma das últimas vezes que entrei na Colméia, penitenciária feminina de Brasília, entrevistei duas mulheres trancada com elas na cela. Alargamos a entrevista e chegou a hora do almoço. Tocava ovo. Leidi disse: “de novo! Quando é ovo vem sempre mal, eu não como, não, mas a Sandra come. Viveu na rua, tá acostumada, come tudo”. Mal terminara o anúncio de Leidi, Sandra se pôs a comer, sem respirar, metia tudo goela dentro. A cela cheirava a ovo decomposto. E eu disfarçava o incômodo, estirava minhas ventanas nasais, respirava fundo, controlando a ânsia. De vômito. De que se acabara logo. De que se fora o cheiro. De que se fora para sempre o cheiro.

Talvez fosse o ovo que cheirasse à cela, numa espécie de mimesis olfativa.

(O capital e suas tecnologias vendem desodorizantes para todo (des)gosto. Vendem para nós que compramos assepsia. Existem pessoas que em toda uma vida não sentiram um cheiro. E muitas que não sabem que o sentiram, um farejo inconsciente, como as que nunca estudaram música e saem tocando instrumentos. Há poucas, mas ainda há dessas que vivem de ouvido. As que “vão de nariz” são mais raras. Desodorizadas por anos, aspiram letárgicos os narizes – como o meu, o que eu sinto muito.

E se sente com o nariz?

Se sente e se conhece. Basta dizer que as pessoas não cheiram para não sentir. Não (re)conhecer. Um cheiro ousado arrisca amolecer estruturas de séculos. E há sempre o perigo dos odores retroativos.

...

Mas a revanche do fétido está em curso. Vai invadir nossas praias. Emergirá podre, como o cheiro do cárcere, denunciando, num teorema baudrillardiano, que o sequestro dos odores não foi total.

Trago comigo o cheiro do cárcere, memória olfativa de gente que tem corpo, meu nariz é testemunha. Cheira lembrança, para não esquecer o que fizemos dos sentidos mais selvagens (esse (de)vir da selva, que escapa à díade civilização-barbárie), o que poderíamos também chamar de “devir nasal” (sensorial-animal), para não esquecer o olor putrefato do que fizemos de nós.

Os fedores amontoados e apartados revolverão, baixarão os narizes esnobes que saberão, por fim, que o cheiro do cárcere nunca foi tão nosso.) (45)

MEIOS DE INTRODUÇÃO: PARTIDAS

Eu quase que nada não sei. Mas desconfio de muita coisa. O senhor concedendo, eu digo: para pensar longe, sou cão mestre – o senhor solte em minha frente uma ideia ligeira, e eu rastreio essa por fundo de todos os matos, amém! [...] Ah, eu sei que não é possível. Não me assente o senhor por beócio. Uma coisa é pôr ideias arranjadas, outra é lidar com país de pessoas, de carne e sangue, de mil-e-tantas misérias... [...] (p. 12-13) (5)

Esta tese insurgiu na prorrogação. “Isso não é pra mim”, foi adágio recorrente. Cada frase saiu irresoluta, padecida de pés-atrás, cheia de dedos, receios, abarrotada de perplexidades. “Construí de desconfiar”, disse o jagunço de Rosa. Assim foi deparar-se com a tela de um computa-dor, que se comutou, desde sempre, num “deparar-se com um processo que é a própria vida”, como expôs Angela Donini:

Ao mesmo tempo em que escrevo, pesquiso, debruço-me pelos caminhos da tese, sinto que estou me deparando com um processo que é a própria vida. Estar frente a isso tem me feito experimentar uma intensidade muito forte, de muita dor, mas também de percepção do quanto é importante e transformador quando a existência passa por abalos como este. Torna-se necessário traçar linhas que nos permitam sair das crises e estabelecer novas relações para que se possa criar algo novo naquilo em que o próprio corpo está mergulhado e que o faz transbordar de si. (46)

As linhas que aqui tracei, as saídas que encontrei, as intensidades vividas são indissociáveis de um deparar, que foi desde sempre um “me ver frente a”, e também, um reparar, em sua dupla acepção: um concerto (ora juntamento, ora ajustamento), e um pausar, um recolhimento.

“Nossa vida é nossa primeira ficção”, diz Eliane Brum na abertura de *Meus desacontecimentos*, onde se autodenomina uma “contadora de histórias reais”, e como tal, revela: “[...] a pergunta que me move é como cada um[a] inventa uma vida. Como cada um[a] cria sentido para os dias, quase nu[a] e com tão pouco. Como cada um[a] arranca do silêncio para virar narrativa. Como cada um[a] habita-se”. (47) Fazer nexos de algo, ou “arrancar do silêncio para virar narrativa”, assemelhou-se, ao longo dessa tese, ao desafio de enlaçar minha experiência, esta “primeira ficção” e, sobretudo, os últimos 12 anos pensando o tema da violência, com um olhar em constante deslocamento.

Para falar sobre como cheguei aqui, direi de onde falo, de onde parto. Começo, portanto, de *Quando fui Paula*, onde alinhavo o meu percurso de trabalho e pesquisa sobre a violência e suas distintas faces. Depois, conto de minhas rotas pelas áreas da saúde e da bioética, onde alinhavo também o tema da violência. Por fim, discorro sobre a linguagem exclusiva como alegoria da violência em si.

Importante registrar que aqui falo do meu lugar, do meu tempo, da minha geografia. Desde um corpo que experiência essa paisagem. Paisagem à minha volta a que estou habituada, e não por isso menos complexa: o mundo do estado moderno-colonial capitalista de mãos dadas com as lógicas patriarcal e espetacular. É nessa paisagem, nesse terreno que penso a violência e seu efeito mimético. É no cotidiano dessa paisagem que a soberania patriarcal se oxigena e respira diuturnamente seu alento. É no estranhar desse habitual, *a la Brecht*, e no habit(u)ar do estranho (e desse estranhamento), nessa avenida de muitas mãos e saídas, nessa baliza sensível entre “verdades”, como aprendi com Rita Segato, que habitarei e estranharei o que soemos²⁶ chamar *meios*.

²⁶ Em espanhol, em algumas partes do mundo hispanohablante, *soler* é um verbo comum. Existe também em português. Quer dizer: *acostumar-se*. Farei muitas vezes um intento de aproximação idiomática, numa escrita engajada com a aproximação à América Latina.

QUANDO FUI PAULA.

História [Estória] de um ~~homem~~ [ser] é sempre mal contada. Porque a pessoa é, em todo tempo, ainda nascente. Ninguém segue uma única vida, todxs se multiplicam em diversas e transmutáveis ~~homens~~ [pessoas]. Agora, quando desembrulho minhas lembranças eu aprendo meus muitos idiomas. Nem assim me entendo. Porque enquanto me descubro, eu mesmo/a me anoiteço, fosse haver coisas só visíveis em plena cegueira. (p. 29) (48)

Diz uma amiga cantora que, ao cabo, não escolhemos as músicas; são elas que nos escolhem. Penso que assim foi com a violência, quando, não sem assombro, percebo que lido com o assunto, direta ou subsidiariamente, há doze anos.

A violência me interpela, entendo que desde bem antes. Mas, de forma mais consciente, talvez, quando, sem dedicar muito pensamento ao fato - a esmo, “por azar”, ou m-esmo “sorte” - fiz a seleção para advogada no Programa de Proteção a Vítimas e Testemunhas do Distrito Federal - PROVITA, na época, pelo Movimento Nacional de Direitos Humanos. Essa curta passagem pela implantação do PROVITA no DF (2003) foi, entendo agora, uma espécie de umbral. Tentava, concomitantemente, ingressar no mestrado em direitos humanos na Universidade de Utrecht com o tema da representatividade de mulheres no poder legislativo, o que logo logrei, mas não sem mudar de tópico. Na espera pelo resultado da bolsa de estudos a qual concorria, havia escolhido, também à esmo, uma disciplina no Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília, cujo nome me pareceu mais interessante – *Antropologia e Direitos Humanos* – afinal, começara há pouco um trabalho na área. Não sabia quem era Rita Segato, e pude, ali, no primeiro contato com um pensamento profundamente crítico, dar sentido à realidade que começava a se descortinar por meio do PROVITA.

Na dissertação de mestrado intitulada *Freedom from Torture: A Human Right for the right Human? But Who is the Right Human? A Study on the Societal Perspective on the Practice of Torture in the Federal District of Brazil*, defendida na Faculdade de Direito da Universidade de Utrecht, estudei a tortura, ou melhor dito: o sequestro de sua narrativa e

sua captura num período histórico, o período ditatorial. (49) Pude entender que “os anos foram sempre de chumbo para xs periféricxs”²⁷.

Voltando de Utrecht, participei da seleção para o PROVITA-RIO (2005-6). Retomei o codinome que já elegera no PROVITA-DF e “fui Paula²⁸”, uma advogada de óculos e perucas. Uma advogada “torta”²⁹, que, como toda a equipe interdisciplinar, fazia também de psicóloga, assistente social, ou simplesmente acolhedora. Boa parte do trabalho consistia em facilitar a reinserção em outra cidade de pessoas (fossem vítimas, testemunhas, deladoras premiadas), muitas vezes acompanhadas pela família, todas com as vidas dilaceradas. Algumas sobreviventes de chacinas, provenientes de contextos de privação material, aterrorizadas, com frequência, pela sanha de agentes estatais.

A estrutura do “meu mundo” se combalia à minha frente. Noções de justiça, democracia, dignidade se tornavam palavras de cascas secas que esmoreciam sem lastro que lhes desse sustento, palavras de meros contornos vazios, sem pé que as embasara no mundo cru que ali se despia, essa realidade não propriamente minha, mas que comparecia à minha frente, materializada em pessoas de pele e osso, das quais minha incumbência era cuidar³⁰. Como fazer caber em narrativa a realidade que testemunhei? Como não hesitar perante palavras? Essas vidas ficaram impregnadas em mim. Vidas ameaçadas por grupos de extermínio de policiais certos de serem cumpridores de seu dever de boas pessoas cidadãs, “limpando a cidade”, cometendo seu "assassinato íntimo" dissimulado de “honorabilidade” – como diz Lispector, em *Mineirinho* (palavras que também já não me deixaram).

Depois desse projeto, me arriscaria por alguns outros: *O Projeto Ser (e Poder Ser)*, um curso de capacitação para o enfrentamento ao sexismo e à homofobia nas escolas, para

²⁷ Trecho de texto que publiquei em 15 de junho de 2013 nas redes sociais: “*No te salves*”... *Reflexões de uma manifestante privilegiada*.

²⁸ Nome fictício.

²⁹ Uma advogada torta, eu dizia orgulhosa das esquisitices. E ainda digo. Mas naquele momento sentia, quando indagada de “minha profissão”, que precisava explicar-me, tal meu desgosto. Essa passagem foi marcante no percurso até aqui. Foi real o meu espanto, misto de desassossego com a sensação de que fora ludibriada pelo discurso garantista, pelo léxico jurídico. Não sei se por ingenuidade prévia ou por descaso. Ou porque dormia esse sono sonso que, de certo, muitas vezes ainda durmo. Esse edredom de aconchego que opacifica a consciência, o nosso dar-se conta. Mas, naquele momento, tudo que queria era desassemelhar-me desse mundo, isto de “se ater aos autos”, isto de datavênias e outros jurisdiqueses que nos afastam da vida em si e das pessoas mais desprovidas de justiça. Pensava (e ainda penso) que advogadxs deveríamos ser todxs, que a mediação corporativa da justiça era um grande golpe para burocratizar a vida, um golpe contra a coletividade, contra esse punhado de palavras bonitas definhando sem lastro (“cidadania”, “justiça”, “dignidade humana”...), aumentando o hiato entre essa instituição que soemos chamar justiça e a vida propriamente dita...

³⁰ Canta, em *Esquinas*, Djavan: “Sabe lá, o que é não ter e ter que ter para dar, sabe lá...”

professorxs do ensino médio e fundamental da Secretaria de Educação do GDF; uma pesquisa sobre medicalização de mulheres presas em três penitenciárias femininas, duas em Minas Gerais e a do DF, com Laura Ordóñez e Domitila Peixoto, sob coordenação de Rita Segato (2008)³¹; uma pesquisa mapeando a violência contra travestis e transexuais no Distrito Federal, coordenada por Ondina Pena Pereira (2010), ao lado de Flávia Timm, Felipe Arede e Pedro MacDowell.³²

Entendo pertinente ressaltar, além disso, os quatro anos de trabalho no Ministério da Saúde, um com violência contra as mulheres e o restante na gestão federal do então Plano Nacional de Saúde no Sistema Penitenciário (2008-11), visitando cárceres em todo Brasil. Interessada em entender mais, e num lugar tão refratário à terminologia dos direitos humanos, como é a prisão e o aparato que o circunda, “entrar pela saúde” se tornou estratégico como acesso privilegiado a esses espaços apartados. Os termos *saúde* e *cuidado* foram se volvendo, para mim, uma espécie de “eufemismo positivo” para direitos humanos.

Essa tese parte, portanto, dessa experiência de década e pouco de trabalho e pesquisa que são indissociáveis do que escrevo aqui, do percorrido até o presente. De certo modo, fui enfiando o pé e não vi modo de sair do tema. Ingressei, então, em 2010, no doutorado em Bioética, uma área que acolhia meu recente entusiasmo com a “Saúde”, concatenando as pesquisas etnográficas que havia feito no cárcere com meu trabalho na gestão federal da política de saúde no sistema prisional. O projeto inicial, no qual trabalhei por alguns anos, remetia à pesquisa pelo uso de medicamentos psicoativos no cárcere³³. No meio do caminho, houve uma mudança de percurso e parecia-me cada vez mais coerente delinear uma tese sobre os meandros da violência, suas sinuosidades e seus fluxos.

Na mudança de rota, fiz uma *estancia investigativa* de um ano no Programa Universitário de Estudos de Gênero (PUEG) da Universidade Autônoma do México

³¹ Vide Segato RL; Ordóñez LJ; Gontijo DC. Relatório Final da Pesquisa. As mulheres e a aplicação de penas de privação de liberdade. 2008. [Relatório de pesquisa].

³² Por limite de tempo, não discorrerei sobre cada, mas pude, por meio desses projetos, colecionar um rol de perplexidades frente à violência institucional, o que prefiro chamar de terrorismo de estado. O sistema prisional, por exemplo, reproduz (mimetiza?) a violência que diz conter e a exponencializa. É um reduto de crimes estatais impunes. Para uma crítica ao terrorismo estatal ver Matos E. O inimputável: crimes do Estado contra a juventude criminalizada. Monografia, Antropologia social. Brasília: UnB, 2009 e Passos TEL. Terror de Estado: uma crítica à perspectiva excepcionalista. Dissertação de Mestrado, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. UnB, Brasília. 2008.

³³ Vide, por exemplo, Gontijo DC. Medicamentos y religión: sobredosis de poder(es) en el interior de las cárceles. Revista de Ciencias Sociales (Quilmes), v. 4, p. 89, 2012. Gontijo DC. Medicamentos Psicoativos nas Penitenciárias Femininas: Overdoses de Poder? 2011. (Apresentação de Trabalho/Comunicação) e Ordóñez LJ; Gontijo DC. O corpo feminino encarcerado e medicalizado: território de poder e resistência. 2008. (Apresentação de Trabalho/Comunicação).

(UNAM), na tentativa de incorporar à tese o efeito mimético da espetacularização da violência com os degolados e os feminicídios de Ciudad Juárez como exemplo curioso do efeito mimético. Nesse momento, detinha-me não apenas no caso argentino da multiplicação dos feminicídios por fogo como paradigmático da dimensão mimética da violência, mas também no caso mexicano, que se organizava do seguinte modo: 1) o fenômeno dos feminicídios de Ciudad Juárez, na fronteira do México com os Estados Unidos, que seriam trabalhados como exemplos expressivos da serialidade que a tese pretendia estudar e da centralidade do gênero para entender a produção e a reprodução da violência e, mormente: 2) o explícito *crescendo* de violência no sexênio do presidente mexicano Felipe Calderón, na configuração de um cenário de violência exacerbada, com a suposta “guerra ao narcotráfico” impulsionada pelo governo atual, que contabilizava um saldo de mais de 60 mil mortes, mencionada como “dano colateral” pela gestão federal daquele país³⁴. Ingenuidade inaugural. O caso mexicano demandava em si uma tese à parte, por sua complexidade, por sua extensão. Quando da banca de qualificação, as pessoas integrantes perceberam o porte e conseqüente inviabilidade da proposta, sugerindo unanimemente pela concentração no caso argentino. De fato, ao começar a conjugar a violência e a mimesis, deparei-me com um universo demasiado extenso. E preferi recortar e me concentrar nos meios pelos quais a *violência pega*, tratando ao final do caso argentino como um exemplo ilustrativo dos pontos que levanto ao longo da tese.

³⁴ A tese apostava no vínculo entre os últimos dois, entendendo que o fenômeno dos feminicídios inaugura uma “estética da violência” no marco da “sociedade do espetáculo”, nos termos de Guy Debord. Em outras palavras, postulava que a “paisagem de violência exacerbada” no México conformada na última década era um possível “efeito mimético” de Juárez; arrazoava a centralidade da lógica patriarcal na compreensão do fenômeno de hiperviolência, sobretudo em suas três feições preponderantes: 1) em sua expressão misógina e “feminicida” - incluída aqui também a violência homofóbica; 2) na expansão “simbólica” da expressão “feminicida” para outros corpos abjetos (jovens, pobres, negrxs e índixs etc.); e 3) em sua expressão bélica, no contexto das novas formas de guerra vinculadas ao crime organizado.

A SAÚDE, A BIOÉTICA E A VIOLÊNCIA.

O tema da violência, de forma central ou subsidiária, toca a muitas áreas; tantas que se torna, mormente, intra, multi, transdisciplinar. Na área sanitária, se ficava óbvio que a violência é causa de prejuízo à saúde, apenas no século XXI a Organização Mundial de Saúde incluiu a violência na sua agenda como problemática específica(50), apesar de tê-la definido como patogênica no final do século XX:

El uso intencional de la fuerza o el poder físico, de hecho o como amenaza, contra uno mismo, otra persona o un grupo o comunidad, que cause o tenga muchas probabilidades de causar lesiones, muerte, daños psicológicos, trastornos del desarrollo o privaciones (49).

Em *A difícil e lenta entrada da violência na agenda do setor saúde*, Cecília Minayo postula que o tema se torna questão do setor saúde por duas razões: “pelo impacto que provoca na qualidade de vida; pelas lesões físicas, psíquicas e morais que acarreta e pelas exigências de atenção e cuidados dos serviços médico-hospitalares”, e ainda: “pela concepção ampliada de saúde, a violência é objeto da intersectorialidade, na qual o campo médico-social se integra.” (p. 646) (51)

“Colonizada pela cultura científica e profissional originária da medicina, a Saúde Coletiva já possui diversos desafios, devendo enfrentar uma questão particular no caso da violência: como assumi-la e evitar cisões internas ao seu próprio domínio”, dizem Lilia Blima Schraiber *et al.* (p.1020) (52)

As cisões, segundo as autoras, manifestam-se “na abordagem biomédica em que os danos físicos e mentais são abordados, mas a violência não o é, separando-se a causa de seus efeitos e impedindo a perspectiva integral da saúde”, o que opera “uma clivagem entre os adoecimentos e seus desencadeantes, separando-se as doenças de seus fatores de risco”, e terceiro “o desenvolvimento diverso entre os conhecimentos científicos e a prática, imprimindo-se direções diferentes para a produção dos conhecimentos” (p. 1020) (51)

Por outro lado, causa espanto a dificuldade e delonga da acolhida de um tema evidentemente basal para as áreas da saúde e do cuidado: níveis elevados de violência implicam agravos na saúde e no bem viver, com impactos na coletividade como um todo, que vê comprometida as noções de justiça, de dignidade humana etc.

A presente tese parte de uma abordagem integral da violência no “campo da saúde”, em consonância com as bases de uma bioética politizada e crítica, esta que vem denunciando as situações persistentes que se mantêm historicamente em detrimento dos avanços científicos e tecnológicos, como a que propõem Volnei Garrafa e Dora Porto (53).

Ao traçar um histórico da bioética, Volnei Garrafa aponta seu nascimento no começo dos anos 70, então compreendida como um novo modo de perceber o mundo e a vida, remetendo ao conceito ampliado de Potter (1971), que incluía “além das questões biomédicas propriamente ditas, temas como o respeito ao meio ambiente e ao próprio ecossistema como um todo” (p. 741) (54) Imediatamente depois, a bioética teve seu escopo encurtado, difundida em sua concepção individualista, baseada sobretudo na “autonomia dos sujeitos sociais”; foi essa concepção que “acabou divulgando a bioética no cenário internacional a partir dos anos 70 e durante década seguinte, tornando-a conhecida e consolidada por todo o mundo nos anos 90”, diz Garrafa. (p. 742) (54).

O bioeticista brasileiro denomina *etapa da revisão crítica*, a que compreende o “período posterior à década de 1990 até o início do século XXI” e caracteriza-a em dois movimentos. Cito-o em extenso:

a) o surgimento de críticas ao principialismo, com conseqüente ampliação do seu campo de atuação a partir da constatação da existência de ‘diferenças’ entre os diversos atores sociais e culturas, espaço onde movimentos emergentes, como o feminismo e os de defesa dos negros e homossexuais, entre outros, adquiriram grande importância;

b) a necessidade de se enfrentar de modo ético e concreto as questões sociais e sanitárias mais básicas, como a exclusão social ou a equidade no atendimento sanitário, conjuntamente à universalidade do acesso das pessoas aos benefícios do desenvolvimento científico e tecnológico. Esta última questão, extremamente atual, diz respeito à ética da responsabilidade pública do Estado diante dos cidadãos, no que se refere à priorização, à decisão, à alocação, à distribuição e ao controle de recursos financeiros direcionados às ações de saúde. (p. 743) (54)

É certo que a bioética também pensa a ética biomédica, os códigos de ética e a problemática sempre atual das relações entre quem cuida e quem é cuidadx, cuja importância não decresce, mas ganha com a multiplicidade de áreas que se juntam para pensar a saúde em sua integralidade, indissociável do bem viver e de uma concepção ecológica da vida. Mas, tampouco, se restringe à “moral do bem e do mal ou um saber universitário a ser transmitido e aplicado diretamente na realidade concreta, como as ciências biomédicas, jurídicas ou sociais”, postula Garrafa, num fôlego conceitual, mas

aciona em seus alicerces “o respeito ao pluralismo moral, incorpora a legitimidade das tomadas de posição frente a conflitos éticos, em detrimento de posturas jurídico-legalistas ou decisões ancoradas em absolutos morais religiosos”. (p. 742) (54)

O processo de construção da Declaração Universal de Bioética e Direitos Humanos, culminando com sua aprovação durante a 33^a Conferência Geral da Unesco, em 19 de outubro de 2005, “significou, [para a bioética,] na prática concreta, seu atestado de maioria” (p. 9), diz Volnei Garrafa, um dos principais protagonistas desse processo. (55) Uma nova concepção da bioética surge no cenário internacional, delineando as bases conceituais para uma bioética latino-americana. Surge, mas não sem luta. Em *O novo conceito de Bioética*, que abre o importante *Bases conceituais da Bioética, enfoque latino-americano*, organizado por Garrafa, Miguel Kottow e Alya Saada, mostra o itinerário “longo e penoso” percorrido na revisão e ampliação de um base conceitual antes calcada exclusivamente na dita “bioética principialista” e seus quatro princípios: autonomia, beneficência, não maleficência e justiça. (55)

Garrafa discorre sobre a importância da REDBIOÉTICA - Rede Latino-Americana e do Caribe de Bioética, que desponta como frente à expansão de uma bioética sem fincapé na realidade latino-americana, um movimento descolonial que apresenta um exemplo de rechaço a uma mimese mecanizada e acrítica, que ainda vigora e grassa por aqui. Diz Garrafa:

E é nesse contexto – e certamente como consequência dele – que surge a REDBIOÉTICA, estimulada a produzir conhecimentos teóricos relacionados com a bioética e que estejam mais comprometidos com as questões concretas que assolam as maiorias populacionais dos países pobres e em desenvolvimento do mundo. Até hoje, com honrosas exceções, as nações do chamado Terceiro Mundo estão habituadas, nos mais diferentes campos, a importar (a)criticamente ciência e tecnologia das nações industrializadas, muitas vezes com consequências desastrosas para os povos receptores. Recentemente, passou-se a importar, também (a)criticamente, “pacotes éticos”, como no caso do principialismo. É contra a massificação desenfreada e descontextualizada da informação científica que acultura povos periféricos do mundo que a Rede se interpõe com seu trabalho crítico. (p. 14) (55)

A bioética crítica latino-americana vem tentando demonstrar a importância das situações persistentes de saúde pública, que se mantêm historicamente em detrimento de avanços científicos e tecnológicos. Em *Bioética, Poder e Injustiça: por uma ética de intervenção*, Garrafa e Porto (2002) formulam a proposta da bioética dura ou de

intervenção em face da atual “despolitização dos conflitos morais e esvaziamento da capacidade de indignação humana, aliando-se ao lado historicamente mais frágil da sociedade” (56).

Wanderson Flor do Nascimento, em *Por uma vida descolonizada: diálogos entre a bioética de intervenção e os estudos sobre a colonialidade* (57), soma ao debate, postulando afinidades entre a crítica descolonial e a Bioética de Intervenção. Ao abarcar os aportes provenientes da primeira nesta proposta de bioética, que entende parte da crítica descolonial por seu modo politizado de “lidar com os conflitos biotecnocientíficos, sanitários e sociais a partir da realidade latino-americana”, Nascimento soma à Bioética de Intervenção, fortalecendo seu *corpus* teórico e municiando-lhe com ferramentas sintonizadas com o movimento crítico de Abya Yala³⁵.

É, portanto, num cenário de *revisão crítica* que a violência emerge como tema significativo da bioética, à despeito de sua pertença autoevidente à circunferência da ética, e, quanto mais, da “ética prática” ou “ética aplicada à vida”³⁶.

Segundo Garrafa, “este campo específico da filosofia, apesar de ainda contestado por muitos filósofos, tem sua utilização mais aperfeiçoada, mais acabada, exatamente com a bioética” (p. 747). Ao que soma:

Isso é, até certo ponto, natural, uma vez que os grandes dilemas que passaram a se apresentar às pessoas e coletividades, na vida cotidiana e na prática, principalmente nas últimas décadas, começaram a exigir respostas ou decisões geralmente imediatas e sempre concretas. Ao lado de questões historicamente persistentes relacionadas com a pobreza e a exclusão social, entre outras, passaram a ser comuns os conflitos éticos ligados a temas de fronteiras do conhecimento. Podem-se citar as novas tecnologias reprodutivas, os transplantes de órgãos e tecidos humanos, as terapias gênicas e tantas outras situações que atingem, de certo modo, os limites, os confins da vida, e que dizem respeito ao mais íntimo da espécie humana e ao seu bem-estar e desenvolvimento futuro. (p. 747) (54)

Nesse contexto, a violência vem ganhando contundência como tema, em especial no cenário latino-americano, à despeito de setores conservadores que insistem em atracar a área à medicina e a um viés deontológico, atacando a potencialidade de uma área nova

³⁵ Como já tratado anteriormente. Vide nota de rodapé x.

³⁶ Invoco aqui a definição de “ética aplicada” de Volnei Garrafa: “Refere-se à necessidade de a filosofia (e a ética) darem respostas concretas aos conflitos, indo além da teoria, das abstrações e do maniqueísmo entre temas como bem/mal, certo/errado, justo/injusto. A ética prática ou aplicada ressurgiu a partir dos anos 60, com três campos: a ética dos negócios, a ética ambiental (ecologia) e a bioética.” (p. 746) (54)

que tem o valor de juntar multi-inter-transdisciplinarmente³⁷ os campos da filosofia, da saúde, da biologia, da antropologia, da sociologia, do direito, dentre outros.

Essa ambiência transdisciplinar é fundamental para a abordagem da violência, que traz à tona distintas nuances da macro e microfísica dos poderes (do disciplinamento dos corpos, das tecnologias de gênero, da lógica estatal e das violências institucionais e institucionalizadas, da ordem colonial-moderna e de sua maquinaria de modelizações etc.). E que, concomitantemente suscita questões éticas, mas, sobretudo, bioéticas, no sentido da ética aplicada. Primeiramente porque a ética é inseparável da vida. Depois, porque a violência demanda respostas práticas em regime urgente-urgentíssimo e, em especial, mais concretas, mais palpáveis para um problema que nos concerne a todos. A violência se revela e se esconde de modos distintos: recrudesce na “guerra contra o crime”, na criminalização das parcelas mais pauperizadas e no agenciamento da miséria mediante a exportação da juventude negra para o sistema prisional, na expansão do agronegócio sobre as terras indígenas etc. Mas simultaneamente se mascara, modo insidioso, em discursos institucionais, nas agendas políticas de governantes, na ganância da ampliação desenvolvimentista, nas gestões da justiça, da segurança pública e do sistema prisional, na oligarquia da mídia corporativa e na espetacularização da vida etc.

No entanto, a despeito dos desenvolvimentos da perspectiva crítica da bioética e da recente inclusão do tema da violência na seara da Saúde, é ainda tímida a produção sobre o assunto na área, o que é inexcusável.

A bioética, como expõe Miguel Kottow, “é o conjunto de conceitos, argumentos e normas que valorizam e justificam eticamente os atos humanos que podem ter efeitos irreversíveis sobre os fenômenos vitais” (58), e a violência é o que mais efeitos irreversíveis tem contra os fenômenos vitais. A bioética nasce precisamente em torno da discussão dos efeitos violentos de pesquisas com seres humanos, como bem pontuou Wanderson Flor do Nascimento, segundo o qual a violência é um tema essencial não somente para pensar a “a ampliação da atuação da bioética nas questões biomédicas”, mas “as éticas da vida de um

³⁷ Lanço mão, uma vez mais, da síntese explicativa de Volnei Garrafa: Multi ou pluridisciplinaridade: “estudo de um objeto de uma mesma e única disciplina por várias disciplinas ao mesmo tempo”, sendo “mais estática” em seus conhecimentos, que não interagem. Interdisciplinaridade: “Intercâmbio de conhecimentos entre diferentes disciplinas. Refere-se à transferência de métodos de uma disciplina para outra, com existência de intercâmbio”. Transdisciplinaridade, sendo “todo conhecimento que está, ao mesmo tempo, entre as disciplinas, através das disciplinas e além de qualquer disciplina. Refere-se à unidade do conhecimento, é profundamente dinâmica e essencial à bioética. Tem relação com o ‘salto’ que se dá para além das disciplinas, a partir de ensinamentos das mesmas” (p. 743) (54)

modo geral, sobretudo em um contexto biopolítico, que pensa as relações entre Estado e Gestão da Vida”³⁸.

Nascimento se refere não somente aos efeitos violentos das pesquisas com seres humanos levados a cabo durante o regime nazista “em nome das ciências”, mas a outros exemplos igualmente aterrorizantes, como o caso da escola estadual Willowbrook, experimento de Saul Krugman e associados que começou em 1956 para desenvolver agentes profiláticos para hepatite, onde deliberadamente infectavam crianças com deficiência mental. Ainda hoje há os que defendem a ética dessa pesquisa, diz Tom L. Beachamp (59)

Um outro exemplo espantoso é o conhecido como o experimento Tuskegee que ganhou fama como uma das mais tenebrosas perversidades da racionalidade moderna. Funcionando de 1932 a 1970 pelo Serviço de Saúde Pública dos Estados Unidos (The United States Public Health Service – PHS), foi um estudo conduzido para entender a progressão da sífilis sem tratamento em homens negros no Alabama³⁹. Impressiona, como aponta Beauchamp, que apesar de revisado em diversas ocasiões, seguiu “ininterruptamente” e “sem ser desafiado”⁴⁰ (59).

Outro bioeticista que se ressentia da presença tacanha da violência como tema da bioética é Fermin Roland Schramm, que a considera não somente um objeto de estudo legítimo mas privilegiado e desafiador. Aponta, Schramm:

[...] la violencia se relaciona con la bioética entendida como la ética aplicada a los actos humanos que tienen, o pueden tener, efectos significativos sobre otros humanos y, de forma general, sobre el "mundo vital" (*lebenswelt*), y que pueden, por lo tanto, ser juzgados como buenos

³⁸ Apontamento na minha banca de qualificação.

³⁹ Beauchamp explica o caso com mais detalhes: “The most notorious case of prolonged and knowing violation of subjects’ rights in the United States was a Public Health Service (PHS) study initiated in the early 1930s. Originally designed as one of the first syphilis control demonstrations in the United States, the stated purpose of the Tuskegee Study, as it is now called, was to compare the health and longevity of an untreated syphilitic population with a nonsyphilitic but otherwise similar population. These subjects, all African American males, knew neither the name nor the nature of their disease. Their participation in a nontherapeutic experiment also went undisclosed. They were informed only that they were receiving free treatment for “bad blood,” a term local African Americans associated with a host of unrelated ailments, but which the white physicians allegedly assumed was a local euphemism for syphilis (Jones, 1993).” (p. 57) (59)

⁴⁰ Novamente nas palavras de Beauchamp: “It was remarkable that, although this study was reviewed several times between 1932 and 1970 by PHS officials and medical societies, and reported in 13 articles in prestigious medical and public health journals, it continued uninterrupted and without serious challenge. It was not until 1972 that the Department of Health, Education, and Welfare (DHEW) appointed an ad hoc advisory panel to review the study and the department’s policies and procedures for the protection of human subjects. The panel found that neither the DHEW nor any other government agency had a uniform or adequate policy for reviewing experimental procedures or securing subjects’ consents.” (p. 57) (59)

o malos, positivos o negativos, justos o injustos, proporcionados o desproporcionados, útiles o perjudiciales, de acuerdo con alguna escala de valores inteligible y aceptable en principio por cualquier agente racional e imparcial, o por el menos razonable. (p.15) (60)

No tratamento da violência pela Bioética, Schramm percebe um duplo desafio: **“por um lado, o desafio epistemológico da inteligibilidade e da compreensão do real violento”. E por outro, “o desafio do controle e tratamento”.** (p. 15) (60) **Aqui se intenta fazer as duas coisas: dar conta de uma dimensão normativa e concomitantemente analítica, tanto imergindo na etiologia da violência, esse problema persistente de saúde pública, quanto pensando os meios de comunicação, o lugar e a função da mídia frente ao fenômeno da violência, o seu caráter espetacularizante, o efeito mimético que enseja, a maquinaria ininterrupta da (re)produção de subjetividade, e a modelização serializada que dela emerge. A dimensão da pegabilidade da violência no que se pode chamar “era do contágio”, os chamados *memes*⁴¹, o “viral” virtual e mediático, a dimensão vultosa do poder de difusão da “era digital” e os efeitos desta na violência e, portanto, na vida e na coletividade em geral, é, em outras palavras, um tema eminentemente emergente.**

Desse modo, a inseparabilidade da *bio* e da ética – como veremos mais tarde na indivisibilidade da mimesis em seu caráter ambivalente de produzir o mesmo e o diverso – encontra correspondência, analogamente, na indissociabilidade da violência como formato e conteúdo, como persistência e emergência, como baliza de simetrias e assimetrias. Por isso, de certo modo, a violência é simultaneamente o Outro da vida, da ética e da saúde. Retornarei ao tema.

⁴¹ Termo usado correntemente para designar algo na internet que “se espalhou como um vírus”. O termo foi cunhado por Richard Dawkins em *The Selfish Gene*, 1976. Em seu capítulo 11 (*Memes: the new replicator*), advoga: “The new soup is the soup of human culture. We need a name for the new replicator, a noun that conveys the idea of a unit of cultural transmission, or a unit of imitation. 'Mimeme' comes from a suitable Greek root, but I want a monosyllable that sounds a bit like 'gene'. I hope my classicist friends will forgive me if I abbreviate mimeme to *meme** If it is any consolation, it could alternatively be thought of as being related to 'memory', or to the French word *meme*. It should be pronounced to rhyme with 'cream'.” (p. 192) (Dawkins R. *The Selfish Gene*. 30th Anniversary Edition. Oxford: The Oxford University Press, 2006 [1976])

A RÉPLICA DA VIOLÊNCIA.

A tese que aqui ensaio, logo em seu título, lança uma pergunta: *Violência pega?* O verbo *pegar* é polissêmico, pode significar contágio, contato, aderência, contiguidade, grudar-se algo, generalizar-se algo, começar-se algo, segurar-se, agarrar-se, tomar-se algo com a mão, entender o sentido (*pegou?*), dentre outros. A pergunta faz alusão, certamente, ao contágio, como “um vírus que se pega”, mas também uma moda, uma expressão, um padrão que “pegou”, difundindo-se sobremaneira.

Pegar também pode querer dizer “grudar”, algo que é pegajoso, como em sua acepção espanhola, “pegar un cartel en la pared”, ou seja, “colar um cartaz na parede”. Pegatina, por exemplo, é um adesivo. Também é comum dizer: “él me pego la costumbre”, o que em português significa “peguei o costume dele”. Ou seja, de certo modo, me foi transmitido esse costume, “pegou” em mim, isto é, influenciou-me a ponto de também reproduzi-lo eu mesma.

Outra acepção corriqueira para hispanohablantes, aparte a de contágio e transmissão de uma doença, é a de “bater”, que significa “maltratar con golpes o darlos” (por exemplos: “pegarle a un saco”; “pegar un bofetón”)⁴².

De acordo com o Dicionário Etimológico Nova Fronteira da Língua Portuguesa, de Antônio Geraldo da Cunha, o verbo “pegar” na acepção “fazer aderir, prender, segurar” - de *peguar*, no século XV, vem do latim *picare*. É interessante notar que a palavra “apego” tem similar origem. “Apegar”, com a acepção de unir, juntar, vem do século XIV, do latim vulg. *appicare*, de *pix-icis* “pez” (61)

Diz o mesmo o Diccionario de etimologias de la lengua castellana, de Ramon Cabrera e Juan P. Ayegui (p. 513-514):

Pega. n.f. – el baño ó capa de pez que se da a algunas vasijas, como tinajas, pipas, botas, odres, &c.
Vino de *Pice* ablat. del n.f. lat. *pix, icis*, que significa *pez*.

Pegar. v.a. – lo mismo que empegar.
Vino de *picare*, infinit. del v. a lat. *pico*, cas, que tiene la significación arriba expressada.

⁴² Consulta no dicionário online www.wordreference.com.

O que acontece quando reformulamos a pergunta: “É possível pegar violência?”? Talvez a primeira acepção que nos ocorra seja a de contagiar-se. Mas a mesma pergunta pode referir-se à tangibilidade da violência. A violência nos é tátil, palpável?

Quem a sentiu na pele ou na alma, talvez responda em afirmativa sobressaltada. No entanto, possivelmente não haja pessoa no mundo que não se tenha sentido violentada em algum momento, ou não se possa, numa reminiscência remota, conectar com a sensação de vulnerabilidade de quem recém-nasceu, ou mesmo que não se tenha inquietado pelo fantasma de quem ou do que – circunstancialmente – possa violar nosso presente estado das coisas.

Mas a violência nos é tangível, alcançável? Podemos pegá-la, tomá-la, segurá-la com a mão? Nos é dada a conhecer? Entramos em contato com a violência como algo sempre exterior? Ou entramos também em contato com a violência como algo *que nos é interioridade*?

Quando no Brasil se diz: “ah, me pegou”, dá-se conta que um(a) foi capturada por algo, caiu numa cilada, numa brincadeira ou num chiste. Num jogo de pega-pega. Tentar responder a essas indagações sobre a *pegabilidade* da violência – a qualidade de ser pegajosa, isto é, sua transmissibilidade, sua contiguidade, sua reprodutibilidade, sua grudabilidade – é ser também *pega* numa trama artilosa, sem lado de fora ou de dentro, como numa espécie de *fita de Moebius*; *pega* na *rua de mão dupla* de que nos falará Michael Taussig mais adiante; *pega* no limbo da fronteira que separa o semelhante do diferente, *pega* num martírio entre uma máquina tautológica e a ideação do que seria o seu oposto, *pega* no cerne do paradoxo que nos *pega*, talvez, à própria vida.

A LINGUAGEM EXCLUSIVA COMO ALEGORIA DA VIOLÊNCIA

Zilu asked, “If the Duke of Wei were to employ you to serve in the government of his state, what would be your first priority?” The Master answered, “It would, of course, be the rectification of names (*zhengming*).” Zilu said, “Could you, Master, really be so far off the mark? Why worry about rectifying names?” The Master replied, “How boorish you are, Zilu! When it comes to matters that he does not understand, the gentleman should remain silent⁴³ .

2.17, where Zilu is also the target of the lesson.

If names are not rectified, speech will not accord with reality; when speech does not accord with reality, things will not be successfully accomplished. When things are not successfully accomplished, ritual practice and music will fail to flourish; when ritual and music fail to flourish, punishments and penalties will miss the mark. And when punishments and penalties miss the mark, the common people will be at a loss as to what to do with themselves. This is why the gentleman only applies names that can be properly spoken and assures that what he says can be properly put into action. The gentleman simply guards against arbitrariness in his speech. That is all there is to it.⁴⁴ (62)

Tenho impressão de que minha sobrinha vem descobrindo a carga semântica da categoria mulher, no sentido que o coloca Victoria Santa Cruz: não a denominação, mas o desvalor inferido. Um dia na mesa, em visita ao Brasil, Gabriela diz: *obrigado*. A família, atenta ao bom português, como se em unísono, corrigiu-lhe: *obrigada*. Ao que somou a

⁴³ Nota de tradução de Edward Slingerland: “Lit., the gentleman should “leave a blank space” (*que*). Cf. 15.26, where *que* is used in its literal sense, with the point being much the same: the gentleman should not pretend to knowledge that he does not have; also cf.” (p. 139-140)

⁴⁴ Trecho da parte 13.3 dos *Analectos* de Confúcio. Circula na internet em vários sítios uma versão em português que não logro confirmar, por limites de tempo para consultar os *Analectos* em português. Eis a versão: “Perguntaram certa vez a Confúcio o que faria em primeiro lugar se tivesse que administrar um país. – Seria evidentemente corrigir a linguagem - respondeu ele. Os interlocutores ficaram surpresos, e indagaram porquê. Foi a seguinte a resposta do Mestre: – Se a linguagem não for correta, o que se diz não é o que se pretende dizer; se o que se diz não é o que se pretende dizer, o que deve ser feito deixa de ser feito; se o que deve ser feito deixa de ser feito, a moral e as artes decaem; se a moral e as artes decaem, a Justiça desbarata-se; se a Justiça se desbarata, as pessoas ficam entregues ao desamparo e à confusão. Não pode, portanto, haver arbitrariedade no que se diz. É isso que importa, acima de tudo.” (Disponível em: <http://alfobre.blogspot.com.br/2010/03/conselho-de-confucio-para-governar.html>, acesso em 22 de maio de 2015). Ressalto, ademais, esse trecho, que podemos entender como um libelo contra os eufemismos: “[...] Confucius was seated in attendance at the side of the head of the Ji-sun Family. The Ji-sun’s steward, Tong, said, “If you, lord, send someone to borrow a horse [from one of your ministers], would it in fact be given to you?” [Before the head of the Ji-sun could reply,] Confucius remarked, “When a lord takes something from a minister, it is called ‘taking,’ not ‘borrowing.’” The Ji-sun head understood Confucius’ point, and reproved his steward, saying, “From now on, when speaking of your lord taking something, call it ‘taking,’ do not call it ‘borrowing.’” In this way, Confucius rectified the names involved in the expression, “borrowing a horse,” and thereby established clearly a relationship of rightness between lord and minister. (p. 139-140) (61) A respeito dos eufemismos no sistema prisional e no âmbito da justiça, vide Nils Christie em *Limits to Pain*, 1981.

explicação da norma culta: de que como era menina, caber-lhe-ia agradecer no “modo feminino”. Para nosso espanto, enfureceu-se, protestou, disse irressignada, bufando em exclamação: “mas não é justo!”.

Não é mesmo justo, Gabriela.

E uma menina de nove anos já sente na pele a arbitrariedade da linguagem, o despotismo de nascer habitante de uma categoria subalternizada. Aprende que “o modo masculino” é o genérico, o neutro; e que deve entendê-lo e abarcá-lo como referente da humanidade. Gabriela já sabe que “precisa”, como “precisamos” todas de sua categoria, aprender a falar com artigos e tantas outras modulações que referenciam um formato que aprendeu que não é o seu toda vez que generaliza algo, pluraliza algo etc. Mas também tem, como temos todas, de aprender que para falar sobre ela e sobre pessoas “de seu [nosso] formato”, a dizer no modo outro, este modo “não-referente”.

Quem nasceu mulher em grande parte do mundo foi acostumada desde o nascimento, na verdade, moralmente torturada, digamos, em regime cotidiano, para primeiro: aprender a ver e dividir pessoas em dois formatos de criaturas humanas, dois baldes que classificam pessoas, e que estar no balde das mulheres quer dizer não ter vindo, digamos, “no melhor formato”, ou seja, que lhe “faltou” algo ali, eis a construção da pedagogia da falta, a convocação quase inevitável para que pensemos inevitavelmente dentro dessa lógica. Segundo: aprender a ver “o homem” como o formato referente de nós pessoas humanas coabitantes desse planeta que chamamos terra, e ainda, literalmente, ter de aprender que toda vez que nos depararmos com a palavra “o homem” ou “os homens” a entender que pode significar que ora designa a todos nós, ora se refere especificamente aos homens, situação há muito denunciada, mas recorrente em grande parte dos textos ainda hoje. Esse *duplo vínculo*, termo de Gregory Bateson para designar a mensagem dupla que comunica um conteúdo contraditório, é o cotidiano de meninas e mulheres na paisagem onde vivemos, e em vários outros lugares do mundo (63).

Um exemplo ilustrativo: outro dia revi *Sociedade dos poetas mortos*, um filme que me comoveu na adolescência, com a fala de Robin Williams no salão do colégio “*make your lives extraordinary*”(64). Aquilo me tocou fundo. *Carpe diem* foi palavra de ordem. É possível não ficar prenhe de espírito com a citação reordenada de Henry Thoreau? “I went to the woods because I wished to live deliberately. [...] I wanted to live deep and suck out all the marrow of life. [...] To put to rout all that was not life... [...] and not when I came

to die, discover that I had not lived.”⁴⁵ (64)

Mas volto à digressão e ao ponto que quero fazer: demorei algumas décadas para perceber que ali no filme eram todos homens, brancos, heterossexuais, de famílias abastadas. O que eu antes naturalizara, como se eu estivesse representada ali, como se a mensagem chegasse perfeitamente a mim. Eu era poeta, e era um deles. Nós mulheres recebemos um treinamento, somos modelizadas para nos identificarmos, para trocarmos com os homens, quando para os homens é uma troca quase impossível⁴⁶. É interessante pensar em termos de troca, porque a noção de humanidade fica, em si, comprometida. Se a mulher está forcluída da possibilidade de referenciar o humano justamente na linguagem, no meio pelo qual nos conectamos e comunicamos entre nós, um projeto coletivo fica predestinado ao malogro. Funciona como uma espécie de prisão tautológica: a linguagem reforça a arbitrariedade da vida que reforça a arbitrariedade da linguagem. É um beco sem saída.

Se um homem não se referencia numa mulher como uma mesma/uma igual, isto não se dá somente em face de sua socialização mediante o expurgo de sua fragilidade. A própria internalização da linguagem impossibilita tal formulação. Pela linguagem, os homens aprendem a não enxergar na mulher um referente de humanidade. Recai fora da armação das lentes com as quais percebem a vida.

Faço constantemente o exercício de falar no feminino com as pessoas e, na grande maioria das vezes, os homens reclamam, se sentem ofendidos e afrontados. O pavor de ser chamado no feminino leva alguns homens, ao cantar, a mesmo trocar o gênero da música. Discorrerei, adiante, sobre o trabalho de James Gilligan (a respeito das prisões masculinas e as repercussões de estupros de homens) que traz também alguns *insights* sobre o tema.

É certo que ainda não dimensionamos bem as consequências da naturalização do masculino como referente de humanidade em todas nós pessoas. Pensemos o que seria se ao invés de homem, o referente fosse “branco” para designar a humanidade?

⁴⁵ Versão editada de Walden de Henry David Thoreau. Transcrição de Dead Poets Society, do director Peter Weir, 1989.

⁴⁶ Faço uma ressalva, que aprofundarei adiante. Nem todas as línguas são assim. Entre os yorubás, por exemplo, como mostra o trabalho de Oyéronké Oyewùmi, como veremos no capítulo 2, não há marcador de gênero na linguagem, mas o de senhoria. Sabemos também que em alguns povos, há o terceiro gênero, como as “muxes” entre os zapotecs, no México.

Todos os dias, em praticamente todos os lugares, somos bombardeados com o referente masculino. É tão grave que não raro, o sujeito da frase é pessoa e terminamos conjugando o restante no masculino. Mara Hvistendahl, em *Unnatural selection: Choosing boys over girls and the consequences of a world full of men*, escreveu, na esteira de Amartya Sen, sobre a predileção por filhos homens em países asiáticos, que já soma 163 milhões de “mulheres ausentes”, como já citado anteriormente (36). A arbitrariedade de gênero na linguagem traz consequências igualmente desastrosas.

Voltando à minha sobrinha. Faz um par de anos que fomos ver *Smurfs II*, um filme horrível para crianças, como tantos outros: prolíferos em tecnologias de controle e disciplinamento de gênero. Mas me prontifiquei a levar as crianças sem pensar sobre o assunto e saí do cinema atarantada. Fomos, então, tomar um sorvete. As crianças entusiasmadas com o filme, brincavam de apontar qual *smurf* seriam, com quem se identificavam. Já não me lembro qual era o preferido do meu sobrinho. Mas o de Gabriela chamou minha atenção. Uma ávida leitora, Gabriela identificava-se com o *Smurf Gênio*. Meu sobrinho, na época com cinco anos, prontamente a interpelou: “mas você é menina!”. E ela, com um sorriso amarelo, respondeu: “então sou a Smurfette”.

“Sim, você é menina, e infelizmente, “os” *smurfs* são “todos homens”, com exceção de “um” *smurf*, que é *smurfette*, ou seja, é esta que serve para representar você, que é menina”, parece ser a mensagem subliminar. É um modo capcioso de ensinar o sexismo para as crianças, que como dirá Walter Benjamin adiante, mimetizam com tudo. Katha Pollitt (65) pergunta se o sexismo “pega” nas crianças, ao que responde:

Pode apostar. Crianças pré-escolares são como filósofas medievais: o texto – um livro, um filme, um seriado – tem mais autoridade do que a evidência de seus próprios olhos. “Vamos brincar de casamento”, diz minha sobrinha. Nós adultxs desviamos o olhar, mas vamos encarar: é ainda o único cenário em que a menina é a figura central.

Perguntei à Gabriela e ao Bruno: “quantas mulheres há nesse mundo de seres azuis? Uma?” “Agora duas!”, disse Bruno, referindo-se à surpresa do *Smurfs II* (um arsenal de horrores, o que me abstenho de comentar, só para não ter de revê-lo). Ao que somei: “e no mundo de vocês, existem somente duas mulheres?” Ambas ficaram tocadas. Crianças são rápidas, bastaram algumas perguntas, entenderam “a questão da Smurfette”,

que dá nome para uma tese que aponta um padrão recorrente, um tropo⁴⁷ comum nas narrativas de filmes, desenhos animados, programas de televisão, livros etc.: “o princípio Smurfette”, cunhado também por Katha Pollitt em 1991:

Contemporary shows are either essentially all-male, like "Garfield," or are organized on what I call the Smurfette principle: a group of male buddies will be accented by a lone female, stereotypically defined. [...] The message is clear. Boys are the norm, girls the variation; boys are central, girls peripheral; boys are individuals, girls types. Boys define the group, its story and its code of values. Girls exist only in relation to boys. (64)

Penso no que eu assistia quando criança, mais de três décadas atrás (*Os Smurfs* inclusive, com sua única *Smurfette*, *Star Wars*, com sua única princesa Leia, e *The Muppets*, cujas músicas ainda hoje canto, com sua única... Miss Piggy). E como diz Anita Sarkeesian, também cogito: deve ser algo do passado. Qual nada, é recurso vigente, recorrente, e mostra sinais de incremento nas análises de Sarkeesian⁴⁸. O recurso tampouco se aplica exclusivamente às mulheres:

The Smurfette Principle is an alternative name for Tokenism or the Token Minority which is the inclusion of one cast member from a marginalized group in an otherwise, white, straight male ensemble. We see this most often when writers include one person of colour and that characters is usually painfully stereotyped. This is a little trick used by movie studios to pretend to appear “multicultural” and “diverse” when really they’re just upholding the status quo and not changing anything substantially. (66)

Sarkeesian, em análise às propagandas e aos brinquedos hoje feitos pela Lego, cujas engenhocas construía na minha infância nos Estados Unidos, mostra como a empresa passou da venda e do anúncio de brinquedos unissex nos anos 70, a uma *ultra-binarização do gênero*, chamando atenção para o estímulo à criação e ao intelecto dos meninos, e uma verdadeira idiotização das meninas, num mundo rosa em que nada se constrói (67).

⁴⁷ Tropo é um recurso narrativo comum na literatura, no cinema etc. Segundo Sarkeesian: “A trope is a common pattern in a story or a recognizable attribute in a character that conveys information to the audience. A trope becomes a *cliché* when it’s overused. Sadly, some of these tropes often perpetuate offensive stereotypes.” (65)

⁴⁸ Ao assistir às análises críticas de Sarkeesian, que em seu *Feminist Frequency*, escrutina filmes, videogames, desenhos, propagandas, ou seja, a chamada “cultura de massa”, percebo que pioraram. Pra quem gosta de enlatados estadunidenses, *Inception*, *Big Band Theory*, são alguns exemplos trazidos por ela (65). O trabalho de Anita Sarkeesian e sua extensa pesquisa no mundo da “cultura da massa”, em *The Feminist Frequency* (<http://feministfrequency.com/>), é prolífero em exemplos.

What it is is beautiful.

Have you ever seen anything like it? Not just what she's made, but how proud it's made her. It's a look you'll see whenever children build something all by themselves. No matter what they've created.

Younger children build for fun.
LEGO® Universal Building Sets for children ages 3 to 7 have colorful bricks, wheels, and friendly LEGO people for lots and lots of fun.

Older children build for realism.
LEGO Universal Building Sets for children 7-12 have more detailed pieces, like gears, rotors, and treaded tires for more realistic building. One set even has a motor.

LEGO Universal Building Sets will help your children discover something very, very special: themselves.

LEGO® is a registered trademark of Interlego A.G.
© 1981 LEGO Group

Universal Building Sets
744
LEGO
112
7-12 years old
3-7 years old
LEGO

FONTE: Lego, fotógrafx desconhecidx (68).

Figura 7 – Propaganda da Lego para crianças de 3 a 7 anos, 1981

Ao escrutinar a produção cinematográfica estadunidense, demonstra como a grande maioria não passa no chamado *The Bechdel Test*, uma pequena regra que pergunta três pontos: 1) o filme tem no mínimo duas mulheres? 2) Elas conversam entre si? 3) Sobre algo que não seja um homem? O termo foi cunhado pela cartunista estadunidense Alison Bechdel, baseado em uma ideia de sua amiga Liz Wallace, na estória em quadrinhos (abaixo) feito como uma piada sobre a parca presença feminina nos filmes, e que inesperadamente se tornou bastante difundido.

De acordo com Sarkeesian, é um problema sistêmico, o que significa dizer que “[...] não são apenas algumas pessoas aqui ou ali que não gostam de mulheres, ou não querem que se contem estórias de mulheres, mas uma indústria inteira que se construiu feita para e sobre homens”.



FONTE: Bechdel (69).

Figura 8 – *The rule*, in *Dyke to watch out for*

Sarkeesian aprofunda considerações sobre o teste em *The Oscars and the Bechdel Test* e *The Bechdel Test for Women in Movies* (70). O “Teste Bechdel” não mede a maquinaria de produção de subjetividade de gênero, a violência patriarcal, nada disso, o que torna mais aberrante os inúmeros filmes que “não passam” no teste, mesmo porque “passar o teste” não significa que um filme não seja machista, sexista, violento. Tampouco bom.(69)

A mensagem transmitida pela grande mídia e pela indústria cinematográfica e televisiva é uma afronta à inteligência humana e, sobretudo, um dos mais graves limitadores das potencialidades das crianças, um lodo de mesmidade que nos leva a perguntar como é possível que sigamos submetendo-as, ainda hoje, a essas modelizações

perversas? O problema não é apenas o da subrepresentação das mulheres (que somos metade da população do mundo, o que já é estarrecedor), mas o efeito funesto nas subjetividades das crianças, tanto as meninas como os meninos.

Pollitt vai ao ponto:

O sexismo na cultura pré-escolar deforma tanto meninos quanto meninas. Meninas pequenas aprendem a cindir suas consciências, filtrando seus sonhos e ambições por meio de modelos masculinos ao mesmo tempo em que admiram as roupas de princesas [...] Meninos, raramente confrontados com estórias onde machos desempenham papéis minoritários, aprendem uma lição mais simples: meninas simplesmente não importam muito. (64)

Como nomear a violência cotidiana que passam as meninas nessa socialização bruta de ser “o diferente” marcado até na linguagem? Como apontar a formação perversa que tal violência comporta nos meninos, como não sucumbirmos todxs perante tamanha assimetria? A linguagem é uma máquina de reprodução constante de mais dissimetria e de ressentimento, quando ela plasma em crianças “de um balde” a sensação de que valem menos, e em crianças “do outro balde” a sensação de supremacia. E à medida que envelhecemos, a sucumbência, a resignação já fez suas operações. A linguagem exclusiva é tomada como fática, inevitável. Eu mesma em diversos momentos tive de voltar e ajustar meu texto, porque sem perceber, pelo hábito, pela modelização excluí dezenas de vezes as mulheres, as pessoas transgêneras e demais que não se enquadram “em baldes”. Pelo hábito, excluí do texto eu mesma. Como não sucumbirmos ao artifício incessante da linguagem?

Na abertura da primeira seção do capítulo, cito, de excerto, um conto de “Cada homem é uma raça”, de Mia Couto. A orelha do livro informa:

Publicado originalmente em 1990, *Cada homem é uma raça* é a segunda coletânea de contos de Mia Couto. Em onze histórias que apresentam um mosaico de **personagens extraordinários**, o autor dá provas da extrema sensibilidade que emana de sua prosa poética inconfundível. **As mulheres são as protagonistas de boa parte dos contos.** [...] [grifo meu] (48)

A orelha do livro de Mia Couto nos traz um exemplo da aridez da linguagem exclusiva e de como palavras como personagem, foram se tornando masculinas. Outro

sinal de quão formatadxs estamos para o masculino, é o tanto de frases que pegamos em que o sujeito é pessoa, e a conjugação segue toda no masculino. A socialização para o “automatismo do masculino” é tamanho que mesmo quando nos engajamos contra esse automatismo, o reflexo maquinal nos trai a todo momento.

Habituar-se a não ser representada por um “o” do qual já nasci excluída é tarefa das mais árduas. O convívio com as crianças nos devolve um olhar de estranhamento, os poucos lapsos das crianças ainda não sucumbidas à produção serial. Percebo, na constatação do meu próprio corpo e no meu fazer cotidiano, a força ferrenha da norma. A linguagem, e a exclusividade que a linguagem performa todos os dias, é uma máquina de produção de mais exclusividade, uma parábola da misoginia e de como ela nos reconstrói, por seus *meios* (com o uso da língua, com a comunicação), a cada dia.

O coletivo Corpus Crisis enfatiza:

[...] a maneira como pronunciamos o mundo é o próprio mundo... quero dizer que a separação entre linguagem e mundo é, em certo sentido, uma construção sem sentido se assumimos que a linguagem, por razões óbvias, não paira no nada (ela é produzida dentro das cabeças y [sic] pronunciada através das bocas, pelo menos). e é nesse sentido, no de produção de linguagem como reprodução de mundos ou criação de novos, que a linguagem inclusiva faz parte de uma luta anti-sexista pelo fim da misoginia e violência de gênero. apagar as mulheres do discurso é a violência de apagar-nos da história, não só da possibilidade que temos de construí-la mas do fato de que já estamos, como sempre estivemos, construindo história. mesmo que essa nossa construção tenha sido domesticada.(71)

Do mesmo modo, entendo a abolição da linguagem exclusiva, ou o nosso desprendimento dela como um “devir língua”. Há quem use “@”. Uma outra proposta seria marcar um traço em todas as generalizações masculinas: “ø”. Podemos usar um “u” para designar todos que fomos treinados para tomar a língua como fática, dada, neutra. Podemos usar um x para marcar que não há troca possível, que somos todxs singulares, distintxs.

É comum o rechaço a esse recurso remetendo-o ao senso estético: “fica feio”, dizem. “É que narciso acha feio o que não é espelho”, para entoar a poética de Caetano Veloso. Entendo que torpe é a violência da linguagem exclusiva. Uma língua em que todxs nos reconheçamos me parece um princípio mais honesto e, por isso de uma beleza francamente apurada, uma estética antinarcísica, que, como toda estética, como toda arte, guarda em seu imo uma pedagogia, o que podemos chamar de uma “poética de feitura-de-

mundo” (*worldmaking*). Eis “a pedagogia do que não é espelho”. Podemos ler na estética de James Baldwin, uma metáfora dessa poética:

The world’s definitions are one thing and the life one actually lives is quite another. One cannot allow oneself, nor can one’s family, friends, or lovers—to say nothing of one’s children—to live according to the world’s definitions: one must find a way, perpetually, to be stronger and better than that. (72)

Desse modo, usarei a ferramenta da palavra riscada (*striekthrough*) – por exemplo: ~~homem~~ – e o marcador “x” como *meio* de sobressaltar a *linguagem exclusiva*, as ocasiões em que ela atua nesse “modo”, embora entenda que tenhamos um problema na hora de falarmos (ou ao lermos as palavras em nossa cabeça): que vogal usar? Intentei fazer o exercício de trocar todos os referenciadores masculinos por pessoa (ou seja, referenciar no feminino), mas como em algumas partes ensejou confusão, optei pelo uso do “x”. Sugiro que se faça o exercício de usá-la no feminino, entendendo o sujeito como pessoa que, afinal, todas somos.⁴⁹

A princípio, pode parecer subversivo. E é, de fato, analogamente à desobediência civil de que falava Henry David Thoreau, onde bebeu Gandhi, uma subversão às leis injustas, arbitrárias e que incessantemente produzem mais injustiça e assimetria, em seu processo persistido de forjamento de subjetividades. Isso não é apenas um ativismo textual, embora também o seja. É a denúncia da forma mais insidiosa da violência. Eu entendo como uma des-cinism-ação: a filosofia do ato de Bakhtin conecta o que pensamos com o nosso agir. O contrário disso se chama razão cínica, esta de que falava Peter Sloterdijk.

A Suécia recentemente adicionou o artigo “hen” que é “gender-neutral” (desgenerificado) ao dicionário oficial, ou seja, à dita “norma culta”. Segundo matéria recente do *The Guardian*, a palavra surgiu nos anos 60, mas só “pegou” mesmo no começo do século XXI:

⁴⁹ Há xs que entendam que a substituição pela vogal “i” seja a opção que melhor soluciona a questão. “Muitis” já adotam seu uso. Ao escrever a tese, ocorreu-me, como exposto logo acima, o uso do “u”, que vocalizado, muito se assemelha ao “o”, mas que, no entanto, podemos entender como referente simbólico ao anus, órgão que *compartilhamus todos*. Para uma digressão filosófica, ver “De la filosofía como modo superior de dar por el culo: Deleuze y la “homosexualidad molecular” em Preciado, B. *Manifiesto Contrasexual*. Madrid: Opera Prima, 2002 [2000]

A palavra “hen” foi cunhada na década de 1960 quando o ubíquo uso “han” (ele) tornou-se politicamente incorreto, e objetivava simplificar a língua e evitar a construção desajeitada “han/hon” [ele/ela ou em inglês s/he]. Mas a palavra nunca de fato “pegou”.

Ressurgiu, no entanto, por volta do ano 2000, quando a pequena comunidade transgênera do país se agarrou a ela e o seu uso decolou nos últimos anos.

Agora pode ser encontrado em textos oficiais, sentenças judiciais, nos textos da mídia e em livros, e já perdeu um pouco da conotação de ativismo feminista. (73)

A Suécia mostra com o feito que nem todas as arbitrariedades da linguagem são inescapáveis, que uma língua (enquanto viva) é mutante e que a violência da linguagem exclusiva não é inevitável. Nos municia com um exemplo histórico de como uma palavra “enfim, pega”. Para que pegue, é preciso praticá-la, torná-la habitual.

Acima escrevi: *Gabriela já sabe que “precisa”, como “precisamos” todas de sua categoria, aprender a falar com artigos e tantas outras modulações que referenciam um formato que aprendeu que não é o seu toda vez que generaliza algo, pluraliza algo etc. Mas também tem, como temos todas, de aprender que para falar sobre ela e sobre pessoas “de seu [nosso] formato”, a dizer no modo outro, este modo “não-referente”.*

Precisa? Precisamos? Temos que? Por que? Porque foi historicamente construído assim? É a ordem das coisas? É o correto? A quem interessa que isso seja considerado correto? Quem se beneficia com a manutenção dessa ordem que plasma na linguagem uma violência. Insidiosa, sorrateira, latente. Está nos substratos mais recônditos da colonização da vida. É uma ilustração da definição de violência moral de que fala Rita Segato, esta que sustenta e organiza cotidianamente o poder. É, ademais, um exemplo do que Segato designa como *violência expressiva* (de que tratarei adiante).

Escrever uma tese e ler textos que denunciam o patriarcado, mas que seguem utilizando o marcador masculino como neutro é incompatível com um fazer descolonizador, porque é um “enxugar gelo”, um descolonizar desconectado da prática: nutre a violência expressiva em sua base. Ver a palavra “homem” figurando como humano é violento não somente para as mulheres, mas avassalador como constituição de um projeto coletivo. É a denúncia do cinismo das normas igualitárias na própria ordem do discurso. É um sinal pungente da vigência da *lei de status* de que fala Rita Segato, como veremos logo mais.

A violência plasmada na linguagem não é apenas uma violência institucionalizada,

normatizada, mas, sobretudo, invisibilizada por sua citacionalidade, sua naturalização cotidiana. Habituar-se ao estranhamento dessa linguagem, que é um treinamento constante que muitxs de nós fazemos, leva-nos ao mais profundo espanto a cada vez que ouvimos a palavra dx outrx, ou escorregamos nós mesmxs e repetimos a norma que fomos treinadxs a internalizar. O único dispositivo para fazer frente à violência da linguagem exclusiva é habituar-se a um estranhamento diário, um colossal mas gratificante exercício de reexistência.

Fecho essa seção com uma poesia autoral inspirada pelo celebrizado trecho da conferência de Audre Lorde: “For the master’s tools will never dismantle the master’s house. They may allow us temporarily to beat him at his own game, but they will never enable us to bring about genuine change.” (74)

bom mesmo seria um xis
 e uns xis bem feitos na aKumulação
 mulheres chiando no xaxado
 agora é xis no cheque,
 “*xique*” é xis gingado,
 um xis pra chispar o “cromos” e ficar só o “somos”
 -- isto é que é xis de revolução!
 por isso pomos essa xis alada,
 xeretada em tudo que for
 OPRESSÃO,
 eis a

XIS

da questão! então:
 é mais xis na estética, na
 genética, na aquisição frenética,
 xis é gramática de reformulação!
 xis que “xega” de fino nas *Estamiras* dos trocadilhos
 xis que “xove” nas gírias, nas letras supostamente maltrapilhas...
 isto é xis que xingaria o artigo, xis que daria xô pro umbigo...
 hão de acusar o xis de xucro, não captam o suco da acepção,
 xis é anti-padrão, sugestão que descoloniza o eiXo da compreensão
 no xis cabe xavante; xangô, oxum, xis orixás! xis dá um xis no xiló: é xô pro
 xilindró! o xis que chega já não é xis. xis é e não é – jamais generalizante, mas,
 antes, desgenerificante. não dê chute, dance xote, que xis agora é o mote:
MAIS BIS NA XIS! MAIS BIS NO XIS! MAIS BIS NX XIS! (75)

MEIOS DE SÍNTESE: ITINERÁRIO

Nos capítulos subsequentes, buscarei exercitar a pergunta que dá nome à tese, conferir-lhe musculatura, cercá-la das tantas indagações colaterais que compõem o inquirimento central e o seu campo de entorno. Para tanto, trabalharei com algumas autoras(es) de forma não-sistemática e no que se pode chamar de um *sincretismo teórico*, um modo de “adubar” as perguntas para “colher” elementos, pistas para melhor pensá-la.

Não pretendo, contudo, qualquer resignação nas perguntas, embora seja um caminho comum quando se emaranha nesta seara intrincada. James Gilligan critica o fato de autorxs se arriscarem pouco nas respostas quando o tema é a violência. Em seu capítulo *How to think about violence*, postula que tanto do lado mais “positivista-empirista” da academia, quanto do lado dos “pós-modernos e desconstrutivistas”, há um ceticismo quanto à possibilidade em si de teorizar-se sobre a violência:

We live in an age in which there is a deep mistrust of theories; the very idea of theorizing itself is suspect. This powerful and widespread skepticism emanates from both ends of current intellectual spectrum. From the more traditional, conservative wing of conventional Science and scholarship – the positivist-empiricist wing – there is a common assumption that only “facts” are reliable and trustworthy, that any attempt to go beyond raw empirical data to the realm of principles or generalizations is hopelessly idealistic or fatally overambitious. (p. 89)
(76)

Esmiuçar interrogantes e dar-lhe contornos mais inteligíveis, ponderar e madurar um *corpus* teórico-especulativo que circunde a indagação cardeal e também crie novas perguntas, talvez seja a forma de embrenhar-se com mais chances nesse campo complexo.

Desse modo, o empenho nos capítulos 1, 2, 3 e 4 será no sentido de buscar subsídios teóricos para pensar o tema em questão, explicitar as dúvidas e as interpelações, no intento de arguir parte dos engenhos de (re)produção da violência: como se gesta, se replica (se faz réplica, ou demanda resposta) e se propaga, sob a presciência de que há algo que pega, que gruda, adere, aglutina, contagia, um efeito mimético, imitativo e reiterativo, que imprime serialidade à violência, e a transforma em um “quase-automático”, tanto basilar ao seu funcionamento quanto intrínseco ao seu recrudescimento.

Talvez a diligência mais relevante, aqui, seja a de: escrutinar as lentes, os contornos, os meios, os veículos, as metáforas, as sensibilidades e os afetos que forjam, moldam, e nos levam a subjetividades maquinímicas, serializadas e estéreis; e, ao mesmo tempo, pensar meios, veículos, lentes, marcos, searas semânticas etc. mais férteis, prolíferas, promissoras, ou seja, mais potentes.

O sexto capítulo traz o caso do feminicídio de Wanda Taddei na Argentina e os feminicídios que se desataram em subsequência - que aportarei, tal qual se verá adiante, como um exemplo paradigmático para a compreensão do que seja o efeito mimético (que intuo ser um componente oculto dos meandros da violência). A tese não é “sobre o caso Wanda”, mas usa o caso como um exemplo que abriga elementos para pensar não somente as violências de gênero, mas a violência em si, em suas várias dimensões, como se o caso guardasse, em seu âmago, “o mundo inteiro”.

Ressalto, ademais, que trabalho num marco de complexidade e pluricausalidade, conjugando Estado, aí inseridos Justiça e Lei, colonialidade, modernidade, o sistema capitalista e sua “economia simbólica da escassez”, dentre outros, mantendo a lupa na articulação entre a mimesis (e suas diversas dimensões: a dimensão gramatical-metáforica, performativa, afetiva, bem como a dimensão da economia mimética do desejo etc.) e a expressão feminicida do patriarcado, que como veremos é alegórico da mimesis em si. Tal análise pretende explicitar o vínculo existente entre a violência de gênero e a discursividade e a repetição mediante a qual naturaliza-se, oxigeniza-se, sustenta-se e pereniza-se o patriarcado nas sociedades de massa em sua expressão misógina, bélica e violenta por excelência.

Importa salientar que a tese não pretende ser uma análise desarticulada do gênero como máquina mimética de produção de subjetividade, mas justamente o contrário, ver como a produção de subjetividade que modeliza a lógica patriarcal, em sua feição bélico-expressiva, e como a face do espetáculo na era midiática-digital está no cerne da modelização que assegura a ordem colonial-moderno-estatal que se organiza sob a égide do pódio, do status, da autoridade (que tem feições masculinas, não por acaso “a figura do Senhor” que organiza a maioria das religiões vigentes, encontra seu paralelo no Big Brother orwelliano, o “Grande Irmão”, a fratria de que fala Segato, mas com corporatura massiva, própria da sociedade de massa na era midiática-digital-espetacular. Tampouco pretende ser uma tese “sobre a mídia” ou a “sociedade do espetáculo”; contudo, a partir do gênero como máquina de produção de subjetividade, e a mídia como máquina de produção

de subjetividade que exponencializa a maquinaria do gênero e outras faces do *status quo* vigente, onde a economia dos afetos e dos desejos inscritos na ordem colonial-moderna ganham vulto.

Enfim, essa é uma tese sobre meios. Pensando sobre os *meios* pelos quais a *violência pega*, organizei-a do seguinte modo: meios autoetnográficos, meios de colonização da vida e as maquinarias de (re)produção de subjetividade como *meios* de fabricação de gênero, os marcos de inteligibilidade, as metáforas etc. como meios de (re)cognosibilidade, os meios de comunicação como meios de projeção e fixação, vulto e serialização, normalização e feitura de paisagem. Ao final, faço o exercício de contar o caso Wanda como um meio de explicitar *o local do saber*: o ponto onde pisa o pé de quem conta. Início, assim, a apresentação do caso argentino da onda de feminicídios por fogo em face da divulgação pela mídia. Entendo o caso como um meio de exemplo (paradigmático) para o entendimento dos meandros da economia (mimética) da violência.

1 MEIOS DE ANDARILHAGENS⁵⁰: DESCOLONIZAR O FAZER, O SABER, O SER

Se queres ousar, pensa, pode ser diferente,
 podemos demolir as estradas para não atrapalhar os baobás,
 podemos criar tecnologias para distribuir prazer,
 podemos parar de demarcar fronteiras quando imaginamos,
 quando intuímos, quando desejamos, quando oferecemos.
 Podemos parar de demarcar fronteiras entre o que somos e o que
 queremos ser, entre o que somos e o que somos obrigados a ser,
 entre o que somos e o que pretendemos ser, entre o que somos e o que as
 negras, os mendigos, as bichas e as putas são.
 Podemos parar de demarcar fronteiras que custam sangue
 e se fazem pondo desprezo de um lado e medo de outro.
 Podemos até parar de demarcar fronteiras
 antes que demarquemos a fronteira da vida e fiquemos fora dela.
 Se precisas ousar, ousa mais, pode ser diferente,
 podemos deixar a terra crescer frutos de todo porte,
 não pensar que ela é nossa geladeira quente,
 e a cada dia comer coisas diferentes.
 Podemos parar de ver o mundo com as cores dos mapas.
 Podemos parar de demarcar fronteiras
 entre o que fazemos e o que nos faz fazer,
 entre o que fazemos e o que fica feito depois que fazemos,
 entre o que fazemos e o que somos capazes de fazer,
 entre o que fazemos e o que fazem
 as indigentes, os pobre caducos, as moribundas.
 Podemos parar de demarcar fronteiras que custam sangue
 e se fazem pondo certezas de um lado e indiferença de outro.
 Podemos até parar de demarcar fronteiras
 antes que demarquemos a fronteira da vida e fiquemos fora dela.
 Se gostas de ousar, inventa, pode ser diferente,
 podemos abandonar as instituições financeiras aos fungos,
 podemos dar títulos de propriedade às paineiras,
 podemos viver em cidades do tamanho de nossos passos.
 Podemos parar de procurar trigo no joio.
 Podemos parar de demarcar fronteiras
 entre o que gostamos e o que deveríamos gostar,
 entre o que gostamos e o que pensamos gostar,
 entre o que gostamos e o que fingimos gostar,
 entre o que gostamos e o que os outros tem que aprender a gostar;
 do que gostam as miseráveis, as amantes excluídas, os asilados.
 Podemos parar de demarcar fronteiras que custam sangue
 e se fazem pondo ordem de um lado e violência de outro.
 Podemos até parar de demarcar fronteiras
 antes que demarquemos a fronteira da vida e fiquemos fora dela. (77)

⁵⁰ Paulo Freire falou em *andarilhagens históricas*, para dizer de seu entusiasmo pelos movimentos e pelas marchas.

Escrever nem uma coisa
 Nem outra –
 A fim de dizer todas –
 Ou, pelo menos, nenhuma.

Assim,
 Ao poeta faz bem
 Desexplicar –
 Tanto quanto escurecer acende os vagalumes.
 (78)

Na primeira aula de metodologia, é costume dizer que *método* significa *meio*, o “caminho” para chegar a um lugar. O *modus*, o “como” andarilhar para saber. Por alguma razão, nessas lições também é costume eclipsar Paul Feyerabend, e seu *Contra o método*. Mas pode? Como conhecer sem método? Há caminhos mais potentes, e caminhos atacanhados, por certo. “Ao léu” pode ser um método, o de entregar-se à viagem. Quando Nietzsche, em *Gaia Ciência*, na abertura do “livro 4” (São Januário), como resolução de ano novo, escreve sobre *amor fati*⁵¹, não estabelecia um novo método para si? (79) Às vezes *os meios* se assemelham a resoluções de ano novo, mas que no percurso, vão-se esbarrando no hábito, no cotidiano, na pressa, nas pedras e delícias dos poços (para lembrar Caio), no des(a)tino em si, e “a resolução aquela” foi pra posta restante dos bons propósitos.

Em entrevista, Jean Baudrillard, ao rechaçar a alcunha de teórico pós-moderno, parece explicar seus *meios*:

Sou um dissidente da verdade. Não creio na ideia de discurso de verdade, de uma realidade única e inquestionável. Desenvolvo uma teoria irônica que tem por fim formular hipóteses. Estas podem ajudar a revelar aspectos impensáveis. Procuo refletir por caminhos oblíquos. Lanço mão de fragmentos, não de textos unificados por uma lógica rigorosa. Nesse raciocínio, o paradoxo é mais importante que o discurso linear.
 (80)

⁵¹ *For the new year.* – I’m still alive: I still think: I must still be alive because I still have to think. *Sum, ergo cogito: cogito, ergo sum.* Today everyone allows himself [herself] to express his dearest wish and thoughts so I, too, want to say what I wish from myself today and what thought first crossed my heart – what thought shall be the reason, warrant, and sweetness of the rest of my life! I want to learn more and more how to see what is necessary in things as what is beautiful in them – thus I will be one of those who make things beautiful. *Amor fati*: let that be my love for now on! I do not want to wage war against ugliness. I do not want to accuse; I do not even want to accuse the accusers. Let *looking away* be my only negation! And, all in all and on the whole: some day I want only to be a Yes-sayer! (79)

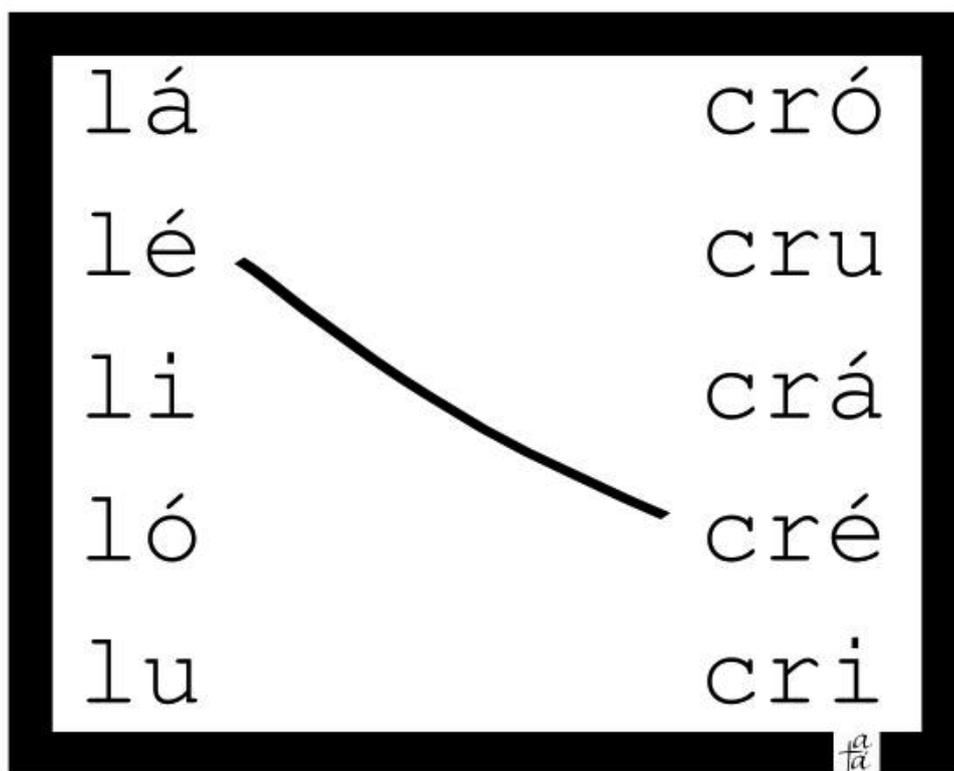
O modo baudrillardiano pretere as trilhas mais viajadas (a la Robert Frost⁵²), para mostrar partes pouco óbvias, ou evidenciar o que de tão óbvio foi trivializado pelo olhar, que de tanto ver, já não percebe, não avista, nem repara. A “ideia de discurso da verdade”, além de pouco plausível ou verosímil é, de resto, um paradigma empobrecedor, sobretudo quando nos debruçamos sobre um tema intrincado como é o da violência.

Wanderson Flor do Nascimento, ao dialogar com Foucault, Haraway e autorxs dos estudos sobre a colonialidade, nietzschianamente inquire as verdades, para constatar seu caráter histórico, construído:

A filosofia estaria interessada então na verdade, mas não como se ela fosse algo em si, mas na forma como algumas coisas funcionam como verdadeiras e como outras coisas funcionam como falsas e que efeitos de poder teriam essas coisas consideradas como verdadeiras. Este tipo de procedimento vê que isso que pensamos ser evidente e sempre verdadeiro foi construído na história. E se algo é construído, o é de forma contingente. E se é contingente, pode ser de outra forma. Este tipo de procedimento nos mostra que se as “coisas foram feitas, elas podem – sob a condição de que se saiba como elas foram feitas – ser desfeitas” (FOUCAULT, 1994, p. 449). A verdade não vem das coisas, mas a verdade – que é também feita – faz as coisas. Criticar a verdade é, de alguma forma, criticar a forma como as coisas funcionam. É buscar outras formas de ser, de pensar, de agir. (p. 15) (57)

Se muito do que fiz alude ao instintivo dito de juntar “lé com cre’” – e entendo que minhas andarilhagens negociaram com um *modus operandi* convencional, e de maneira alguma revolucionam o fazer acadêmico – em grande medida, fazer nexos incorreu também num exercício de ligar “crú com lá”, “li com crá”, modo contra-intuitivo que se expressa, de certa forma, em ambas poesias que aqui fazem de excerto: tanto no modo *escurecer para perceber* de Manoel de Barros, quanto no jeito *rescisão de fronteiras*, tal qual Hilan Bensusan.

⁵² Refiro-me a *The Road not Taken*, de Robert Frost, poesia de minha infância/pré-adolescência nos Estados Unidos. Refiro-me ao verso: “I shall be telling this with a sigh /Somewhere ages and ages hence: Two roads diverged in a wood, and I— I took the one less traveled by, / And that has made all the difference”. Disponível online em <http://www.poetryfoundation.org/poem/173536>



FONTE: Weber (81)
 Figura 9 – lé-com-cré

Pensar é pensar no escuro, juntar “crus com lás” e outras vezes desjuntar, desconfiar, “despensar”, desfazer as linhas de raciocínio, ou mesmo dispensar, no sentido de esvaziar a dispensa de pré-concebidos, desexplicar, “escurecer para acender os vagalumes”. Ambos poetas parecem também formular contra as convenções e manejar maneiras outras de sapiência. Se Hilan fala da urgência de desfazermos fronteiras, como crianças que apagam, com a borracha, algumas linhas, para traçar coisa distinta, fazer variante, vislumbrar desenho outro, Manoel de Barros plasma essa urgência e desfaz um perímetro: a do explicar, ao mesmo tempo em que confabula um jeito paradoxal e contraintuitivo de feitura. Um *meio* outro.

Remeto-me, nesses meios, e não em vão: à *dissolução de fronteiras* e ao *escurecer para perceber*, porque vejo aí duas metáforas que se contrapõem ao paradigma epistêmico moderno-colonial e seu viés iluminista que triunfa há mais de duzentos anos, opacizando a (im)possibilidade de (re)conhecer. Aqui falo brevemente sobre os meios de *feitura-de-mundo*, os meios de andarilhagens, os meios de descolonização do saber, do fazer e do ser.

1.1 UM SINCRETISMO TEÓRICO

Mientras que para la *hybris* del punto cero “lo tercero queda excluido”, el pensamiento complejo y las sabidurías ancestrales (la *Philosophia perennis*) nos enseñan que “siempre se da lo tercero”, es decir, que resulta imposible basarlo todo en una discriminación de los contrarios, porque estos tienden a unirse. La transdisciplinariedad introduce un viejo principio ignorado por el pensamiento analítico de las disciplinas: la ley de la *coincidencia oppositorium*. En el conocimiento, como en la vida, los contrarios no pueden separarse. Ellos se complementan, se alimentan mutuamente; no puede existir el uno sin el otro, como quiso la lógica excluyente de la ciencia occidental. En lugar de separar, la transdisciplinariedad nos permite ligar (*link*) los diversos elementos y formas del conocimiento [...]. (82)

Uma amiga mestra e doutora em História e cujo *dharma* é ensinar, se viu obrigada a voltar à graduação, porque os departamentos nas universidades que abrem vaga para currículos transdisciplinares são, de fato, escassos. Como o caso dela, conheço tantos outros. Há muito se fala em romper os feudos das disciplinas, mas seu efeito na prática é pouco significativo. A transdisciplinaridade é palavra mais usada que praticada (outra dessas de casca esmorecida e estéril, sem lastro que a sustente). Porque o fazer transdisciplinar está, antes de tudo, como na poesia de Bensusan, na rescisão das fronteiras, na implosão da lógica binária que, como bem assinala, Santiago Castro-Gómez, na esteira de Nicolescu, afeta “el quehacer mismo de las disciplinas porque incorpora el *principio del tercio incluido*” (ao contrário da lógica disciplinar que a excluí, diz ele):

El favorecimiento de la *transdisciplinariedad*: “Como bien lo ha señalado Nicolescu (2002), la palabra “trans” tiene la misma raíz etimológica que la palabra “tres”, y significa, por ello, la trasgresión del dos, es decir, aquello que va más allá de los pares binarios que marcaron el devenir del pensamiento occidental de la modernidad: naturaleza/cultura, mente/cuerpo, sujeto/objeto, materia/espíritu, razón/sensación, unidad/diversidad, civilización/barbarie. La transdisciplinariedad busca cambiar esta lógica exclusiva (“esto o aquello”) por una lógica inclusiva (“esto y aquello”). Decolonizar la universidad significa, por ello, luchar contra la babelización y la departamentalización del conocimiento, firmes aliados de la lógica mercantil, a la cual se ha plegado la ciencia en el actual capitalismo cognitivo. (p.89-90) (82)

“Há de se romper o pressuposto — às vezes mais sutil, outras vezes descarado — de uma ‘menoridade’ das comunidades indígenas, quilombolas e outras ‘tradicionais’, que

não é outra coisa que um ‘racismo epistêmico’ e um processo de inferiorização”, diz César Baldi em entrevista à Unisinos (83) Para Baldi, se não queremos continuar a “insistir” no que chama de “verdadeiro apartheid epistêmico”, “a introdução do[s] estudo[s] da[s] história[s] afro e indígena[s] deve[m] também pautar estas formas de conhecimento, de manejo da biodiversidade, de ‘descolonização da memória’ que vem sendo praticadas” (83)

Conhecer implica necessariamente incorrer num sincretismo teórico, numa transgressão de marcos, sim, já o sabemos, mas o coro dxs que se arriscam a praticá-lo, é, todavia, esqualido. “[...] abrir la ciudad amurallada de esos campos es quebrar con la arquitectura de un sistema de autoridad que se reserva el derecho de establecer, internamente para cada área, los parámetros para juzgar lo que sirve y lo que no sirve [...]”, postula Rita Segato, que soma: “es en la transgresión de las fronteras disciplinares que nos encontramos con las nuevas ideas” (p. 85) (41)

Segato refere-se ao caso da antropologia, ao *entablar* um diálogo “tenso” (diz entre parênteses), entre a antropologia e a psicanálise. Segundo ela, quando pensamos nxs teóricxs “de gran impacto en las humanidades en general y, por lo tanto, reformadores de la historia, vemos que ningunx de ellxs, absolutamente ningunx, dejó de circular entre una variedad de disciplinas [...], y [...] son, inclusive, muy difíciles de situar” (p. 85). Poucxs estudantes sabem ubicar a graduação de Foucault, exemplifica Rita, um pensamento que afetou os paradigmas de todas as ciências, “lo que demuestra que de la mutua fertilización de los campos nace la teoría”. (p. 85) (41)

Garrafa também em *Multi-inter-transdisciplinaridade, complexidade e totalidade concreta em bioética*, demonstra, ao alinhar o paradigma da complexidade de Edgar Morin e a totalidade concreta de Karel Kosik (sobre as quais não discorrerei aqui), às teses da transdisciplinaridade⁵³, uma preocupação não somente em descolonizar as bases de uma bioética em grande medida ainda engessada pelo principialismo anglo-saxônico, mas

⁵³ Garrafa, como Santiago Castro-Gómez, também dialoga com Basarab Nicolsecu, que cita os três pilares da transdisciplinaridade como sendo: “os níveis de realidade”, a complexidade, e a “lógica do outro incluído” (tratada acima, no diálogo com Castro-Gómez como *principio del tercio incluído*). (p. 76-77) (GARRAFA). Garrafa, no entanto, aprofunda o tema da complexidade e da totalidade concreta, por não ficar “suficientemente convencido com a argumentação do autor”, ao entender “que se tratam de estruturas que vão além do campo da metodologia transdisciplinar (p. 77). À despeito de conhecer pouco as teorias de Morin ou Kosik, parece-me que são complementares, ou ao menos as tomo assim, para efeito dessa tese (no sentido da crítica descolonial a que me somo, ou como nas palavras de Castro-Gómez: “A mi juicio, el paradigma de la complejidad podría ser benéfico en la medida en que promueva la *transdisciplinariedad*. Vivimos en un mundo que ya no puede ser entendido sobre la base de saberes analíticos, que ven la realidad de forma compartimentada y fragmentada”. (p.86) (82)

buscar com uma série de ações práticas que se refletem num ativismo acadêmico engajado, arrefecer o hiato que separa o que se diz do que se faz, tal qual *a filosofia do ato* de Bakhtin⁵⁴.

“Pero una universidad que *piensa* complejamente debe ser también una universidad que *funciona* complejamente. Esto significa que debe hacer que sus estructuras también sean rizomáticas”, postula Castro-Gómez, parece que também imbuído do mesmo espírito de não se dissociar a prática da teoria. (p. 86-87) (82)

Wanderson Flor do Nascimento aprofunda o diálogo entre a bioética e os estudos sobre a colonialidade sob a seguinte advertência:

A desconfiança, que rastejará por toda a tese, partirá de um suposto: não há teorias, pensamentos, práticas ou instituições neutras: todos/as têm um interesse que, por vezes, se faz explícito e outras vezes não; isto é, todas e todos falamos a partir de um lugar ou de um ocultamento do lugar (mas nunca de um não-lugar), que muitas vezes se traduz em armadilhas que sustentam a universalidade e a neutralidade. (p. 15) (57)

Há várias *desconfianças* que *rastejam* por esta tese. Uma delas é a desconfiança do método. Há, por certo, um caminho percorrido. Mas prenhe de atalhos, pontes, fendas, para seguir nas metáforas andarilhas. Um *meio* de andarilhar é suspeitar. Foucault e Deleuze, em *Os-Intelectuais* e *O Poder*, suspeitam do “lugar dos intelectuais” e postulam uma corrida de revezamento e lentes para ver o mundo, ao entender que a teoria só faz sentido quando - e se - serve para entender a realidade.

A prática é um conjunto de revezamentos de uma teoria a outra e a teoria um revezamento de uma prática a outra" [...] Para nós, o intelectual teórico deixou de ser um sujeito, uma consciência representante ou representativa. Aqueles que agem e lutam deixaram de ser representados, seja por um partido ou um sindicato que se arrogaria o direito de ser a consciência deles. Quem fala e age? Sempre uma multiplicidade, mesmo que seja na pessoa que fala ou age. Nós somos todos pequenos grupos. Não existe mais representação, só existe ação: ação de teoria, ação de prática em relações de revezamento ou em rede (p. 60-70) (84)

Spivak, como vimos no prólogo, em crítica sobre esse mesmo texto, suspeita das premissas de que partem ambos autores. Que agência, que voz, que autonomia teriam pessoas subalternas como o exemplo que traz do suicídio de sua tia avó?

⁵⁴ Voltarei à *filosofia do ato* algumas vezes.

X subalternx não pode falar. Não há valor algum atribuído à “mulher” como um item respeitoso nas listas de prioridades globais. A representação não definiu. A mulher intelectual como uma intelectual tem uma tarefa circunscrita que ela não deve rejeitar com um floreio. (p.126) (85)

Silvia Federici também suspeita do “filósofo da suspeita” e mostra como Foucault ignorou *a caça às bruxas*. Se tivesse estudado o tema, teria “aprendido” que a *História da Sexualidade* “no puede escribirse desde el punto de vista de un sujeto universal, abstracto, asexual. Más aún, habría reconocido que la tortura y la muerte pueden ponerse al servicio de la vida o, mejor, al servicio de la producción de la fuerza de trabajo [...]”⁵⁵ (p. 37) (86)

Os estudos sobre a colonialidade também são tributários do pensamento da suspeita (e da suspeita da suspeita), da desconfiança da “universalidade” e do “ocultamento de lugar” de que fala Nascimento. Uma suspeita importante da crítica descolonial é, como discorrermos adiante (e por toda tese, de certo modo), o tratamento dado ao conhecimento que recai no “balde” do “não-ocidental”.

Para Castro-Gómez, descolonizar a universidade significa abarcar tanto uma prática transdisciplinar quanto “transcultural”, que se traduz em articular e dialogar com os “conocimientos que fueron excluidos del mapa moderno de las epistemes por haberseles considerado “míticos”, “orgánicos”, “supersticiosos” y “pre-rationales”. Conocimientos que estaban ligados con aquellas poblaciones de Asia, África y América Latina [...]” (p. 90) (82)

O que o autor chama de “transcultural” ou o que designamos pluralismos bioéticos, que não significa apenas o “respeito” ao pluralismo moral, ou seja, não é a “inclusão”, uma incorporação superficial de pensamentos e modos de vida outros, mas a construção de um espaço verdadeiramente mais plural. Não existe uma transdisciplinaridade radical sem uma efetiva pluralização do saber.

Aprender outras filosofias e dar-lhes um tratamento filosófico. A filosofia de alguns povos originários: Nahuatl, Maya, Tojolabal, Quechua, Mapuche e Guarani compilada em *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y “latino” [1300–2000]*, de Enrique Dussell, Eduardo Mendieta e Carmen Bohórquez, é apenas um começo. Ao empreenderem

⁵⁵ Ao que soma Federici: “[...] dado que el objetivo de la sociedad capitalista es transformar la vida en capacidad para trabajar y en trabajo muerto” *nota de rodapé da editora: “el trabajo muerto es el trabajo ya realizado que queda objetivado en los medios de producción. Según Marx el trabajo muerto que subordina y explota esa capacidad (Marx, 2006, T. I)” (p. 37) (86)

uma obra sobre a filosofia latinoamericana *quase inexplorada*, nas palavras de Dussell, elencam as dificuldades encontradas, entre as quais a própria concepção que se tem do que seja filosofia. Voltarei ao tema.

A *linha de pesquisa sobre pluralismos bioéticos* do Programa de Pós-Graduação de Bioética da Universidade de Brasília, coordenada por Rita Segato, propõe também o estudo da violência e de seus “mecanismos de propagação” sob tais condições. Em suas palavras:

[...] O seu tema são as concepções de humanidade, corpo humano, natureza, vida, morte, bem-estar, saúde e práticas curativas dos povos ameríndios, africanos e afro-americanos, asiáticos e da Oceania, isto é, as perspectivas sobre a vida dos povos que apresentam uma diferença e se encontram em tensão disfuncional com o projeto de globalização pela ordem da colonialidade resultante da progressiva expansão no mundo-aldeia da tríade Estado/Mercado/Modernização. **Inclui, ainda, o estudo e compreensão da diferença entre as formas de violência e mecanismos de propagação, gestão ou contenção da mesma em sociedades de massa e em comunidades** [grifo meu], assim como também o estudo comparativo da busca da saúde, justiça e inclusão - definidos de acordo a parâmetros próprios de bem-estar - nas sociedades regidas plenamente pela ordem estatal e em sociedades “sem estado” ou, mais exatamente para os dias de hoje, de baixa – embora progressiva - incidência da institucionalidade estatal.

Essa tese parte, portanto, de andarilhagens pelo pensamento crítico e toma o método da suspeição, que se transmuta em vários métodos, sem no entanto, fechar completamente com nenhum. Flerto com o fazer antropológico também há doze anos⁵⁶, com o já dito “habitar o estranho” e “o estranhar do habitual”, que emerge na poética Brechtiana e de muitxs que pensaram e teceram teses pós-holocausto.

Ondina Pena Pereira, em seu *No Horizonte do Outro*, para etnografar a cena analítica na sociedade contemporânea, recorreu à *exegese recíproca* de Rita Segato para dar inteligibilidade às próprias teorias de “seus/suas nativxs” (xs analisandxs):

[...] tal como a definiu a antropóloga Rita Segato em sua obra *Santos e Daimones* como um tipo de interpretação que, em vez de usar um discurso para representar o outro, ou seja, o discurso dx teóricx representando o discurso dx nativx, coloca-os em relação de contiguidade. (p. 17-18)

⁵⁶ Apesar de um treinamento para advogada, todas as pesquisas que fiz até o presente lançaram mão do método etnográfico, foram coordenadas por antropólogas e realizadas ao lado de colegas antropólogxs, tanto nas madrugadas do Setor Comercial Sul em Brasília na pesquisa com travestis e transexuais, quanto nas entradas nas unidades prisionais.

Também, inspirada pela *exegese recíproca*, coloco falas de pessoas diversas, escritorxs, poetas etc. em “pé de igualdade” com as ditas “teorias sérias”. O mesmo tratamento dou para documentários, filmes, vídeos etc. Entendo que são feitura-de-mundo, máquinas produtoras de subjetividade, como os discursos que circulam na mídia, como as imagens etc.

Pensamos com categorias, com algum chão para pisarmos, alguma argamassa para construirmos. Mas as categorias também engessam nossas formas de pensar. Esse tema emergirá, de diversas maneiras, ao longo da tese. Tornamo-nos, de muitos modos, escravxs, prisioneirxs de classificações. É o conforto da norma que Clarice Lispector bem emblematiza em *Paul Klee*: “Assusta a visão irremediável e que talvez seja a da liberdade. O hábito de olhar através das grades da prisão, o conforto de segurar com as duas mãos as barras, enquanto olho. A prisão é a segurança, as barras o apoio para as mãos.” (p. 16) (15) As categorias são essas barras em que nos debruçamos, o “quentinho da norma” como diz Renata Weber. O problema é que as celas ficam abafadas, estreitas. Sobre “esse jogo que se joga a cada instante”, o jogo da “coragem e covardia”, Lispector arrebatada com um lamento, que nos chega como um sacolejo: “Tudo que tenho aguentado só para não ser livre” (p. 16) (15). Não vejo uma política de reexistência que não passe pelo escrutínio das categorias e da adesão consciente ou inconsciente que fazemos a elas, da confusão que fazemos entre o que há e o que pensamos que há. Ou seja, desconfundir o que somos do que fomos feitos ser é passar pelo desconforto de menos chão, menos grades, mas também menos firmeza, menos certeza, menos “quentinho da norma”.

1.2 DESCONFUNDIR O QUE SOMOS DO QUE FOMOS FEITXS SER

Somos todxs seres humanos. Nós estamos o que estamos. Nós somos o que somos. No entanto, também somos habitantes das categorias em que fomos criadxs. Não tivemos alternativa, pois há quem furiosamente insista em ser branco e quem furiosamente insista em ser homem. Mas mantenha o coração e siga em frente. Porque essas identidades precisam não ser nós. Nós temos uma escolha. Elas precisam não ser nosso seres*. (87)⁵⁷.

A estabilidade do presente é uma ficção, poderosa e não menos transitória, que importa à reprodução de suas normas mais automatizadas. (88)

Como todo mundo, o macho branco hetero rico é objeto de várias demandas às quais ele deve se conformar. Viver sua heterossexualidade, sua “branquitude”, seus privilégios econômicos, isso significa se moldar aos ideais dominantes, mas também recalcar outros aspectos de sua personalidade: seu lado homossexual, seu lado feminino, seu lado negro... Como todo mundo, “o macho branco” negocia de forma permanente. Ele pode arriscar. Mas às vezes, quando ele se olha no espelho, ele vê... uma mulher. E tudo em que ele acreditava desaba em pedaços! ⁵⁸(89)

Uma questão da ordem do sempre atual e que segue interpelando nossa existência é: como separar o que fizeram de nós – os gêneros, por exemplo, que aprendemos a performar e que introjetamos como categorias ontológicas, as categorias em que fomos moldadxs (nergxs, brancxs, índixs, homens, mulheres, homo, trans, heterossexuais etc.), como nos diz John Stoltenberg – do próprio ser/estar no mundo, quando a construção de nossas identidades parece confundir-se com o *que/quem* somos?

Há como desconfundir o que somos do que fomos feitxs ser?

⁵⁷ Texto de John Stoltenberg (2005), tradução à três mãos, com ajuda preciosa de Lena Tosta e tate nascimento; *originalmente *selves*.

⁵⁸ Judith Butler, tradução publicada no blog *História do Desejo*. Disponível em: <https://historiadodesejo.wordpress.com/2015/01/10/teoria-do-genero-judith-butler-responde-aos-seus-criticos/>

Falar sobre esse tema, ora num boteco (“*nem me venha com esse papo feminista*”), ora numa sala abarrotada de estudantes (que parecem dizer: “*não viole nossas normalidades*”), e por outro lado vivê-lo na carcaça onde habito, o próprio corpo, me remete constantemente às inevitabilidades que se contrapõem. Se algumas pessoas, em tese, até ponderam – “sim, *podemos não ser o que fomos feitos ser!*”, mesmo com parca disposição para levar a cabo a ação que a constatação demanda –, a maioria, contudo, parece entender que ao nos desfazermos ou ao nos refazermos, esfacelaremos, como se essas crenças de que/quem somos sustentassem toda nossa estrutura.

Sim, sob nossos pés está o tapete passível de puxão, esse que sabemos tecido com tramas que nos oprimem. Como passar à ação, colar o que conhecemos à prática, ou ao menos arrefecer esse hiato que separa o que pensamos do que fazemos, o que Mikhail Bakhtin chamou de *filosofia do ato*? Como acreditar que, de fato, é possível *puxar esse tapete*? Como sairmos de um lugar, de uma mirada em que fomos colocadas? Como nos lançarmos destemidos na prática do desfazer (que implica, por certo, também num fazer), quando não só a linguagem nos engessa e nos reformata constantemente, mas as pessoas à nossa volta nos devolvem, todo dia, lufadas de desalento, quando não mais violências? Como manter uma coerência interna? Como *keep heart* em tais circunstâncias? **Como desconcertar as fronteiras das identidades que nos fizeram ser — ou acreditar — que somos quem somos?** Onde ficam os botões que desativam a *con-formação*, as cordas que ativam a *de-formação*? Onde está a *cabine de comando*, como acessar o *circuito integrado* que opera essa coisa que sabemos existente – a *trans-formação* – e que constatamos com a ação do tempo em nossos próprios corpos, mas cujas engrenagens nos escapam?

Pode alguém ser quem não é? A pergunta que dá nome à música de Sérgio Godinho nos leva a confabular⁵⁹. Posso ser quem não sou? A música parece remeter a um/a outrx: “*Pode alguém ser livre se outro alguém não é? A algema dum outro serve-me no pé*”. Posso ser x outrx? Em geral, há um/a outrx mais fácil de ser, essx outrx que não

⁵⁹ Conforme definição do Corpus Crisis: “**confabular** = do latim *confabulare* por *confabulari*; falar com, conversar. A primeira coisa que me vem à mente quando alguém fala ‘confabular’ é uma imagem de um grupo de pessoas conversando, fazendo um plano, conspirando talvez. isso encaixa bem com o conceito do dicionário acima; então confabular (1) é um exercício de conversa, ou seja, tem um caráter de ‘estar na companhia de alguém’. No entanto, se pensarmos a Confabulação como derivada de fabulação, abre-se outra perspectiva: **fabular** = 1) contar fábulas, mentir; 2) inventar. Com isso, confabular ganha o sentido (2) de criar histórias, inventar, imaginar possibilidades. // Proponho (e proponho) que o conceito de Confabulação fizesse parte de uma tentativa de borrar as definições fixas de teoria e ficção (e verdade e falsidade também, por que não?) questionando a hierarquização entre teoria > fato > ficção que se constrói no seio da teorização, justamente por essa dimensão de número 2.”. Disponível em <http://kk2011.confabulando.org/index.php/Main/Confabulando>

somos, mas para quem nossas subjetividades já estão sensibilizadas. E aquele/a outrx que não sou, posso sê-lx? (Aqui me refiro a essas que muitas vezes sequer existem para nós. Com as quais não somente nos acostumamos a não nos importar – como as mulheres que cagam na praça, reflexão abordada no prólogo.) É possível descolonizar a mirada para esse/a outrx?

Talvez essa interrogação seja uma para cada um/a de nós. É possível transformarmo-nos em alguém Diferente? Sem que essa diferença esteja mediada por/negociada com um *eu* previamente construído? Como *fazer* essa *diferença*? Como *ser a diferença que queremos* – ou dizemos querer – *ver no mundo*? (Para lembrar Gandhi) *É possível descolonizar o ser*? Como empreender tal expedição, se não somos *brilhos eternos de uma mente sem lembranças*⁶⁰?, se nossa história, a ação do tempo em nós, e o caldo de cultivo das searas e circunstâncias em que fomos criadxs nos marcam? Como? Trazemos plasmadas na experiência do estar viva/o nossas memórias, nossas *narrativas de si* (nossas próprias representações de nós?), nossas histórias. Mas como histórias, somos marcadxs também por continuidades e descontinuidades. Somos, diria Judith Butler, constantemente feitxs, e constantemente desfeitxs.

⁶⁰ Faço menção ao filme do Michel Gondry, *Brilho Eterno de um mente sem lembranças* (no original *Eternal sunshine of the spotless mind*), de 2004.

1.3 O SER E O FEITO SER: UMA DIGRESSÃO SOBRE CATEGORIAS

Le Nouvel Observateur – Podemos nos liberar do gênero? Alguns defendem um mundo onde o sexo seria apenas uma variável secundária como a cor dos cabelos ou o tamanho... Judith Butler: Eu nunca pensei que precisaríamos de um mundo sem gênero, de um mundo pós-gênero, da mesma forma que não acredito em um mundo pós-racial. Na França, os eleitos da esquerda pediram que fosse retirada a palavra “raça” da constituição. É um absurdo! Isso implica em construir um mundo sem história, sem formação cultural, sem psiquê... Nós não podemos agir como se a colonização não tivesse existido e como se não existissem as representações raciais. O mesmo, em relação ao gênero: nós não podemos ignorar a sedimentação das normas sexuais. Nós precisamos de normas para que o mundo funcione, mas nós podemos procurar aquelas que melhor nos sirvam.”⁶¹ (89).

Vivemos a opressão das categorias, sobretudo, quando nos toca habitar as desvalorizadas, essas inventadas em contraposição a uma outra que se quer alçar. Victoria Santa Cruz (90) conta a história que ensejou sua poesia *Me Gritaron Negra*⁶², (91), que remete a seus sete, cinco anos, quando brincava em sua vizinhança, onde eram todas mestiças. Chega uma loira que se havia mudado para o bairro e impõe a nova regra: não joga com “negras”. Relata que, para sua surpresa, suas amigas lhe disseram que se fosse. Foi nesse momento “que se descobriu negra”, diz. Não se refere, contudo, à sua tez mais

⁶¹ Tradução publicada no blog *História do Desejo*. Disponível em <https://paulojorgevieira.wordpress.com/2015/01/11/entrevista-a-judith-butler-em-portugues/>

⁶² Santa Cruz, Victoria. *Me gritaron negra*: Tenia siete años apenas, apenas siete años, / ¡Que siete años! / ¡No llegaba a cinco siquiera! / De pronto unas voces en la calle me gritaron ¡Negra! ¡Negra! ¡Negra! ¡Negra! ¡Negra! ¡Negra! ¡Negra! ¡Negra! / "¿ Soy acaso negra?" - me dije ¡SI!" / ¿Qué cosa es ser negra?" ¡Negra! Y yo no sabía la triste verdad que aquello escondía. / ¡Negra! / Y me sentí negra, ¡Negra! / Como ellos decían / ¡Negra! / Y retrocedí / ¡Negra! / Como ellos querían / ¡Negra! / Y odie mis cabellos y mis labios gruesos y mire apenada mi carne tostada / Y retrocedí / ¡Negra! / Y retrocedí... / ¡Negra! ¡Negra! ¡Negra! ¡Negra! ¡Negra! ¡Negra! ¡Neeegra! ¡Negra! ¡Negra! ¡Negra! ¡Negra! ¡Negra! ¡Negra! ¡Negra! ¡Negra! / Y pasaba el tiempo, y siempre amargada Seguía llevando a mi espalda mi pesada carga ----- (percusión) ¡Y como pesaba! ... Me alacie el cabello, / me polvee la cara, / y entre mis cabellos siempre resonaba la misma palabra / ¡Negra! ¡Negra! ¡Negra! ¡Negra! ¡Negra! ¡Negra! ¡Neeegra! / Hasta que un día que retrocedía, / retrocedía y que iba a caer / ¡Negra! / ¿Y qué? ---- (percusión) ¿Y qué? / ¡Negra! / Si ¡Negra! / Soy ¡Negra! / Negra / ¡Negra! / Negra soy / ¡Negra! / Si ¡Negra! / Soy / ¡Negra! / Negra / ¡Negra! / Negra soy. / De hoy en adelante no quiero laciár mi cabello / No quiero / Y voy a reírme de aquellos, / que por evitar - según ellos - / que por evitarnos algún sinsabor / Lllaman a los negros gente de color ¡Y de que color! NEGRO! Y que lindo suena! NEGRO ¡Y que ritmo tiene! NEGRO NEGRO NEGRO NEGRO / NEGRO NEGRO NEGRO NEGRO / NEGRO NEGRO NEGRO NEGRO / AL fin / Al fin comprendí / AL FIN / Ya no retrocedo / AL FIN / Y avanzo segura / AL FIN / Avanzo y espero / AL FIN / Y bendigo al cielo porque quise Dios / que negro azabache fuese mi color / Y ya comprendí / AL FIN / Ya tengo la llave / NEGRO / ¡Negra soy!.

Disponível em: <http://arquivo.geledes.org.br/atlantico-negro/afrolatinos-caribenhos/peru/21235-me-gritaron-negra-a-poeta-victoria-santa-cruz>

escura, explana, mas ao significado de ser negra, ao desvalor perante o restante que até então via como par, ao constatar a existência de uma escalonamento de tons de pele e perceber que, nessa escala, ocupava posição de absoluto desprestígio.⁶³ A reflexão afiada de Santa Cruz remete-nos a Frantz Fanon (92), e a passagem estarrecedora de *Pele Negra, Máscaras Brancas* quando se descobre negro pelo enquadramento do olhar do outro:

Onde me situar? Ou melhor, onde me meter? Martinicano, originário de “nossas” velhas colônias. Onde me esconder?

Olhe o preto!... Mamãe, um preto!... Cale a boca, menino, ele vai se aborrecer! Não ligue, monsieur, ele não sabe que o senhor é tão civilizado quanto nós...

Meu corpo era devolvido desancado, desconjuntado, demolido, todo enlutado, naquele dia branco de inverno. O preto é um animal, o preto é ruim, o preto é malvado, o preto é feio; olhe, um preto! Faz frio, o preto treme, o preto treme porque sente frio, o menino treme porque tem medo do preto, o preto treme de frio, um frio que morde os ossos, o menino bonito treme porque pensa que o preto treme de raiva, o menino branco se joga nos braços da mãe: mamãe, o preto vai me comer!

Nas proximidades do branco, no alto os céus se desmantelam, debaixo dos meus pés a terra se arrebenta, sob um cântico branco, branco. Toda essa brancura que me calcina... (p. 106-7) (92)

Nossas existências estão comprimidas pelas armaduras das categorias, estas que produzem seres de “segunda categoria”, que tornam pessoas abjetas, anômalas, degeneradas, transviadas, vadias. Para enfrentar tal situação, uma estratégia de luta tem sido a de *ocupar* essas mesmas categorias que nos agrilhoaram, o que se traduz astuciosamente na poesia (acima) de Santa Cruz, e na cadência do ritmo de sua voz: *¿Y qué? Negra!*, onde a poeta afirma a marca que a torna abjeta.

Tal estratégia, contudo, não faz cessar a opressão das categorias. As batalhas pelo fim do racismo, da homofobia, do sexismo etc. pugnam pela extinção da classificação que extrai *mais valia* ou tributo mediante a subjugação de uma outra. Ou seja, é uma luta contra

⁶³ Em conversa com amigxs, tenho frequentemente perguntado: quando você se descobriu negrx?, quando você se descobriu mulher? Impressiona que muitxs tenham se descoberto negrxs apanhando. Um colega conta que um parente o espancava enquanto o chamava de negro. Muitas se descobriram mulheres na acepção que lhe dá Santa Cruz, ou seja, se descobriram habitantes de uma categoria de desvalor logo na infância, e algumas outras quando casaram e viram recair sobre elas o sobre peso do serviço doméstico. Tenho entendido a pergunta interessante porque instiga as pessoas a recorrerem às suas memórias em busca de eventos e sentidos e instigam reflexões prolíficas. A propósito, há a inversão irônica da típica pergunta “quando você se descobriu homossexual”, num questionário que vi circular em congressos sobre “diversidade sexual” etc. que pergunta: “quando você se descobriu heterossexual?”, devolvendo às pessoas ditas heterossexuais suas perguntas estereotipadas, chacoalhando o senso comum, seus lugares normalizados de existência, seus discursos naturalizados.

a *diferença sequestrada*, o *modus operandi* da discriminação. A classificação escalonada, que tem seu protótipo na classe (cujo valor é a riqueza), na economia de escassez e certamente na distribuição desigual de autoestima, como nos coloca Hilan Bensusan, só faz sentido em mundos cujas lógicas funcionam pelo mecanismo da subjugação⁶⁴. O que implica, por sua vez, como veremos adiante com a tese de Rita Segato, na coexistência de dois eixos: o vertical, da disparidade e da subjugação, e o horizontal, de pares e fratrias, onde se refunda o *status quo*.

Mas é possível descartar as categorias e extinguir ao mesmo tempo os categóricos mecanismos de poder que as acompanham? Com isso cessarão as violências, as miradas que nos enquadram e aniquilam, os aparatos tecnológicos que desvalorizam, subalternizam, oprimem? É possível cessar por norma esses aparatos que nos reificam, ridicularizam, abjetalizam e disparam sensações de embaraço, de se estar “fora de lugar”, de não pertencer, de ser, como diria Fanon, *sobredeterminado pelo exterior, escravo da aparição* (p. 108), *prisioneiro do círculo infernal?* (92)

A vergonha e o desprezo de si. A náusea. Quando me amam, dizem que o fazem apesar da minha cor. Quando me detestam, acrescentam que não é pela minha cor... Aqui ou ali, sou prisioneiro do círculo infernal. (p. 109). (92)



Beatriz Preciado (93) numa digressão sobre *A coragem de ser si mesma*, e o lodo que essa frase invoca, vaticina, com sua habitual contundência, que é preciso: “*sair do sonho coletivo da verdade de gênero, tal como se saiu da ideia de que o Sol gira ao redor da Terra.*” Em seu texto, não faz concessões, ao postular que:

Para falar de sexo, gênero e sexualidade, é necessário começar com um ato de ruptura epistemológica, um rechaço categórico, uma fratura da coluna conceitual que fará florescer uma emancipação cognitiva. Temos de abandonar por completo a linguagem da diferença de gênero e a identidade [...] O gênero ou a sexualidade não são uma propriedade

⁶⁴ Não me refiro à extinção de categorias em geral. Estou de acordo com Butler em que não existe um mundo não-normativo. Falo da luta pela simetria, que implica necessariamente na extinção de classe, ou seja, que não se tenha mais uma divisão assimétrica que crie um referente pela extração de valor de um diferente menorizado.

essencial da matéria, senão o produto de diversas tecnologias sociais e discursivas, de práticas políticas de gestão da verdade e da vida. O produto de sua coragem.

Não existem os gêneros e sexualidades, senão os usos do corpo reconhecidos como naturais ou castigados porque desviantes. E não serve lançar uma última carta transcendental: a maternidade como diferença chave. A maternidade é somente um dos vários usos possíveis do corpo, não é garantia da diferença de gênero ou da feminilidade. (93)

Preciado aponta uma utopia que partilho, *eu* que me junto a *nós* que queremos *ser* (*e poder ser*) em *vidas plurais*⁶⁵. Mas como fazer *florescer* essa *emancipação cognitiva*, que tanto nos anima? Extinguir por decreto a categoria, como no exemplo de raça (o que Butler rechaça no excerto acima)?

Um exemplo flagrante do quão catastrófica pode ser a extinção de uma categoria sem lastro “na vida real” são os discursos surgidos com os avanços dos estudos de DNA sobre a inexistência de raça.⁶⁶

Rita Segato (94) vai ao ponto:

Como é possível falar em cotas raciais se faz tempo já que a biologia e a antropologia aboliram a raça como uma categoria válida?

Ficamos perplexos ao ouvir a prestigiosos antropólogos afirmar que, sendo a raça uma “representação social”, ela não seria fundamento suficiente para uma norma pública deste tipo. Assombra-nos porque nós mesmos ensinamos, em sala de aula, como episteme disciplinar, que somente as representações sociais têm status existencial de realidade num universo plenamente simbólico como é o humano. (p.132).

Que efeito tem a *abolição da categoria raça* para meu colega negro que diz que, depois de certa hora, nenhum táxi para quando ele acena? Ou para minha terapeuta negra que inúmeras vezes entrou numa loja e foi humilhada? Ou para um músico negro que perdeu a conta de quantas vezes foi parado pela polícia? Ou para a mulher que correu desse mesmo músico, meu parceiro, sem saber que, sim, eram vizinhos de bloco há quase 10

⁶⁵ Faço referência ao nome do projeto [Projeto Ser (e Poder Ser)] de enfrentamento à homofobia e ao sexismo nas escolas do DF (Secad/MEC) que idealizei ao lado de Flávia Timm, ocorrido em 2006, e que, em sequência, desembocou no projeto Vidas Plurais, coordenado por Hilan Bensusan em parceria com Flávia Timm (convênio Secad/MEC com NEDIG/UnB).

⁶⁶ Grande parte dos efeitos ainda são negativos. Usa-se tal discurso para argumentar contra as cotas e tenho ouvido argumentos absurdos para não reconhecer o racismo: “mas nem raça existe”. Por outro lado, não podemos deixar de nos reconhecer no sorriso largo com que Desmond Tutu falou sobre a notícia de que todxs viemos do mesmo grupo pequeno do qual descendemos, quiçá da mesma mãe. Tampouco se pode desprezar a repercussão simbólica que poderá ter nas próximas décadas, e que já vem tendo, o que tenho visto na minha própria família que, ao testar o DNA, descobre-se negra nas origens.

anos. *Andando na rua de noite muita gente branca já fugiu de mim*, canta Ellen Oléria⁶⁷, que coloca em letra e melodia o cotidiano racista que a maioria da população do país vivencia na pele e que encontra sua expressão máxima no racismo estatal, do qual o sistema prisional, de maioria negra (pretos e pardos, de acordo com a categoria do IBGE), é um contundente exemplo.

As perguntas são similares para a tríade sexo/gênero/sexualidade, de que nos fala Preciado. Que efeito teria a extinção das categorias de gênero para o tráfico internacional de mulheres? Ou para a mídia, para a indústria pornográfica? Fará cessar as mortes de travestis e transexuais? Dará cabo dos feminicídios? Extinguirá os modos de vida e produções de subjetividades que causam a ausência de 163 milhões de mulheres na Ásia, conforme dado de Mara Hvistendahl (já comentado no prólogo)?

Temo que a categoria raça não se anule por decreto. Sou igualmente cética quanto à revogação das demais categorias por norma ou qualquer mecanismo “de cima para baixo”. *Uma ruptura epistemológica, um rechaço categórico* deve atentar para o risco de reiterarmos opressões e ratificarmos precisamente o que queremos rechaçar.

Coloca-o acertadamente Judith Butler quando fala do pleito da esquerda para a extinção do termo raça na França, um país onde recrudescer a xenofobia, e cujos discursos na sequência do *massacre no Charlie Hebdo* desassossegam. A quem interessa extinguir a categoria raça? No Brasil, aos opositores das ações afirmativas, os setores mais

⁶⁷Sua composição Testando na íntegra: Alô, alô, som, teste um, dois, três, testando / Eu, eu não domino a esgrima / Mas minha palavra, a minha palavra, a minha palavra é afiada e contamina / Minha ginga, meu jeito, minha voz que vem do gueto / Minha raça, minha cara, tua cara a tapa, o meu cabelo crespo / Não ponho na chapa, aguenta a minha marra / Teu cartão não me paga / Minha ancestralidade no peito, eu não tô te vendendo / Quem bate em minha postura pura malandragem / Mas minha superação foi com muita dificuldade / Não é contanto por contar, não é por vaidade / Mas peito pra encarar a vida louca com coragem / Não é pra qualquer um, minha mãe é minha testemunha / eu preço, zelo, descontentamento / Muita acusação sem inspiração, sem passo e sem pão, “é Mãe não se preocupa eu dou meu pulinhos, eu dou meu jeito” / Eu sempre me virei e é claro eu precisei de ajuda conhece a carne fraca? eu sou do tipo carne dura / Tem gente boa no mundo isso eu já sei / Também vi o lado violento dos que não temem a lei / Tanto faz lei divina, tanto faz lei dos homi / Não importa por roupa chique ou dar seu sobrenome / A mulherada já sabe o cotidiano da rua / Anoi-teceu sozinha cê não tá segura / Alô Alô som....teste.... / Suor e choro a noite é fria / Pra esses lances ninguém nunca está preparado / Depois de um dia duro meu corpo foi travado / Assalto a mão armada / Levaram um violão, o microfone emprestado eu chorei, eu chorei / A bandidagem não acompanhou a estereotipia / Três garotos tipo de uns 15 anos / Eu nunca vi na área esses garotos brancos / Duas meninas loiras com boné cor de rosa / Reescrevendo as linhas da conhecida história (Todo mundo conhece esse história eu já falei sobre isso também ela é mais ou menos assim): Andando na rua de noite muita gente branca já fugiu de mim / A minha ameaça não carrega bala mas incomoda o meu vizinho / O imaginário dessa gente dita brasileira é torto / Gritei pela minha pele, qual será o meu fim? / Eu não compactuo com esse jogo sujo / Grito mais alto ainda e denuncio esse mundo imundo / A minha voz transcendendo a minha envergadura / Conhece a carne fraca? eu sou do tipo carne dura / Alô, alô som...teste.../ Tá ficando bom mas vai ficar melhor... / Basalto que emana dos meus poros / Minha consciência é pedra nesse instante / Basalto que emana dos meus poros / Minha consciência... Consciência negra. Disponível em: <http://www.vagalume.com.br/ellen-oleria/testando.html#ixzz3SQaS4wmg>

reacionários da sociedade. Analogamente, aspiram extinguir direitos humanos, num momento em que criticamos o termo, sua eficácia simbólica e o universalismo ocultador que carrega.

César Baldi, por exemplo, resume pontos nevrálgicos e reúne conteúdos significativos, como o fato de Ottobah Cugoano “nunca ser lembrado como *pioneiro de direitos humanos*” (95). Ressalta a falácia da classificação canônica geracional e o ocultamento de “trajetórias de lutas por direitos humanos contra o próprio projeto de modernização”. Baldi recorda a revolução haitiana, geralmente deixada de fora, que “estabeleceu, dentre outros, direitos iguais para filhos nascidos fora do matrimônio, a possibilidade de divórcio”. Salienta-se “a discussão sobre direitos humanos, mas se olvidam das discussões sobre ‘quem contava como humano’”. (95) ⁶⁸

Não obstante, é preciso atenção ao cenário brasileiro: estão em curso genocídios estarrecedores contra a juventude negra (dos 30 mil jovens assassinados, 77% são negrxs)⁶⁹, e contra os povos indígenas: os assassinatos de indígenas sobretudo no Mato Grosso do Sul, o descaso do atual governo com a paralisação dos processos de demarcação e “a constatação de que de cada 100 indígenas que morrem no Brasil 40 são crianças torna inegável o fato de que está em curso uma política indigenista genocida” (96). No Brasil, mata-se uma pessoa transexual, travesti, lésbica ou gay a cada 28 horas, fazendo do país o líder de *crimes homo-transfóbicos*.⁷⁰ O cenário genocida contra as mulheres é igualmente assombroso, com a ocorrência de 50 mil feminicídios no período de 2001 a 2011.⁷¹

Perante tal quadro genocida, é necessário perguntar: a quem interessa extinguir direitos humanos? Sem dúvida, é urgente descolonizar o termo, reescrever sua história etc. Mas seria precipitado, senão suicida, entregar uma ferramenta discursiva onde muitxs de nós travamos nossas lutas contra o cenário descrito acima. São, sem dúvida, os setores mais reacionários que desejam derrogar o que podemos chamar de *direitos humanos*, o que se exprime na perseguição de defensorxs de direitos humanos, no entendimento de que “protegem bandidos” e em expressões como: “direitos humanos para humanos direitos”.⁷²

⁶⁸ Baldi mostra também o silenciamento sobre a “antropologia filosófica” de Kant, que afirmava a superioridade dos europeus (“brancos”), pois as demais raças (amarelos, vermelhos, negros) “não possuem o ‘dom’ ou ‘talento’ natural, a moral e não podem ser mais que escravizados ou treinados”.

⁶⁹ <https://anistia.org.br/campanhas/jovemnegrovivo/>

⁷⁰ <https://homofobiamata.files.wordpress.com/2014/03/relatc3b3rio-homicidios-2013.pdf>

⁷¹ http://www.ipea.gov.br/portal/images/stories/PDFs/130925_sum_estudo_feminicidio_leilagarcia.pdf

⁷² Para aprofundar essa reflexão, vide *Direito à vida sem tortura: direitos humanos para humanos direitos?*, onde, ao abordar um dos símbolos da perpetuação do terrorismo de Estado contra as classes subalternas, qual seja, o cenário da tortura no Brasil hoje, faço com Ondina Pena Pereira uma digressão também sobre o lastro



Imaginar uma sociedade em que o sexo biológico fosse *secundário como a cor do cabelo ou do tamanho*⁷³, como na imagem trazida na pergunta a Butler, sem dúvida nos anima. E o exercício da imaginação, evidentemente, potencializa devires. Contudo, ao fazer uma crítica às categorias que engessam e despotencializam a vida, há que se atentar para a despolitização que vem na esteira dessa.

Parece que enquanto houver o olhar que enquadra x outrx e escalona seu valor por seu fenótipo, haverá raça. Enquanto houver lastro na realidade das relações sociais, ou seja, enquanto houver a vigência do signo, vigerá a categoria, como se em constante validação. O que Segato resumiu, com destreza, em três palavras: *raça é signo*. “[...] *lo fundamental es recordar y entender que color es signo y su único valor sociológico radica en su capacidad de significar*” (p. 133) (94).

Sexo, gênero, sexualidade também são signos? Mesmo que não sintamos pertença à categoria, mesmo que performemos insubmissão, o olhar social escaneador detecta o ser que lhe convêm ou que lhe parece e devolve discursos de (in)conformação, segregação, privilégio, de acordo com o caso e/ou olhares de espanto, normalidade etc. Ainda que ao telefone ou na internet os signos muitas vezes se desmanchem no ar: uma amiga cantora de voz grave como a de Cássia Eller comumente é tratada de senhor. No filme *Crash* (97), quando a personagem de Loretta Devine revela seu nome ao telefone, *Shaniqua*, um nome que parece ser indicador de raça nos Estados Unidos, só então sofre a violência racista pela personagem de Matt Dillon. Os signos de gênero e sexualidade, por sua vez, se tornam

das palavras, *a descrença no poder iluminador do conceito* e a banalidade dos sentidos, e nos perguntamos, como, nesse cenário, não resvalar no lodo da inevitabilidade.

Disponível em: <http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1519-549X2012000200009>.

Acesso em: 11 maio 2015.

⁷³ Justamente hoje, por uma coincidência, lia sobre os diversos grupos étnicos que medem abaixo de um metro e meio, chamadxs despectivamente de pigmeus. Vivem em situação de opressão, muitxs sendo inclusive canibalizadxs e escravizadxs. Há inclusive esforços para que o canibalismo seja considerado um crime contra a humanidade. Grupos humanos em diversos pontos do globo subalternizam o tamanho, o formato em que viemos. Tudo isto me passou despercebido, de certo modo. Um dia, media-me com uma amiga, “quem é mais alta?” E me robustecia esticando-me a fim de ganhar a disputa. Num outro dia com essa mesma amiga falávamos de insetos e no quanto de insetos já matamos. Outra amiga virou e disse: *porque parecem insignificantes, não é mesmo?* Envergonhei-me de minha ignorância. Logo eu *que penso que penso* e teço uma tese sobre a violência. As pessoas de menor estatura, os grupos étnicxs de menos de um metro e meio, xs anãs/anões também agonizam na hierarquia dos formatos. A distribuição de significância/insignificância tem igualmente a ver com o tamanho. Destituir “o pódio da opressão” de que fala Hilan Bensusan deve passar pelo escrutínio dessas categorias.

ululantes, quando contra-hegemônicos. Embora possam ser confundidas, embora se possa “passar”, como dizem as pessoas transexuais. O ser que no fundo somos⁷⁴ não encontra tradução ou fácil acolhida ou status existencial pro olhar alheio.

A realidade das pessoas que carregam as marcas da opressão no corpo nos subsidia para entender que suprimir identidades por decreto, sem ressonância com as práticas sociais, pode trazer ainda mais cinismo e opressão. Decretar a supressão vertical (macrológica) das categorias faz-nos incorrer facilmente na despolitização do mundo simbólico (que certamente toma corpo materialmente) “na vida real”, no cotidiano das pessoas, na mídia, e nas demais instituições produtoras de subjetividade, onde a batalha pela hegemonia dos significados acontece. Enquanto não cessarem as opressões por se estar em certa categoria, pelo enquadramento de uma mirada exterior que “categoriza”, existirão as categorias? Enquanto existirem mulheres oprimidas por serem mulheres, a categoria estará em vigor?

Sílvia Federici, em *Calibán y la bruja*, no qual demonstra como a caça às bruxas nos séculos XVI e XVII foi crucial para o desenvolvimento do capitalismo, tanto quanto a colonização e a expropriação do campesinato de suas terras (p. 28), diz que se equivocam “as feministas pós-modernas” ao descartar a categoria “mulheres”, pois se está vigente ainda como divisão sexual do trabalho, não pode ser descartada enquanto categoria de análise legítima e como “terreno de luta fundamental para as mulheres”. (p. 32) (86)

Entendo Federici e também percebo que extinguir as identidades por norma não garantirá a extinção da opressão. Coexistem verdades, não se autoexcluem, como estamos acostumadas a fazer numa polarização de estudos de identidade e “estudos transviados”, tradução de Berenice Bento para “*estudos queer*”.

Por um lado, é certo que um terreno de luta me conecta às mulheres. Como nos diz Judith Butler, “sendo mulher”, “falo como mulher”, luto contra as opressões. “Tal fórmula tem um efeito político incontestável”. Mas, por outro lado, como também inquire Butler: “[...] descreve o que eu sou? Estou eu toda inteira contida nessa palavra ‘mulher’? E será que todas as mulheres estão representadas por esse termo quando eu o utilizo para mim?” (89).

“Qual o sentido de continuarmos dividindo a humanidade em dois gêneros, com duas identidades opostas?”, pergunta Berenice Bento (98). A que responde:

⁷⁴ Refiro-me a essa pulsão inconformista no fundo de nós. E há verdade maior? *As práticas políticas de gestão da verdade e da vida*, de que nos fala Preciado, não deveriam ser páreo para essa “verdade maior”.

O mundo que nos cerca é feito por combinações diversas daquilo nomeado como masculino e feminino. Não soa estranho falar que “fulano age daquele jeito porque é negro”? No seu corpo estaria a resposta para suas condutas? Caso acredite nessa possibilidade, você tem uma grande possibilidade de ser racista. E com os gêneros? Por que não temos o mesmo estranhamento quando escutamos pérolas como: “homem não chora”, “só podia ser coisa de mulher”, “sente-se como uma menina”? (98)

1.4 A DESCOLONIZAÇÃO DO SER: A *DESOBEDIÊNCIA EPISTÊMICA* E A *RESISTÊNCIA REEXISTÊNCIA*⁷⁵

Como el mismo Quijano ha sustentado, las claves de un pensamiento se encuentran en el “modo de urdir una relación cognitiva con el mundo (1991b: IX). (99).

Retorno, desse modo, à pergunta da qual partimos: Há como desconfundir o que somos do que fomos feitos ser? É possível descolonizar radicalmente o ser? Nessa altura, sopesadas as digressões acima, a pergunta do *como*, com que *meios*, com que ferramentas tornam-se central.

No chamado *giro descolonial*, a colonialidade do ser, intrinsecamente ligada – ou, melhor dito, praticamente indissociável – à colonialidade do poder e à colonialidade do saber, compõe, de acordo com Walter D. Mignolo (100), a lógica da colonialidade, que ora subdivide em três:

La lógica de la colonialidad opera en tres diferentes niveles: colonialidad del poder (político y económico); colonialidad del saber (epistémico, filosófico, científico) en la relación de las lenguas con el conocimiento, según lo dicho más arriba), colonialidad del ser (subjetividad, control de la sexualidad y de los roles atribuidos a los géneros, etc). El giro descolonial consiste en desprenderse del chaleco de fuerza de las categorías de pensamiento que naturalizan la colonialidad del saber y del ser y la justifican en la retórica de la Modernidad, el progreso y la gestión “democrática” imperial. (p. 13).

Em relação às línguas e ao conhecimento, Mignolo chama atenção para o fato de que a hegemonia linguística terminou por engessar modos de pensar, searas semânticas que colonizam nosso modo de refletir sobre e conceber o mundo:

⁷⁵ Termo que tomo emprestado de coletivos e movimentos sociais dissidentes. No prólogo de *Pedagogia do Oprimido*, prefácio de Ernani Maria Fiori, diz: "o método Paulo Freire não ensina a repetir palavras [...] simplesmente coloca x alfabetizandx em condições de poder re-existenciar criticamente as palavras de seu mundo...." Thaís Itacaramby também usou o termo na monografia de 2007: "A sensação de vivermos internamente uma eterna batalha contra os imperativos sociais – externada através da linguagem – para uma afirmação, finalmente, de re-existência [...]" (24) Adolfo Alban Achinte, fala, num congresso de 2008, em *estéticas de la re-existencia*.

Somos incapaces de imaginar y pensar mas allá de las categorías del griego o del latín adaptadas por las seis lenguas imperiales de la Modernidad/Colonialidad: italiano, castellano y portugués, durante el renacimiento; ingles, francés y alemán, desde la ilustración, incluido el periodo de auge de Estados Unidos en las ciencias sociales y la ciencia en general, sobre todo después de la Segunda Guerra Mundial. Cualquier intento de pensar con categorías que provengan del bengali, del aymara, del árabe, del ruso, del bambara, etc. queda condenado al fracaso. Las lenguas, desde el griego y el latín y sus seis continuaciones imperiales/coloniales a partir del Renacimiento contienen categorías de pensamiento que ya no son sostenibles. De igual manera el creole, tanto ingles como francés, en el caribe. Pensar en serio, científicamente, académicamente, pensar con rigor, significa auto-esclavizarse, atarse a las cadenas de categorías de pensamiento y normas disciplinarias que controlan el saber mediante artificios mágicos como la excelencia y el conocimiento experto. (p. 11) (100)

Certamente não será possível *descolonizar o ser* sem desconstruir o que hoje entendemos como *pensamento sério, científico, acadêmico, rigoroso*. Um exemplo é o estudo da própria *mimesis*, que parte, em geral, de categorias platônicas e aristotélicas⁷⁶. **Nossas universidades estão colonizadas pelo que se entende por *filosofia*, que implica num automatismo de categorias que expressa sua origem e filiação grega. O que podemos entender como o protótipo em si do efeito mimético, reproduzindo de forma endogâmica um enquadramento e teorias (e um modo de teorizar), que por sua citacionalidade generalizada terminam por se tornar abafadiças, tacanhas, pouco inventivas, marchando para o que Dussel chamou de *rua sem saída*, e o que Mignolo, no texto acima, chama de *cilada*.**

Diz Dussel:

[...] Ni la filosofía nació sólo ni primeramente en Grecia (en el tempo), ni puede tomársela como el prototipo del discurso filosófico (por su contenido). De allí el error de muchos, que en vez de describir los caracteres que deben definirse como criterios de demarcación entre el mito y el discurso categorial filosófico, tienden a tomar a la filosofía griega como la definición misma e la filosofía en cuanto tal. Esto es confundir la parte con el todo: un caso particular no incluye la definición universal. (p. 18) (101).

Por outro lado, tal *modo operandi* sequestra as searas semânticas em que pensamos, como trabalharemos no terceiro capítulo, engessando nossa própria capacidade de pensar.

⁷⁶ Embora possa se alegar que a palavra vem do grego, a seara semântica que ela ocupa, remetendo a imitação, cópia e representação foi preocupação de outras filosofias, embora pouco estudadas. Veremos, em “voos de pássaro”, algumas no capítulo 4.

Um exemplo contundente é o que nos traz Yuderkis Espinosa-Miñoso (102) que, ao debater um feminismo antirracista e descolonial, faz uma crítica contumaz à colonialidade da própria *produção feminista branco-burguesa* “dentro da teorização feminista” e a suas premissas desarticuladas de raça, classe, sexualidade, gênero etc.

La episteme feminista clásica producida por mujeres blancoburguesas asentadas en países centrales no pudo reconocer la manera en que su práctica reproducía los mismos problemas que criticaba a la forma de producción de saber de las ciencias. Mientras criticaba el universalismo androcéntrico, produjo la categoría de género y la aplicó universalmente a toda sociedad y a toda cultura, sin siquiera poder dar cuenta de la manera en que el sistema de género es un constructo que surge para explicar la opresión de las mujeres en las sociedades modernas occidentales y, por tanto, le sería sustantivo. Las teorías y las críticas feministas blancas terminan produciendo conceptos y explicaciones ajenas a la actuación histórica del racismo y la colonialidad como algo importante en la opresión de la mayor parte de las mujeres a pesar de que al mismo tiempo reconocen su importancia.

A pensadora dominicana, municiada com as ferramentas da crítica de(s)colonial, do legado do feminismo negro estadunidense, da “crítica à violência epistêmica e a possibilidade de um *essencialismo estratégico* (Spivak, 1998 [1988])” (p. 8), dentre outros,⁷⁷ convoca-nos a partir desde já para o que chama de “*desobediência epistêmica*”, que implica, sobretudo, descolonizar a categoria de gênero, e escrutinar nossas próprias produções. (102)

Sojourner Truth (103), em 1851, escancarava a falácia de que fala Espinosa-Miñoso, ou seja, de como a categoria mulher não dizia, de fato, respeito às negras:

⁷⁷ Antecipo aqui um *mea culpa*, no sentido de ter tido fôlego insuficiente para esse quesito. Em alguma medida, devido a minha formação acadêmica eurocentrada e familiaridade prévia com seus léxicos, limitações de tempo para explorar mais e pelo conhecimento incipiente de autorxs que trabalhem com certos tópicos.

*"That man over there say that a woman
needs to be helped into carriages, and
lifted over ditches, and to have the
best place everywhere. Nobody ever
helped me into carriages, or over mud
puddles, or gives me a best place...
And aint I a women? Look at me.
Look at my arm! I have plowed
and planted and gathered into
barns, and no man could head me...
And aint I a women? I could as much
and eat as much as a man when I
could get it, and bear the lash as well...
And aint I a woman? I have borned
thirteen children and seen them
most all sold off into slavery. And
when I cried out with a mother's grief,
none but Jesus heard...
And aint I a woman?"*

*Sojourner Truth: Speech before the Woman's
Rights Convention at Akron, Ohio in 1851.*

FONTE: The Black Scholar (103).
Figura 10 – Transcrição do discurso de Sojourner Truth

⁷⁸ Trecho do discurso de Sojourner Truth. Tradução de Tatiana Nascimento: "Aquele homem ali diz que uma mulher deve ser ajudada a entrar em carruagens, e levantada sobre canais, ou sobre poças de lama, e ter o melhor lugar onde seja. Ninguém nunca me ajudou a entrar nas carruagens, ou a passar pelas poças de lama, nem me dá um melhor lugar... E não sou eu uma mulher? Olhem para mim. Olhem para meu braço! Eu tenho arado e plantado e me reunido em celeiros, e nenhum homem poderia me liderar... E não sou eu uma mulher? Eu poderia trabalhar e comer como um homem quando consigo comida, e aguentar o chicote também... E não sou eu uma mulher? Eu pari treze crianças e vi a maioria delas ser vendida para escravização. E quando chorei com um lamento de mãe, ninguém além de Jesus ouviu... E eu não sou eu uma mulher?"

Outro rincão fortemente colonizado é o que Berenice Bento chama de “*dispositivo discursivo chamado determinismo biológico*”, que vem do discurso científico, mas que está, lamentavelmente, na maioria das bocas. Em *Determinismo biológico revisitado*, Bento (98) articula raça, sexualidade e gênero e faz deslocamentos de um lado a outro, mostrando a atuação do “dispositivo”. Ao começar o artigo relatando a conversa com uma feminista contrária “às políticas públicas baseadas na noção de raça”, escancara o delírio comum a feministas encerradas em seus quadrados e traduz para um público mais amplo as implicações da naturalização do gênero, isto é, a de supor que “*a verdade de nós mesmxs está em algum lugar do corpo*”.

Bento traz outro dado preocupante: as pesquisas que buscam “uma causa biológica da existência trans” aumentaram nos últimos 8 anos, e coloca com perspicácia, que são, no fundo uma atualização das teses de Cesare Lombroso, uma expressão do racismo do século XIX, que queria provar que se era geneticamente criminoso, em busca de uma espécie de gene atávico (98). A escola positivista lombrosiana ainda exerce imensa influência nos mundos jurídicos da América Latina, a qual se expressa na *seletividade racial* de seus cárceres, e em seu “viés ideológico, expresso não no panóptico de Bentham, mas na premissa de inferioridade biológica de Cesare Lombroso como assinala Zaffaroni (1991:77)” (p. 315) (104).

1.5 DECIDIR DISSIDIR⁷⁹: A REEXISTÊNCIA DO DESEJO E A OCUPA DO SER⁸⁰

A relação entre sujeito e linguagem pode ser vivenciada como uma espécie de duplo vínculo (Bateson G, 1956). O sujeito existe, através do manuseio que imagina fazer da linguagem e, ao mesmo tempo, é assujeitado (fabricado) por ela, na medida em que os significados estão amarrados à gramática independente de sua vontade. Medida essa, entretanto, não-exata e que confunde a preeminência de um (o sujeito) sobre a outra (a linguagem). Certas propriedades da linguagem não podem ser submetidas ao controle subjetivo, não porque estão imobilizadas, mas porque o movimento de sua estrutura é eminentemente coletivo. A margem de manobra de significação não é uma prerrogativa individual, muito menos do Estado, enfim, de alguma autoridade centralizada. A sensação de vivermos internamente uma eterna batalha contra os imperativos sociais – externada através da linguagem – para uma afirmação, finalmente, de re-existência, parece indicar outra vez a claustromania do reconhecimento da autonomia individual. (24)

Borges gostava de uma citação de Spinoza. Utilizou-a pelo menos duas vezes, em *La muralla y los libros* e em *Borges y yo*: “*todas las cosas quieren persistir en su ser*”. (p.8) (105) Borges mimetizando com o próprio Borges, como Borges e seu duplo, em *Borges y yo*. Falando sobre categorias, sobre *mimesis*, sobre o giro descolonial (e sobre girarmos sobre nós mesmxs para descolonizar o ser, para dissidir do ser, para devir-ser, para tornar-se(r)). Uma pergunta emerge: não estamos também mimetizadxs com o ser que estamos sendo? Podemos dizer sempre que estamos habituadxs a ser quem somos, espelhadxs no que cremos que somos, mas não será esta também uma forma invisivelmente mimética?

Um ponto nodal na colonialidade do ser é a resistência do desejo mediante a resignação. Descolonizar o ser, nesse sentido, tem a ver com a reexistência do desejo mediante sua indagação. Podemos encontrar andarilhagens numa digressão esquadrihadora de Hilan Bensusan(106), que aponta pistas sobre a colonização da libido, ou nossas libidos colonizadas: “É porque nossos desejos são politizáveis que nossa libido – o que conduz nossos desejos – pode ser colonizada. Penso que o patriarcado que normatiza

⁷⁹ *Decidir dissidir* do patriarcado e da heteronormatividade, do capitalismo e do consumismo, do racismo e da hegemonia da branquitude, e dos arcabouços das opressões em geral.

⁸⁰ Pensar uma ocupação (*squat*) do ser pode ser um projeto de desengessar e expandir a possibilidade da conjuga-ção do verbo ser (conjuguar a si mesmxx).

a heterossexualidade – o heteropatriarcado – é um regime político acerca dos nossos desejos”. (p. 131).

Não pode haver a descolonização do ser sem uma ~~política~~⁸¹ reexistência do desejo, isto é, sem a interpelação do desejo, que seguimos entendendo como natural, como se dissesse uma verdade sobre nós:

Pode ser que a origem da colonização da libido seja o comprometimento das pessoas no projeto da reprodução da espécie. É preciso conchamar todos os desejos para que sejam orientados de uma forma que permita que a humanidade seja reproduzida com tranquilidade e eficiência como se para nada mais servisse ter desejos. Assim, foram a libido e o desejo postos para trabalhar, trabalhar para que nossa sanha de que alguém nos herde e nos continue seja satisfeita. E o melhor: satisfazer essa sanha mobiliza uma enorme quantidade de nosso empenho erótico. Um arranjo bem feito. E fica parecendo um arranjo natural. O que é um arranjo natural?

A natureza muitas vezes parece ser um repositório das idéias, pulsões, interesses e tendências que não queremos ter o trabalho de examinar. (p. 132-3). (106)

Também podemos apreender uma outra pista com Foucault, que parece apontar para o desejo como emergência, como potencialidade do prazer:

É muito interessante notar, por exemplo, que, depois de séculos as pessoas em geral – mas também os médicos [e as médicas], os psiquiatras [e as psiquiatras] e mesmo os movimentos de liberação – têm sempre falado do desejo e nunca do prazer. “Nós devemos liberar o nosso desejo”, dizem eles. Não! Devemos criar prazeres novos. Então, pode ser que surja o desejo. (p. 265) (107).

Pensar radicalmente *a descolonização do ser* significa um esforço para interpelar o desejo, ponderar, imaginar, o que pode invocar reflexões surpreendentes. Viver *a filosofia do ato*, como postula Mikhail Bakhtin, significa que as digressões se traduzam por novas possibilidades para o corpo. Os últimos escritos de Foucault sobre a questão *da amizade como modo de vida* refletem isso:

Outra coisa da qual é preciso desconfiar é a tendência de levar a questão da homossexualidade para o problema “Quem sou eu? Qual o segredo do meu desejo?” Quem sabe, seria melhor perguntar: “Quais

⁸¹ Ao invés de politização do desejo, prefiro falar em reexistência do desejo, ou recondução, reencaminhamento ou mesmo repolitização do desejo, por entender que todo desejo é político, mesmo aquele que chamamos “desejo despolitizado”.

relações podem ser estabelecidas, inventadas, multiplicadas, moduladas através da homossexualidade?” O problema não é descobrir em si a verdade sobre seu sexo, mas, para além disso, usar de sua sexualidade para chegar a uma multiplicidade de relações. E isso, sem dúvida é a razão pela qual a homossexualidade não é uma forma de desejo, mas algo de desejável. Temos que nos esforçar em nos tornar homossexuais e não nos obstinarmos em reconhecer que o somos. O lugar para onde caminham os desenvolvimentos do problema da homossexualidade é o problema da amizade. (108)

Expressões do tipo: “sou verdadeiramente heterossexual”, “olho pr’aquela mulher e vejo uma bunda”, ou “nada contra negros/negras, só não xs acho bonitxs” etc. denunciam a colonização da libido. Um amigo, outro dia, me mostrava fotos de suas pretendentes nas redes sociais, como se as escolhesse de um catálogo, e tecia elogios sobre suas belezas hegemônicas. Nenhuma mulher negra, ou com traços indígenas, nada. Todas brancas, de uma beleza padronizada como se saíssem das páginas de uma revista de moda. Mas como achar que a beleza está numa pasteurização do mesmo? Pela repetição, pela difusão em massa, padrões de beleza vão se instalando nas mentes e nos corpos. Achamos que naturalmente temos “um tipo”, quando não é nada mais do que um pensamento de horda. E ele insistia: “a beleza vem da natureza, até entre os bichos há os mais bonitos”. (Mas como saber o que acharíamos bonito se fosse possível tornar todo nosso coletivo *um brilho eterno de uma mente sem lembranças*? Se de repente esquecêssemos, numa *amnesia coletiva seletiva* os nossos referentes internalizados de beleza?⁸²) Nossas noções do que seja belo expressam o êxito da lavagem cerebral que nos fizeram e isso parece nada nos impressionar. Mas o que tem de diferente com a descoberta, aquela que você fez outro dia, quando percebeu que foi enganado pelo banco ou pela empresa seguradora? Por que, se lutamos em tantos temas contra *a terceirização generalizada da consciência*, proteger precisamente *a colônia do desejo*?

Soa tarefa tão atlântica, essa da descolonização da libido, que muitas vezes preferimos solenemente deixá-la ao canto, eu inclusive. O processo pede negociar, balizar, sem dúvida, com o social, com a coexistência, sobretudo ajustar (há-justar) contratos com as pessoas conviventes). Mas, predominantemente, enseja batalhas internas contra a resignação, e a derrota de nos estruturarmos com suas grades, a ruína da terceirização da

⁸² E façamos outro exercício imaginativo: se somente eu (ou você) tivéssemos a amnesia dentre todos? Será que logo as normas do coletivo e suas hegemonias recolonizariam nossos cerebelos? Provavelmente. O social nos reinformaria sua cartilha de classificação de valores. Experimentamos isso, em algum nível, quando mudamos para um novo lugar, sobretudo um lugar menos semelhante a nossos modos de vida.

consciência. Lembro-me de Laverne Cox, ativista negra transexual e suas digressões sobre como ficar mais feminina significava embranquecer, e do conflito racial que lhe ensinava:

[...] Só que depois de muito pensar sobre cirurgia de feminização facial (CFF), confesso com tristeza que parte do meu desejo de parecer mais “bonita”, mais feminina, é parecer mais branca. Escrever isso me faz chorar. É difícil demais até admitir para mim mesma esse grau intenso de autoódio relacionado a minha raça. Por sorte, não tenho condições de pagar uma CFF. Agora estou num momento em que me sinto linda como mulher negra. É uma luta que continuo a travar. (109)

Por que desejo o que desejo? Estou feita de desejos inculcados pelo caldo de cultivo que me criou, pela família, pelos modos de ser e fazer das pessoas que viveram e vivem ao meu redor, pelas indústrias midiáticas, pela sociedade de consumo. Desejo que o meu desejo seja reconhecido como pertencente à cartilha dos bons desejos, os desejos normatizados, os desejos sancionados, porque desejo ter meu valor ratificado perante os olhos sociais e porque essa mirada me põe em existência. Como libertar o meu desejo sequestrado, ou, como nos diz Foucault, inventar novos prazeres para a emergência de desejos outros? E como fazê-lo sem colocar no limbo meu haver social? Parece impossível construir um padrão de beleza descolonizado, para continuar nesse exemplo, quando também me construo na mirada dx outrx, que me reconhece, que me valoriza por meus bons desejos.

Cox conclama ao pensamento crítico e à *retomada do corpo*:

[...] No contexto de um discurso feminista materialista, nós sabemos que os corpos importam. Mas também sabemos que nossos corpos não são nosso destino. Somos mais que nossos corpos. É esse conceito profundamente espiritual que fez minhas/meus ancestrais escravizadxs passarem pelo horror daquela experiência, sabendo que somos mais que nossos corpos, achando um espaço para transcender essa materialidade em que vivemos. Mas como ferramenta libertadora é importante que nós, pessoas negras, retomemos nossos corpos, historicamente vendidos, estuprados, linchados, frequentemente depreciados como não-belos e até mesmo selvagens. Só que é importante que, ao retomarmos nossos corpos, não compremos a mitologia racializada acerca deles. Meu corpo transexual, muitas vezes visado unicamente como um espaço de conquista sexual e objetificação, é um lugar com um potencial interessante para subverter aquela história racista. (109)

Bensusan aguça possibilidades para a descolonização da libido:

[...] vivemos com uma má distribuição da vulnerabilidade. Também, nossos medos e inseguranças são tratados como batatas quentes das quais queremos nos livrar com pressa. Acho que temos que encontrar um outro regime de medo e de insegurança para encontrarmos um outro regime de desejo. Porque penso que só a destituição do regime heteropatriarcal de desejo pode promover uma maneira de viver mais livre, acho que devíamos pensar em como seria possível desejar sem heroísmo, sem querer dominar ou querer entregar, sem excluir. Parece que nosso regime de desejo está sempre às turras com o modo como gostamos das pessoas e o jeito como criamos afeto. O afeto, frequentemente separado a ferro e fogo do que podemos desejar, pode ser um elemento de resistência; pode ser a fonte de uma utopia. (p. 139). (106)



Em *Notas por uma pedagogia da opressão*, Hilan Bensusan (110) orienta-se por algumas suposições, como a ideia de que a opressão não é natural (ou seja, é parte de um condicionamento, uma modelização), e tampouco obrigatória (estamos “livres para deixar de oprimir”, apesar de um condicionamento internalizado para o comportamento opressivo, “pela masculinidade, pelo orgulho de classe, pelo sentimento de supremacia”, o que nos insensibiliza para a detecção da opressão).

A ideia de que a opressão seja ensinada decorre da ideia de que posições subservientes não são naturais e nem decorrência de uma imposição sobre sujeitos (naturalmente) constituídos antes da relação de opressão. As relações de opressão constituem até o âmago dos indivíduos envolvidos nelas — toda subjetividade é agenciada na desigualdade de privilégios. E a invisibilidade delas (ou a suposição de que elas sejam *assim mesmo* ou *coisas da vida* ou que haja boas razões para que elas se mantenham etc.) não é aprendida como um apêndice ao processo em que aprendemos quem somos. O aprendizado da tolerância à opressão é parte da teia onde aprendemos quem somos, o que devemos fazer, o que nos é permitido esperar. (110).

Paulo Freire, em sua *Pedagogia do oprimido*, fala da identificação das pessoas oprimidas com quem lhes oprime:

O grande problema está em como poderão os oprimidos, que “hospedam” ao opressor em si, participar da elaboração, como seres duplos, inautênticos, da pedagogia de sua libertação. Somente na medida

em que se descubram “hospedeiros” do opressor poderão contribuir para o partejamento de sua pedagogia libertadora. Enquanto vivam a dualidade na qual ser é parecer, e parecer é parecer com o opressor, é impossível fazê-lo. [...] Há algo, porém, a considerar nesta descoberta, que está diretamente ligado à pedagogia libertadora. É que, quase sempre, num primeiro momento deste descobrimento, os oprimidos, em lugar de buscar a libertação, na luta e por ela, tendem a ser opressores também, ou subopressores. A estrutura de seu pensar se encontra condicionada pela contradição vivida na situação concreta, existencial, em que se “formam”. (111)

Freire traz alguns exemplos, como dxs que querem a reforma agrária para se tornar também proprietárixs, ou “dos camponeses que promovidos a capatazes” que se tornam piores do que “os patrões”. Assim, para que as pessoas oprimidas possam levar a cabo sua “grande tarefa” de libertar aos/às opressores/as e a si mesmxxs, necessitam deixar de aderir à lógica da opressão, lógica esta em que fomos todxs formadxs. Em outras palavras, Freire nos ensina que não há libertação possível enquanto estivermos presxs à lógica da opressão, do status, do privilégio, ou seja, enquanto almejarmos ser x opressor/a, enquanto nos referenciarmos em seu espelho, na representação do privilégio; isto é, enquanto vislumbrarmos, em quem oprime, uma imagem de triunfo, a lógica de escalonamento seguirá vigente, porque segue vigente *a lógica do pódio* de que nos fala Bensusan, que retroalimenta o que podemos chamar de economia de benesses.⁸³

Hilan Bensusan, no texto em tela, propõe outra mirada para a pedagogia do oprimido de Freire, que é no fundo uma *pedagogia da libertação*, convocando-nos a pensar a *pedagogia da opressão*, isto é, pensar a adesão de quem oprime à opressão, de como aprendemos a oprimir mediante uma invisibilização das relações de opressão, uma dessensibilização, um treinamento de “aprender a não ver aquilo que precisa não ser visto”.

Nossa autoestima fica dependendo de estarmos nos papéis que comandam o respeito e a admiração de pessoas que desconhecemos e das pessoas que nos cercam – estes papéis orientam e agenciam a vida mental oprimida e opressora. A pedagogia da opressão é a pedagogia de anestesiar o sentido de empatia em função de objetivos individuais que precisam que as coisas se mantenham como estão para poderem ser realizados. Trata-se de um agenciamento de nossa autoestima que nos ensina que estarmos próximos dos papéis reguladores da sociedade é mais importante que qualquer empatia. O aprendizado emocional de um chefe é o aprendizado do desejo de estar em uma posição que comanda

⁸³ Evidentemente, há outras economias coexistentes, como *a economia da escassez*, isto é, a crença de que “não há lugar ao sol para todxs”. No capítulo 3, veremos como a escassez do “objeto de desejo” é central na tese de Girard sobre a violência mimética.

respeito para que sejamos respeitáveis: conquistemos um lugar ao sol, e então poderemos nos dar o direito de nos amar. Minha conjectura é que a mentalidade opressora é formada e mantida por meio do cultivo do sofrimento. A infância de um chefe é uma infância de disciplina, de escassez e condicionalidade de relações emocionais, de constantes punições e, frequentemente, de abusos de alguma espécie. (110)

Proliferam exemplos em que detectamos a opressão que recai sobre nós, como no feminismo, mas como facilmente oprimimos em outras dimensões. Nesse quadro, ganha também pertinência a digressão de Bensusan. O caso que traz Berenice Bento (acima), da feminista insensível para as questões raciais, é dos mais corriqueiros. Gays misóginos, judeus racistas, negrxs homofóbicxs, lésbicas machistas, feministas classistas, há um elenco interminável de protótipos de “oprimidxs-opressorxs”.

Parece que desde que nascemos aprendemos a compartimentalizar e a dissociar, dando vulto ao cinismo e à sonsice. A experiência do sofrimento da opressão, mesmo que longínqua para muitxs, está no cerne do processo de formação de nossas coletividades opressoras. Podemos, mesmo o *macho branco hetero rico* de que fala Butler (em 1.2), nos conectar com nossa infância, onde todxs nós, de algum modo, passamos pela experiência de sermos, senão oprimidxs, vulneráveis⁸⁴. O abuso na infância é uma máquina de produção de ressentimento, que, por sua vez, devolve adultxs opressorxs. Bensusan cita Alice Miller, que “fortemente sugere que as posições de mando são muitas vezes ocupadas por pessoas que tiveram infâncias sofridas e abusivas”. James Gilligan, em sua experiência de 30 anos nos presídios estadunidenses, como vimos, afirma contundentemente que os criminosos mais hediondos foram crianças terrivelmente violentadas.

Entendo que *desconfundir o que somos do que fomos feitos ser* passa pela *pedagogia da libertação*, uma (bio)ética do desapego (no sentido de uma ética aplicada à prática), a detecção das opressões e das condições de opressão, mas necessariamente por

⁸⁴ Embora, obviamente, o *macho branco hetero rico* tenha poucas razões para promover tal conexão, pois a pedagogia do opressor é justamente a pedagogia da invisibilidade, a construção de um sistema de meritocracia e de distribuição seletiva de empatia, nos termos postos por Bensusan: “Há muitas maneiras de promover a invisibilidade da opressão. Quero chamar a atenção para o processo de dessensitização que se liga à ideia, confusamente divulgada, de que as pessoas devem suportar muita coisa, que ninguém merece nada a não ser que faça por merecer. A manobra é aquela de inculcar pensamentos assim: Se eu sou capaz de sofrer muito, eu acho que as pessoas podem sofrer tanto quanto eu. Trata-se de estender a tolerância ao sofrimento de um lado, garantir que só teremos empatia com quem sofre mais do que o que podemos suportar. A educação heróica por vezes parece exercer o papel de glorificar o sofrimento e de ilustrar que as pessoas podem sofrer muito (antes de alcançarem a glória). A mensagem parece ser a seguinte: ninguém tem a posição que tem por acaso – a dissimulação das enormes quantidades de contingência associadas aos esquemas de opressão é essencial para que a pedagogia funcione – trabalha-se e pena-se muito por ela, outras pessoas que sofrem deveriam canalizar seu sofrimento para alguma coisa que as faça merecedoras (da glória) de uma outra posição.” (110)

detectar essa parecença com x opressor/a, de que nos fala Freire, ao escrutinar como forjamos nossas sensibilidades para oprimir, como exposto no texto de Bensusan. Desse modo, podemos ler tanto em Freire quanto em Bensusan uma dimensão significativa de desobediência epistêmica e da *reexistência do desejo* e, ao mesmo tempo, uma complementaridade na convocação para destituir a lógica da verticalização em si:

A pedagogia do opressor é também o aprendizado da intimidação. O aprendizado para se preparar para a guerra – e quem vai para a guerra deve estar pronta para sofrer. E vencer, ser um vencedor na vida e ganhar as batatas, é um desejo que deve sufocar a empatia; salvo a empatia regulamentada, aquela que pode assumir o lustre da compaixão. Penso que aprendemos a olhar algumas pessoas oprimidas com olhos de distância e de repulsa – são derrotadas – e estes olhos enxotam empatia. Mesmo o desejo masculino pelas mulheres é muitas vezes acompanhado e misturado com o tempero misógino. O agenciamento opressor é alcançado em grande medida pelo medo da aparência de fraqueza, dos sinais de derrota. Um aprendizado da falta de confiança. Este medo da derrota motiva nossas doses redentoras de sacrifício e nos desconecta com a repulsa ao sofrimento. **A contra-pedagogia da opressão é queimar o pódio.** (110)

O desejo que, como vimos em René Girard, triangulamos com x outrx parece se nutrir de uma mirada que nos infla, nos enaltece, nos sobe ao pódio. Também a teoria de Rita Segato sobre os dois eixos (vertical e horizontal) que estruturam a violência, trabalham na produção desse pódio, que é a alegoria do desejo na “saga” pelo status, pelo valor. Vias mais libertárias nos conclamam a abrir mão desse mantimento egóico, dessa edificação e sustento de “ser”, que em geral se faz, como o coloca Corpus Crisis, “às custas de um outro (geralmente uma outra!) ser menos” (112).

Nesse sentido, em tônica semelhante, ganha vulto a convocação de Preciado:

Então fiquem com vosso valor. Mantenham-no para vossos casamentos e divórcios, vossos enganos e vossas mentiras, vossas famílias, vossa maternidade, vossos filhos e netos. Fiquem com a coragem que necessitam para seguir a norma. O sangue frio para prestar vosso corpo ao processo imparável da repetição regulada. O valor, como a violência e o silêncio, como a força e a ordem, estão de vosso lado. [...] Mas porque as amo, minhas corajosas semelhantes, desejo-lhes que percam o valor vocês também. Desejo-lhes que não tenham mais a força de repetir a norma nem de fabricar a identidade, que percam a fé no que dizem sobre vocês os documentos. E uma vez que tenham perdido vosso valor, cansadas da alegria, desejo-lhes que inventem uma maneira de usar vosso corpo. Justamente porque as amo, quero que sejam frágeis e desprezíveis. Porque é através da fragilidade que opera a revolução. (93)

Preciado (93), ao clamar pelo desvalor e pelo corpo, traduz o modo como já atuam pessoas ativistas, muitas das quais anônimas, e de coletivos diversos que, em suas micropolíticas cotidianas, reinventam *modos de resistir reexistindo*, ao confabular *meios* distintos de ser um *eu*, e de poder ser o/a outro/a, ampliando sensibilidades.

A descolonização da vida e a corrosão das categorias ganha força com a prática diária da transgressão e da insubmissão, sobretudo quando essa prática encarna, na tônica de Gandhi, a mudança que queremos (ou dizemos querer) ver no mundo.

Imaginar, confabular uma *resistência reexistente*, ser forte para perder o valor, perder a coragem de nutrir e escalar o pódio (posição que sabemos leva à destruição do planeta, e você ainda quer ser campeão/o?).

Decidir dissidir, inventar novos prazeres, despejar nossos/as “hospedeiros/as opressores/as” (como nos termos de Freire), fazer *squat* de nossos corpos expropriados de nós. Ocupar novas searas semânticas para recolonizar nossos corpos e mentes, atos que podem nos devolver um novo existir: *ser* que emerge da prática, desertor/a do ato da filosofia para *uma filosofia do ato* (que significa arrefecer o hiato que separa as teses que defendemos de nossas práticas cotidianas), como se um novo ato nos capturasse e nos ocupasse estrangeira de nós. Como se o substantivo abstrato tomasse vida: como se de repente nos habituássemos ao des-hábito, a desabitar o ser que éramos, e isso demudasse paulatinamente o habit(u)ar de um devir ser.

Reitero aqui o excerto de Itacaramby do começo da tese com uma pequena intervenção: “A estabilidade do [nosso Ser] presente é uma ficção, poderosa e não menos transitória, que importa à reprodução de suas normas mais automatizadas”. (24)

2 MEIOS DE COLONIZAÇÃO⁸⁵ DA VIDA: GÊNERO COMO MÁQUINA DE (RE)PRODUÇÃO DE SUBJETIVIDADE.

Foi “*cierta enciclopedia china*”, mencionada por Borges em *El idioma analítico de John Wilkins*, que fez nascer *As Palavras e as Coisas*.

[...] *cierta enciclopedia china que se titula* Emporio celestial de conocimientos benévolos. *En sus remotas páginas está escrito que los animales se dividen en (a) pertenecientes al Emperador, (b) embalsamados, (c) amaestrados, (d) lechones, (e) sirenas, (f) fabulosos, (g) perros sueltos, (h) incluidos en esta clasificación, (i) que se agitan como locos, (j) innumerables, (k) dibujados con un pincel finísimo de pelo de camello, (l) etcétera, (m) que acaban de romper el jarrón, (n) que de lejos parecen moscas.* (p. 128) (113).

Isto revela Michel Foucault em seu prefácio, instigado por uma profusão de sentidos: pelo riso provocado pelo texto, pelo poder de encantamento escoltado por um “mal-estar evidente e difícil de vencer”, pelo embaraço, pela monstruosidade do abalo, como se essa *puxada de tapete*, a privação súbita de um chão, revelasse ao filósofo o próprio *tapete*, as “superfícies ordenadas” do “nosso” pensamento (“daquele que tem nossa idade e nossa geografia”) (p. xii) (114).

⁸⁵ Opto por fazer essa torção no uso comum da palavra colonização, para usá-la como “colonização de vida”, porque entendo que o termo nos dá essa dimensão de submissão a um domínio, ao mesmo tempo em que dimensiona uma forma particular de um alastramento cujo lastro é um valor moral colocado no pódio, a criação de um referente em detrimento de um diferente menorizado, subalternizado, ou seja, cuja diferença é funcionalizada, capturada justamente para referenciar, e, portanto, outrificar. O gênero é protótipo desse tipo de colonização, pois é usado tanto como valor neutro quanto como universal, cuja expressão máxima se vê na linguagem, no uso de “eles” ou “o homem” para designar “as criaturas humanas”, discussão já levada a cabo na parte introdutória. No mais, entendo que a palavra politiza o que pretendo demonstrar. Se, por um lado, pode-se argumentar que tudo que aprendemos implica em alguma dimensão de colonização, por outro lado, generalizar esse conceito diminui seu potencial crítico. Nesse sentido, utilizo o termo justamente para chamar atenção para uma acriticidade exacerbada para a mídia, gênero etc. Ademais, o termo pretende estar em diálogo com os estudos sobre a colonialidade, no sentido da definição que traz Walter Mignolo: “*Antes de seguir adelante, algunas aclaraciones terminológicas. Las formas de colonialismo, desde la Segunda Guerra Mundial para dar una fecha, son distintas, el colonialismo peninsular en América y el colonialismo inglés en la India. El colonialismo no se define por esos dos casos particulares, sino mas bien, por la lógica de la colonialidad que lo hizo posible y le dio y le da su forma de existencia, todavía hoy*” (p. 13) (Mignolo W. *El desprendimiento: pensamiento crítico y giro descolonial*, in Walsh C, Mignolo W, Linera AG. *Interculturalidad, descolonización del Estado y del conocimiento*. Buenos Aires: Del Signo. 2006). Para ler sobre a *colonialidade da vida*, vide Nascimento WF. *Por um vida descolonizada: diálogos entre a bioética de intervenção e os estudos sobre a colonialidade*. [tese de doutorado]. Brasília: Universidade de Brasília, Programa de Pós-Graduação em Bioética, 2010. Para ler sobre a colonização da vida pelo mundo jurídico, vide Passos TE. *O espetáculo da Justiça: uma etnografia do Tribunal do Júri* [Tese de Doutorado]. Brasília: Universidade de Brasília, Departamento de Antropologia; 2013. Para ler sobre a colonização da libido, vide Bensusan H. *Observações sobre a libido colonizada: tentando pensar ao largo do patriarcado*. *Rev Estud Fem.*, 2004 Jan; 12 (1): 131-55.

O espanto de Foucault vem do dar-se conta de que o que nos estremece e desestabiliza não é “o acrescentar de uma figura impossível” ou o brilhar “do clarão do encontro poético” (idem, p.xii), mas precisamente a subtração do lugar-comum onde podem ser acolhidos os animais elencados no *Emporio celestial de conocimientos benévolos*. A perspicácia de Borges é justamente essa *puxada do tapete* onde pisamos. A de Foucault, entender que essa subtração revela a existência de um *tapete* em si, o lugar que dá inteligibilidade ao cognoscível, “o solo mudo onde os seres podem justapor-se” (idem):

Numa palavra, o que se retira é a célebre “tábua de trabalho”; e, restituindo a Roussel uma escassa parte do que lhe é sempre devido, emprego esta palavra “tábua” em dois sentidos superpostos: mesa niquelada, encerada, envolta em brancura, faiscante sob o sol de vidro que devora as sombras – lá onde, por um instante, para sempre talvez, o guarda-chuva encontra a máquina de costura; e quadro que permite ao pensamento operar com os seres uma ordenação, uma repartição em classes, um agrupamento nominal pelo que são designadas suas similitudes e suas diferenças – lá onde, desde o fundo dos tempos, a linguagem se entrecruza com o espaço. (idem p. xii)

“*No hay clasificación del universo que no sea arbitraria y conjetural*”, minuta o escritor argentino, em *El idioma analítico de John Wilkins* (p. 128) (113). Foucault nos mostra que “em toda cultura, entre o uso do que se poderia chamar os códigos ordenadores e as reflexões sobre a ordem, há a experiência nua da ordem e de seus modos de ser” p. xviii) (114). Por outro lado, Michael Taussig, em *Mimesis and Alterity*, na esteira da revelação de que os signos são arbitrários, de que tudo é uma invenção, uma *construção social*, critica o imobilismo a que tal constatação nos levou e baliza os seus postulados:

Agora o mais estranho sobre esse lugar tolo senão desesperado entre o real e o realmente inventado é que parece ser onde a maioria de nós passa a maior parte do tempo como epistemologicamente corretxs, socialmente criadxs, e ocasionalmente seres criativos. Nós dissimulamos. Nós agimos e temos de agir como se o artifício não estivesse em ação no reino do real e como se tudo ao redor do chão estivesse firme. É sobre isso que são o segredo público, a facticidade do fato social, ser um ser social. Não importa o quão sofisticadxs sejamos quanto ao caráter construído e arbitrário de nossas práticas, inclusive nossas práticas de representação, nossa prática das práticas é a de ativamente esquecer o artifício cada vez que abrimos nossas bocas pra pedir algo ou fazer uma declaração. Tente imaginar o que aconteceria se não conspirássemos então em nossa prática cotidiana para ativamente esquecer o que Saussure chamou de “arbitrariedade do signo”? Ou tente o experimento oposto.

Tente imaginar viver num mundo em que os signos fossem realmente “naturais”. (p. xvii) (115).

O incômodo pertinente de Taussig é de que a *construção social*, ao invés de ser um *ponto de partida*, parece ter sido o *ponto de chegada* (idem, p. xvi), confluindo para uma estagnação. Interessante notar a convergência do argumento com a *razão cínica* de Peter Sloterdijk (116), ou de Slavoj Žižek (117) ao discutir o último em *Como Marx inventou o sintoma*: quando já sabemos da verdade revelada, qual seja, da ficção da realidade, mas quando essa já não surte qualquer efeito em nossas práticas, o que Sloterdijk chamou de “falsa consciência esclarecida”.

Sobre o tema, escrevi juntamente com Ondina Pena Pereira que:

São muitos os exemplos de razão cínica. É esta que absorve a tão moderna lógica da dissociação. Podemos assistir a um documentário sobre os carregadores de baterias dos celulares da *Nokia*, produzidas numa fábrica chinesa onde a situação dos operários aproxima-se ao trabalho escravo, comovermo-nos com tal desumanidade e continuarmos a consumir seus aparelhos. Ou sabermos do desmatamento e da poluição que provocam a pecuária no país, e, da mesma forma, continuar a comer carne. Sabermos, de forma mais genérica, que nem todas as pessoas podem exercer a cidadania no país, que a Justiça não é para todas elas, que não há representatividade das elites e classes burguesas nas prisões e, não obstante, continuarmos invocando as leis, o Estado e as noções de igualdade constitucionais.

Quem acredita, de fato, que o Judiciário pune a todas as pessoas, sem distinção de classe, raça? Quem acredita que estão nas favelas do Rio os grandes traficantes? Talvez esteja na repressão às drogas a maior expressão da consciência cínica. Há imensa demanda por consumo de drogas ilícitas pelas classes favorecidas, que não estão dispostas a protestar por sua descriminalização, mas preferem consumi-las ilegalmente, certas de que sobre elas não recairá qualquer lei. “A razão cínica já não é ingênua, mas é o paradoxo de uma falsa consciência esclarecida: sabe-se muito bem da falsidade, tem-se plena ciência de um determinado interesse oculto por trás da universalidade ideológica, mas, ainda assim, não se renuncia a ela”, aponta Žižek, ao discutir a tese de Sloterdijk (1996: 313). (p. 321-322) (118).

Será que ingressamos numa era cínica? Ou na resignação de que os inventos, as construções sociais “não podem ser, por um *passe de mágica*, apagadas da existência ou inscritas nela” e que merecem, portanto, “mais respeito” (p. xvi)? Ou será que a mimese é precisamente essa operação que “*sutura a natureza ao artifício*”, como nos diz Taussig (xviii) (115)? E será, talvez, no modo benjaminiano-taussigano de transitar por suas

ambivalências, a faculdade mimética o próprio *passee de mágica* que nos permite seguir vivendo “a ficção por fato”, ainda quando saibamos que “tudo é uma construção”?

Por certo, há na *mímesis* uma curiosa chave, uma *rua de mão dupla* (p. xiv), metáfora que o antropólogo emprega, ao referir-se à *mímesis* – esta que, ao ser “atravessada”, tem a faculdade de “nos indicar outros modos de ser idêntico, outros modos de ser *alter*” (idem, p. xv). Talvez nossa faculdade mimética teça a aparência de imutabilidade ao urdir essa “segunda natureza”. No entanto, dizer que são construções, como, por exemplo, dizer que o gênero é uma construção, não é o mesmo que dizer que a *tábua* é uma construção. A *tábua* é já uma busca pelo substrato. Constatar a existência da *tábua*, isto é, constatar que há uma *ordem arbitrária* sobre a qual erigimos as construções e classificamos o mundo, e que não é neutra, que é fundamento de operações que ~~a cultura~~ os processos de vida e o tempo tornaram opacas, como ensina Foucault, é entender a própria necessidade de inquirir a historicidade das palavras e das coisas.

Ao longo dessa tese, pretendo percorrer, tanto pelas vias quanto pelas “mãos duplas” de Rita Segato, Judith Butler, Sara Ahmed, Michael Taussig, René Girard, Guy Debord etc., algumas dessas construções, ora em busca desse solo, ora em busca de abalos sísmicos. As construções sociais são as manifestações dos processos históricos nas paisagens – para usar um termo do geógrafo Milton Santos⁸⁶ – materiais e simbólicas. O solo que, como nos diz Foucault, *só parece imutável*, é não somente de onde devém o *status quo* presente mas é também o próprio devir da história. Não há um mundo pós-ordem, como não há um mundo a-histórico. Há um mundo pré-ordem, por certo, mas que nem todas as arqueologias reunidas nos permitiriam vislumbrar, apenas confabular truncadas genealogias. Há descontinuidades e rupturas, e há, por certo, embora intangível, o devir.

Arqueologia, metáfora importante no empreendimento de Foucault, nos transporta para esse solo fundacional. Mas escavar nele, aqui, significa escavar a própria *mímesis*, “uma natureza que a cultura usa para fazer uma segunda natureza”, como a define Taussig. Nesse sentido, escavar na *mímesis*, escavar no enigmático substrato do costume, da maneira – esse “obscuro cruzamento onde o construído e o habitual se amalgamam” (p. xv) (115) –, pode significar lançar mão de uma ferramenta importante na desestabilização desse solo.

⁸⁶ Para uma definição de paisagem, vide Santos M. A natureza do espaço: técnica e tempo – razão e emoção. São Paulo: Edusp, 2002.

Para seguir nas metáforas de Taussig, meu modo de transitar – melhor dito, andarilhar – pela *rua de mão dupla* da mimese, no que me incumbe perscrutar sobre a violência e se essa *pega* é: buscar, inspirada em Foucault, “restituir rupturas e instabilidades” a “nosso solo silencioso e ingenuamente imóvel” (p. xxii), ao estimular mais titubeios e novos sobressaltos e, ao mesmo tempo, vislumbrar novas trilhas nesses “vacilos e inquietações” do que Foucault chamou de “nossa prática milenar do Mesmo e dx Outrx” (p. ix). (114)

Se para Foucault a história dx Outrx é a história da loucura – “daquilo que, para uma cultura é ao mesmo tempo interior e estranho, a ser portanto excluído (para conjurar-lhe o perigo interior), encerrando-o porém (para reduzir-lhe a alteridade)”; e a história do Mesmo, e que ora leva a cabo em *As Palavras e as Coisas*, é a história da ordem das coisas, “daquilo que, para uma cultura, é ao mesmo tempo disperso e aparentado, a ser portanto distinguido por marcas e recolhido em identidades” (idem, p. xxii), aqui parto da premissa de que escavar “o solo silencioso” da história da violência implica necessariamente numa história de ambos, ao mesmo tempo em que numa *rua de mão dupla*.

Por um lado, entendo que a história da loucura é, afinal, não somente uma história dx Outrx, mas também uma história do Mesmo, o alocar de uma fronteira, a construção e recolhimento de identidades que expurgam a alteridade. **Por outro lado, inquirir sobre *O que pega?* (sua pegabilidade, sua pegajosidade), o contágio, a difusão etc. – ou seja, o ponto central da presente tese – significa estar justamente na baliza dos meios (de cognoscibilidade, de comunicação), dos liames e mesmo dos artifícios. Significa, desse modo, escavar a história dessa *tábua* de dupla acepção de Foucault, “lá onde, desde o fundo dos tempos, a linguagem se entrecruza com o espaço” e, no caso *do que pega*, lá onde nasce a operação em que algo pode ser capturado e reconhecido como violento.**

Embora não pretenda entregar uma *arqueologia da violência*, escavarei algumas camadas e substratos para inquirir nossa colonização por esse solo, essa *tábua*, esse *a priori histórico* de que nos fala Foucault, o que Butler chama de *frames*, as molduras de inteligibilidade pela qual capturamos a vida. E que Segato tão bem denominou *automatismo da linguagem*, ressaltando seu caráter *quase-automático* como ferramenta para “desativar os chipes”, ao mesmo tempo em que evidencia a arbitrariedade da linguagem, que nos encerra numa espécie de ímpeto à inércia repetitiva.

Proseguirei, portanto, nesse capítulo escavando “o solo positivo” do patriarcado, que é escavar simultaneamente na história dx Outrx e na história do Mesmo. Entendo, como postulado por Joan Scott, Carole Pateman e, sobretudo, por Rita Segato, que o gênero é central para a compreensão da violência, porque no solo simbólico onde grassa a violência está a assimetria, e o gênero é justamente a alegoria e a matriz replicável de poder que funda a dis-paridade. Gênero, por assim dizer, alegoriza o poder em si e replica a estrutura de poder numa cena fundacional familiar, primordial, cuja pedagogia é a pedagogia das relações familiares na desigualdade inerente às suas figuras.

Mas o que vem a ser gênero? “A pergunta pelo que é masculino e o que é feminino é uma pergunta pelo lastro desta categoria.”, dizem Ondina Pena Pereria e Hilan Bensusan (119). Deparamo-nos com uma metáfora de seu lastro social no texto de Berenice Bento, que afirma que mesmo antes de nascermos já fomos operadxs. Gênero é a própria cirurgia que nos opera. “Neste sentido, todxs somxs transexuais, pois, nossos desejos, sonhos, papéis não são determinados pela natureza. Todos nossos corpos são fabricados: corpo-homem, corpo-mulher”, diz Bento (120). Quando perante uma gravidez inquires o famoso “é menino ou menina?”, já recaiu sobre nossos corpos esse *a priori* das categorias de que nos fala John Stoltenberg. Não há corpos não-cirurgiados, porque não há corpos isentos de fabricação social. Valendo-se das teses de Judith Butler e Jacques Derrida, a socióloga traz-nos uma síntese do que seja o lastro ficcional-(re)iterativo do gênero:

O gênero adquire vida através das roupas que cobrem o corpo, dos gestos, dos olhares, de uma estilística corporal e estética definida como apropriada. São estes sinais exteriores, postos em ação, que estabilizam e dão visibilidade ao corpo, que é basicamente instável, flexível e plástico. Essas infundáveis repetições funcionam como citações e cada ato é uma citação daquelas verdades estabelecidas para os gêneros, tendo como fundamento para sua existência a crença de que são determinados pela natureza. (120)

Há, no entanto, outras teses sobre essa categoria e seu lastro. A bióloga Anne Fausto-Sterling, se antes apontava cinco sexos na natureza, em revisão postula que “sexo e gênero são melhor conceituados como pontos num espaço multidimensional.” Diz Fausto-Sterling (121):

Meu trabalho tem sido um contraponto à visão de que a divisão de papéis entre homens e mulheres é largamente predeterminada pela

história da evolução humana. Minha abordagem à compreensão do gênero frequentemente desafia as normas estabelecidas. Por exemplo, eu afirmo que o desenvolvimento sexual humano não é sempre dicotômico e que as diferenças de gênero caem num contínuo, não em dois baldes separados. Uma forma de entender isso é através dos olhos das criaturas humanas⁸⁷ nascidas com características anatômicas de ambos os sexos. Outra é entender como o entendimento científico da biologia do sexo e do gênero foi em si moldado pela cultura que o produziu.

Por outro lado, Judith Butler (89), inquirida sobre o lastro biológico do sexo, diz de modo vítreo e parece que definitivo:

Não há então uma natureza masculina e feminina? Nunca podemos dizer “eu, como homem” ou “eu, como mulher”?
Judith Butler – Pode ser que exista uma natureza feminina, porém como conhecê-la? E como defini-la? Agora, mesmo que comecemos a falar sobre isso, nós devemos argumentar, defender nosso ponto de vista: o gênero é sempre objeto de discussão política e nunca uma evidência dada pela natureza. Certo, eu posso falar como mulher. Por exemplo, eu posso dizer que sendo mulher eu combato as discriminações que pesam sobre as mulheres. Tal fórmula tem um efeito político incontestável. Contudo, será que ela descreve o que eu sou? Estou eu toda inteira contida nessa palavra “mulher”? E será que todas as mulheres estão representadas por esse termo quando eu o utilizo para mim?⁸⁸

Aqui, no entanto, interessará menos inquirir sobre qualquer lastro biológico, mas partir da ordem discursiva do gênero e da premissa de que “o entendimento científico da biologia foi em si moldado pela cultura que o produziu”. Assim, para a presente tese, importa entender como uma aura semântica biológico-natural colonizou e segue colonizando nossa compreensão sobre os sexos e os gêneros, (re)produzindo subjetividades, moldando sensibilidades, dividindo-nos em “dois baldes distintos” como nas palavras de Anne Fausto-Sterling, tornando-nos habitantes de categorias arbitrárias previamente dadas, nos termos de John Stoltenberg, quem incita a uma recusa em ser homem⁸⁹.

⁸⁷ Ao invés de seres humanos, utilizarei o termo “criaturas humanas” em traduções, e “criaturas ditas humanas” quando possível, ou seja, quando não alterar o sentido específico da frase. Isto para marcar a emergência histórica do *ser humano* no limiar da modernidade e, como bem disse Foucault, que tendo surgido, possa também desaparecer. Desaparecer para dar lugar talvez a criaturas menos “desumanas”. Uso, ademais, “criatura” para enfatizar nosso aspecto ontologicamente incompleto, no sentido de que não estamos jamais prontxs. Sendo criadxs e ao mesmo tempo criando-se, um tornar-se criada, um devir criatura. Ou que deixemos de pró-criar o formato violento de nós.

⁸⁸ Tradução desconhecida disponível em

<<https://paulojorgevieira.wordpress.com/2015/01/11/entrevista-a-judith-butler-em-portugues/>>. Acesso em: 22 abr. 2015.

⁸⁹ John Stoltenberg escreveu alguns livros nesse sentido: *Refusing to be a man* (2005) e *The end of manhood* (1994), por exemplo.

2.1 GÊNERO: PARADIGMA DE ASSIMETRIA E MÁQUINA MIMÉTICA DE PRODUÇÃO DE SUBJETIVIDADE

Em épocas remotas, as mulheres se sentavam na proa das canoas e os homens na popa. As mulheres caçavam e pescavam. Elas saíam das aldeias e voltavam quando podiam ou queriam. Os homens montavam as choças, preparavam a comida, mantinham acesas as fogueiras contra o frio, cuidavam dos filhos e curtiavam as peles de abrigo.

Assim era a vida entre os índios onas e os yaganes, na Terra do Fogo, até que um dia os homens mataram todas as mulheres e puseram as máscaras que as mulheres tinham inventado para aterrorizá-las. Somente as meninas recém-nascidas se salvaram do extermínio. Enquanto elas cresciam, os assassinos lhes diziam e repetiam que servir aos homens era seu destino. Elas acreditaram. Também acreditaram suas filhas e as filhas de suas filhas. (122)

John Stoltenberg recorda-nos de que há os que furiosamente insistem em ser homens, e os que furiosamente insistem em ser brancos. O autor diz-se tributário do pensamento do escritor negro James Baldwin, com quem pôde compreender que o status, que ora se confunde com as categorias em si – isto é: “homem” ou “branco/branca” – só tornam-se apreciadas, valoradas, ou seja, significantes em detrimento de categorias subjugadas. Diz Stoltenberg:

O trabalho de Baldwin ajudou-me a entender a relação entre poder e injustiça com o significado racial que acoplamos aos atributos anatômicos. Duvido que eu viria a dizer, como faço em *Refusing to Be a Man*, que “‘o sexo masculino’ requer a injustiça para existir” se eu não tivesse absorvido o entendimento de Baldwin de que a categoria “branco” só se torna crível através de atos de subjugação. (p. xvii) (39).

O gênero é central para a compreensão da violência, porque é o foro paradigmático da assimetria, uma espécie de edificação alegórica da disparidade. É o solo simbólico onde se constrói a possibilidade de subjugar x outx pela instauração de uma diferença que funciona como ratificação de um lugar de prestígio, como se assentasse a pedra fundamental na construção do *pódio*, metáfora expressiva da *pedagogia do opressor*, de que nos fala Hilan Bensusan, ao inverter a *pedagogia do oprimido* de Paulo Freire⁹⁰. (110).

A argamassa que constrói o *pódio* foi edificada com a instauração da dis-paridade entre homens e mulheres. O que nos leva a supor, como o fez Segato, que a primeira guerra

⁹⁰ Aprofundarei o diálogo de Hilan Bensusan com a teoria de Paulo Freire mais a frente.

conhecida pela humanidade foi uma guerra dos sexos. A narrativa de Galeano sobre os povos da terra do fogo – os onas (ou selk'nam) e os yaganes (ou yámanas) – no excerto que abre a seção, se assemelha a dos baruyas de Papua Nova Guiné, estudados por Maurice Godelier e, ainda, a outros tantos mitos fundacionais de grupos diversos, inclusive o da gênese bíblica, como nos dá conta Segato em *Estructuras Elementares de la Violencia*. Esses mitos todos remetem a uma narrativa de tomada de poder pelos homens (41).

A mencionada manobra que institui o patriarcado inaugura, em outras palavras, a historicidade que instaura o poder com faces reconhecidas por nós atualmente. Segato, na esteira de Godelier e Peggy Sanday, mostra que apesar de contundentes diferenças, que criam sociedades com patriarcados de baixo impacto como nos mostra o trabalho de Sanday, que analisou 156 sociedades tribais (p. 25), pode-se afirmar a universalidade do patriarcado (41).

Godelier revelou o segredo que os homens baruyas guardavam em maior sigilo: de que “o objeto sagrado que manifesta o poder dos homens” foi na verdade roubado das mulheres. A flauta foi criada pelas mulheres, que a sabiam tocar, e usurpada pelos homens, que velavam o segredo. (41)

No entanto, foi Segato quem reparou que o mito dos Baruya e a máxima lacaniana “a mulher *é* o falo enquanto o homem *tem* o falo” guardam estreita semelhança. Para Segato, “a mulher *é* o falo enquanto o homem *rouba* o falo”, ou seja, “a célula violenta que Lacan não viu” e tampouco Godelier logrou perceber é a convergência dos mitos na revelação do caráter usurpatório do poder (p. 101):

En síntesis: *en el mito lacaniano, tanto la transgresión o crimen masculino que da inicio al tiempo actual, como el acto violento fundacional y la violencia permanente requerida para reproducir la ley, así como, sobre todo, la superioridad originaria de las mujeres en su capacidad creativa se encuentran forcluidos hasta, incluso, como mera posibilidad.* (p. 103). (41)

Segato ressalta que Godelier revela também “a artimanha” da violência, pois se as mulheres inventaram a flauta, e também o arco e flecha, se se reconhece nos mitos a “superioridade originária das mulheres”, como nos termos de Godelier, também pesa sobre o fato a justificativa da usurpação: elas não souberam usar corretamente sua superioridade. Tanto a tese de Godelier quanto a de Segato parecem evidenciar que a violência originária forclui a própria concepção da violência pois, ao dar-lhe legitimidade, confere-lhe ao

mesmo tempo autoridade. Nas palavras de Godelier: “*esta violência imaginaria, ideal es la que legitima en primera instancia todas las violências reales que se ejercen sobre las mujeres*”, passagem ressaltada por Segato. (p. 182) (41).

As constatações de Segato em *Estructuras Elementares de la Violencia* a levam à seguinte pergunta, que ela mesma responde: “É possível uma sociedade onde permaneça o gênero e não o patriarcado? Patriarcado e gênero são, na verdade, a mesma e indissociável estrutura? Da maneira que a conhecemos, sim” (p. 259) (41).

Em outras palavras, o gênero é central para a compreensão da violência porque é justamente o exemplo paradigmático da construção de uma assimetria fundacional, que está na base do poder simbólico: uma espécie de assimetria primeva, como se fosse o solo simbólico sobre o qual assentamos nossas construções em geral, nossas subjetividades coletivas, nossas linguagens, nossas casas⁹¹.

⁹¹Não uso essa metáfora em vão. Aqui faço alusão à metáfora da casa que Clarice Lispector usa em *Mineirinho*, como exposto no prólogo.

2.1.1. O gênero colonial-moderno: a dis-paridade e a prisão no espelho referenciador.

É necessário, nesse momento, uma ressalva. Se é certo que abundam⁹² mitos de criação que se referem à submissão das mulheres pelos homens (o que veremos, com destaque, na próxima seção), também é imprescindível destacar que a ordem colonial-moderna transforma consideravelmente as relações de gênero. É com a passagem ao gênero colonial-moderno que emerge a binarização e um sequestro da diferença, como defenderei abaixo. Esse é um ponto importante para não resvalar no lodo da a-historicidade, quando justamente se intenta o contrário. A emergência da modernidade e da ordem colonial promoveram uma transição do dualismo para o binarismo, como sustenta Rita Segato em seu texto *Gênero e Colonialidade*, que demonstra como essa matriz

⁹² É digno de nota, no entanto, que o aporte de relevantes estudos etnográficos permite nuançar essa afirmação. Neste tocante, cabe especial referência às complexas cosmologias – prenhes de metáforas de metamorfoses, de instabilidades ontológicas e de reversibilidades consubstanciais – amplamente estudadas no âmbito da etnologia ameríndia, como se pode verificar, por exemplo, nos quatro volumes da série *Mitológicas* de Claude Levi-Strauss, ou nas investigações empreendidas por Eduardo Viveiros de Castro acerca do “perspectivismo ameríndio” (como apontou Tiago Eli Passos em correspondência pessoal). Também vale a pena conferir o trabalho de Oyéronké Oyewùmi, principalmente *The Invention of Women: Making an African Sense of Western Gender Discourses*, de 1997, onde se mostra, como sintetiza Bibi Bakare-Yusuf em *Yoruba's don't do gender*, que “For Oyewumi, seniority 'cuts through the distinctions of wealth, of rank, and of sex' (J.A. Fadipe cited in Oyewumi: 41) and is not aligned with biology. Oyewumi's claim for the absence of gender in Yoruba culture and the centrality of seniority as an organising principle is based on two factors: a) there is no mark of gender in the Yoruba language (whereas seniority is linguistically marked and is therefore an essential component of Yoruba identity); and b) Yoruba social institutions and practices do not make social distinctions in terms of anatomical difference.” (p. 2, disponível em Bakare-Yusuf, Bibi. [“Yoruba's Don't Do Gender”: A Critical Review of Oyeronke Oyewumi's The Invention of Women: Making an African Sense of Western Gender Discourses”](#); PDF). Bakere, no entanto, chama atenção para o fato de Oyewumi não problematizar como a “senhoridade” opera em termos patrilineais (“As an ordering power in the Yoruba context, seniority operates in terms of a patrilineal system (a fact which, remains problematically undertheorised in Oyewumi's account”). Importa ressaltar que também Rita Segato reconhece “patriarcados de baixa intensidade”, como veremos logo adiante ao aprofundar o argumento com Peggy Sanday e a própria Segato, embora ambas autoras afirmem ser incontestável a existência do gênero anterior à ordem colonial-moderna. Ainda em *Gênero e Colonialidade*, Segato destaca o seguinte: “Dados documentais, históricos e etnográficos do mundo tribal, mostram a existência de estruturas reconhecíveis de diferença semelhantes ao que chamamos relações de gênero na modernidade, que incluem hierarquias claras de prestígio entre a masculinidade e a feminilidade, representados por figuras que podem ser entendidas como homens e mulheres. Apesar do caráter reconhecível das posições de gênero, nesse mundo são mais frequentes as aberturas ao trânsito e à circulação entre essas posições que se encontram interditas em seu equivalente moderno ocidental. Como é sabido, povos indígenas, como os Warao da Venezuela, Cuna do Panamá, Guayaquís do Paraguai, Trio do Suriname, Javaés do Brasil e o mundo inca pré-colombiano, entre outros, assim como vários povos nativos norte-americanos e das nações originárias canadenses, além de todos os grupos religiosos afro-americanos, incluem linguagens e contemplam práticas transgênicas estabilizadas, casamentos entre pessoas que o Ocidente entende como do mesmo sexo e outras transitividades de gênero bloqueadas pelo sistema de gênero absolutamente engessado da colonial / modernidade”. (p. 117).

intervém no gênero do mundo-aldeia (como define “o mundo comunitário”, na falta de uma terminologia melhor, explica⁹³):

Isto indica, por um lado, que o gênero existe, mas de uma forma diferente da que assume na modernidade. E, por outro, que quando essa colonial/modernidade intrude o gênero da aldeia, modifica-o perigosamente. Intervém na estrutura de relações da aldeia, apreende-as e as reorganiza a partir de dentro, mantendo a aparência de continuidade mas transformando os sentidos, ao introduzir uma ordem agora regida por normas diferentes. É por isso que falo, no subtítulo, de verossimilhança: as nomenclaturas permanecem, mas são reinterpretadas à luz de uma nova ordem moderna. Esse cruzamento é realmente fatal, porque um idioma que era hierárquico, em contato com o discurso igualitário da modernidade, transforma-se em uma ordem ultra-hierárquica, devido aos fatores que examinarei a seguir: a superinflação dos homens no ambiente comunitário, no seu papel de intermediários com o mundo exterior, ou seja, com a administração do branco; a emasculação dos homens no ambiente extracomunitário, frente ao poder dos administradores brancos; a superinflação e universalização da esfera pública, que na condição de espaço público era habitada ancestralmente pelos homens, e o conseqüente colapso e a privatização da esfera doméstica; e a binarização da outrora dualidade de espaços, resultante da universalização de um dos seus dois termos quando constituído agora como esfera pública, por oposição ao outro, constituído como espaço privado. (123).

Em outras palavras, a antropóloga, na esteira do giro descolonial, entende a colonialidade como uma matriz que organiza o mundo e que instala suas classificações e agrava, com a expansão estatal, as hierarquias no mundo-aldeia. Segundo Segato, a frente estatal avança sobre as comunidades com suas instituições e a lógica do mercado, “desarticulando, rasgando o tecido comunitário, levando o caos e introduzindo uma profunda desordem em todas as estruturas que existiam e no próprio cosmos” (p. 113), que

⁹³ Segato usa a terminologia em contraposição ao “mundo estatal” ou “mundo sob intervenção da modernidade colonial”, que são as sociedades de massa, foco dessa tese. De fato, assim como cada povo, ou cada comunidade do “mundo-aldeia” é singular, cada qual com suas características e idiosincrasias, o mesmo pode ser dito das sociedades de massa. Há, no entanto, características comuns das sociedades de massa, como veremos no capítulo seguinte, com as máquinas de produção de subjetividade capitalística, nos termos de Guattari e Rolnik. Cito aqui um trecho elucidativo: “Ordem pré-intrusão, dobra fragmentária que convive conseguindo manter algumas características do mundo que antecedeu a intervenção colonial, mundo-aldeia: nem palavras temos para falar deste mundo que não devemos descrever como pré-moderno, para não sugerir que se encontra simplesmente no estágio anterior da modernidade e marcha inevitavelmente em direção a ela. Trata-se de realidades que continuarão caminhando, como dissemos aqui, junto e ao lado do mundo sob intervenção da modernidade colonial. Mas que, de alguma forma, ao serem alcançadas pela influência do processo colonizador, primeiro metropolitano de ultramar e depois republicano, foram prejudicadas, particularmente em um aspecto fundamental: exacerbaram e tornaram perversas e muito mais autoritárias as hierarquias que já continham em seu interior – que são basicamente as de status, como casta e gênero.” (p. 114) (123)

resulta numa “intensificação das hierarquias” do que chama de “*orden comunitario pre-intrusión*” (p. 114). (123)

Como demonstrado por Aníbal Quijano, é a emergência da nova ordem colonial-moderna que instaura o racismo como o conhecemos. Entendo, ao alinhar-me com as teses de Segato, o gênero como mais antigo, de mais larga duração, ou seja, diferentemente do racismo, percebo que há evidências contundentes que demonstram sua precedência à matriz colonial-moderna. Aproximo-me⁹⁴, desse modo, a sua posição, que, como explica, diverge das posições do feminismo eurocêntrico que universaliza o patriarcado e deshistoriciza o gênero, mas que tampouco se filia às posições de María Lugones e Oyéronké Oyewùmi, que apontam para “a inexistência do gênero no mundo pré-colonial” (p. 116). (123)

“[...] Tanto a raça como o gênero, apesar de haverem sido instalados por rupturas epistêmicas que fundaram novos tempos – o da colonialidade para a raça e o da espécie para o gênero – fazem história dentro da estabilidade da episteme que os originou” (p. 116), afirma Segato. No entanto, com a emergência da nova ordem, o gênero se “ultra-hierarquiza”, para usar uma expressão de Segato. A antropóloga discorre sobre os efeitos da ordem colonial-moderna no mundo-aldeia para exemplificar os efeitos perversos que decorrem dessa “intrusão”. (123)

⁹⁴ Não vejo, no entanto, necessidade em universalizar a existência do gênero pré-intrusão para todos os povos e suas histórias e *inter-historicidades* (para seguir nos termos de Segato, o que também veremos adiante ao discorrermos sobre “a cilada do conceito de cultura”). Minha intenção é ressaltar evidências de “entroncamentos de patriarcados” num contexto pré-intrusão, postulando, ainda, o contexto de longa duração do gênero e a “ultrahierarquização”, nos termos de Segato, em face dos efeitos da ordem colonial-moderna no gênero, que sequestram a diferença e a prendem num “espelho referenciador”, como logo veremos. Ou seja, meu intento aqui é de historicizar o gênero para contextualizar o gênero colonial-moderno nas sociedades de massas em que muitxs de nós vivemos e que compartilham o que aqui chamei de *tapete*, das “superfícies ordenadas” do “nosso” pensamento, “daquele que tem nossa idade e nossa geografia”, como nos termos de Foucault (trecho supracitado). Bakere (vide nota de rodapé [x]), em *Yorubas don't do gender*, aproveita também para criticar Oyewumi, ao entender que ela recai na cilada da qual quer fugir. “Oyewumi nos convida a pensar sobre diferença em termos exclusivistas e oposicionais. Assim, ela rejeita a teoria ocidental unicamente para cometer erros que têm sido longamente criticados dentro desses termos. Sua abordagem é, no limite, orientada por um desejo essencialista pela verdade derradeira que deve implicitamente rejeitar o espírito acomodativo e inclusivo que opera na tradição Yorubá teológica estética. Eu proponho que o desejo por pureza e um ser/nação autocontido, referencial é uma construção da elite política e intelectual em busca da verdade derradeira”. Nesse sentido, entendo que Bakere tem razão, e que o próprio trabalho de Oyewumi, a despeito da crítica, nos recorda da necessidade de precaução ao importar classificações e “assunções automáticas”. São, como veremos, as lentes e armações com as quais miramos o mundo, e, no caso em tela, miramos comunidades outras, em busca de verdades já involucladas e comprimidas em categorias previamente dadas. Com isso em mente, no entanto, chamo atenção para outra ressalva feita por Bakere: “Com essa vigilância incessante relativa à ameaça das projeções teóricas em mente, é então possível examinar as formas pelas quais a inequidade de gênero pode ainda existir por outras formas, a despeito de sua ausência no discurso” (p. 11).

Para Segato, no mundo-aldeia, o gênero existe, estabelece funções, mas não totaliza a vida. A antropóloga nos assinala que a despeito da retórica de igualdade, a ordem moderna-colonial esconde em seu interior “um hiato hierárquico abissal”, o que Segato chama de “totalitarismo da esfera pública”, ao sugerir que a esfera pública “continua e aprofunda o processo colonizador”.

Enfim, conforme sintetiza Segato:

Não se trata meramente de introduzir o gênero como um tema entre outros da crítica descolonial ou como um dos aspectos da dominação no padrão da colonialidade, mas de conferir-lhe um real estatuto teórico e epistêmico ao examiná-lo como categoria central capaz de iluminar todos os outros aspectos da transformação imposta à vida das comunidades ao serem capturadas pela nova ordem colonial / moderna. (p. 116) (123).

Desse modo, se vemos a instauração de uma dis-paridade (o que não é par), que opera como um recurso verticalizador para validar um referente, ou seja, a autoridade de semblante masculino, com a matriz colonial-moderna ocorre o arresto do Outro numa lógica binária, sua prisão num espelho, que não é outra coisa senão a ratificação do Mesmo e o sequestro da Diferença.

Em outras palavras, a questão não é propriamente a Diferença, mas sua outrificação: a construção da identidade pelo expurgo de características objetadas, o rapto da diferença para construir um valor em contraposição, e terminar por refletir o Mesmo. Mas um Mesmo em lente de aumento.

A metáfora do espelho usada por Virgínia Wolf, como nos lembra De Lauretis, traduz bem esse sequestro da diferença sobre o qual se constrói o solo simbólico do gênero-moderno-colonial: a mulher é construída como espelho do homem para refletir duas vezes o seu tamanho. Diz De Lauretis, ao citar Wolf: “Por exemplo, a metáfora de Virgínia Woolf das mulheres como o espelho levantado para os homens (‘Mulheres têm servido todos esses séculos como espelhos possuindo o poder mágico e delicioso de refletir a figura do homem duas vezes seu tamanho natural)’” (p. 6) (124).

O argumento de Edward Said, em *Orientalismo*, é similar⁹⁵. O Oriente é construído como o outro do Ocidente, justamente com as características que deseja ver expurgadas (um Oriente feminizado, irracional etc.) e por outro lado ressaltadas (um Ocidente potente e racional etc.), ou seja, a construção de narrativas e representações que sancionam o imperialismo moral do Ocidente e referendam atributos que servem a seu domínio simbólico e político. Trocando em miúdos, um espelho que refletirá também duas vezes o tamanho do Ocidente.

Esse espelho que impede a mirada do outro como outro metaforiza um artifício comum no forjamento das subalternidades: organiza em pares e díspares, impede a alteridade e promove a outrificação, fazendo do outro um espectro que refletirá a construção de um valor escalonado, verticalizado, referencial. A pergunta de John Stoltenberg também nos remete a esse expurgo: “O que o ódio às mulheres nos faz odiar em nós mesmos?” (38).

Desse modo, passarei às teses sobre o gênero como fonte primária das relações significantes de poder e a lei do status, a fim de discorrer sobre as operações que fundam esse “campo primário de poder”, para, no entanto, concentrar-me em seguida no gênero-colonial-moderno como máquina de (re)produção de subjetividade e os demais aparelhos que replicam seu escopo, como é o caso da mídia, haja vista que o foco aqui são as sociedades de massa e a violência no que Segato chama de “mundo estatal” e sua lógica indissociável do mercado e da modernidade.

⁹⁵Embora conste, como revelado por Said, “o ponto cego” de Beauvoir, e mesmo de Sartre e Foucault, para a questão palestina e sua inabilidade de fazer analogia entre essas opressões: <<http://www.critical-theory.com/a-bitter-disappointment-edward-said-on-his-encounter-with-sartre-de-beauvoir-and-foucault/>>.

2.1.2 O gênero como fonte primária das relações significantes de poder e a lei do status

Joan Scott, ao analisar a constituição do conceito de gênero no campo do conhecimento histórico e o modo como ele foi apropriado pelo fazer historiográfico, propõe que: “1. o gênero é um elemento constitutivo de relações sociais baseadas nas diferenças percebidas entre os sexos e 2. o gênero é uma fonte primária de dar significado às relações de poder” (p. 86) (125).

De acordo com a historiadora estadunidense, “o gênero é uma forma primária de dar significado às relações de poder. Seria melhor dizer: o gênero é um campo primário no interior do qual, ou por meio do qual, o poder é articulado” (p. 88). (125)

A preocupação de fundo de Scott é pensar o gênero na sua dimensão teórica, ou seja, delinear-lo como uma categoria analítica para a escrita da história. Mais do que delimitar um campo específico dos estudos históricos (história das mulheres, por exemplo), o gênero é categoria fundamental para a compreensão da dinâmica da história em todas as suas dimensões, inclusive na política, na economia e no poder, ou seja, os “grandes temas” da história, permitindo um olhar renovado sobre antigas questões.

Embora a historiadora esteja dialogando com a historiografia produzida até os anos 80 (e seria necessária uma investigação acurada dos trabalhos de historiadorxs contemporâneos para se avaliar as permanências e as mudanças em relação às questões daquela época), a sua concepção de gênero como campo primário dentro do qual ou por meio do qual se articula o poder pode ser apropriada para além da temática histórica, coincidindo igualmente com o pressuposto de Carole Pateman (126), de que “a história do contrato sexual também trata da gênese do direito político” (p. 16), e com premissa de Segato: de que o gênero é “a instância paradigmática de todas as outras ordens de status” (p. 13) (41).

Cito Pateman:

O pacto original é tanto um contrato sexual quanto social: é sexual no sentido de patriarcal – isto é, o contrato cria o direito político dos homens sobre as mulheres – e também sexual no sentido do estabelecimento de um acesso sistemático dos homens aos corpos das mulheres. O contrato original cria o que chamarei, seguindo Adrienne Rich, de “lei do direito sexual masculino”. O contrato está longe de se

contrapor ao patriarcado; ele é o meio pelo qual se constitui o patriarcado moderno. (p. 17) (126).

Segato, na esteira de Pateman, incorpora sua premissa da *lei do status*, uma lei secreta, mas todavia vigente, e em tensão com a lei contratual. Para Pateman, a lei do status precede o contrato, e antecede mesmo o assassinato do pai, entendido por muitos autorxs como a fundação do contrato entre iguais. Pateman rechaça tal argumento. Para a autora, a lei se faz dentro de um regime prévio de status, e se refere à conservação do *status quo* dos homens. Ou seja, o contrato entre pares significa literalmente o contrato entre homens. As mulheres fazem jus a essa proteção somente quando estão sob a guarda desses (41).

A “lei do status”, que torna pares os homens, conferindo-lhes status vertical, é levada a cabo por meio da tecnologia da masculinidade. A masculinidade é a própria manobra de verticalização que cria assimetria. Tal manobra se torna possível ao deslocar o poder subjugador do pai (assassinado), conferindo este poder aos homens, entendido por Pateman e Segato como o golpe primevo de poder que cria pares e subalternos.

Nas palavras de Segato (41):

Se com a modernidade plena a mulher passa a ser parte do sistema contratual, para Pateman, o sistema de status inerente ao gênero continua a acenar e pulsar por trás da formalidade do contrato, nunca desaparecendo por completo e fazendo com que, no tocante às relações de gênero, o sistema contratual nunca possa obter uma vigência plena [...] (p.28)

Em outras palavras: coexistem, simultaneamente, dois regimes: um regime de status que é pré-moderno, onde vige a regra de que as mulheres são subordinadas aos homens, ou um “território” a ser conquistado, e o contrato moderno, que instaura a lei que postula, por exemplo, que “somos todos iguais”.

Em diálogo estreito com a tese de Pateman, Segato percebe que essa sobreposição se dá por uma transição malfeita à modernidade, uma “passagem abrupta e desordenada do mundo tradicional para a modernidade”, apontando para um “sujeito desorientado”, como se “no lusco-fusco de uma transição de um mundo para outro sem associação com uma formulação discursiva satisfatória e ao alcance de todos” (p.30).(41)

Ao escrutinar as narrativas de presos por estupro, Segato elabora o que será substancial para sua tese da centralidade do gênero e das próprias “estruturas elementares da violência”: a ideia de “mandato”. O que Ondina Pena Pereira, ao resenhar o livro da

antropóloga argentina, sintetiza notavelmente, no que chamou de “teoria da usurpação *primeva*”.

Cito-a, em extenso:

A teoria da usurpação “primeva” é sofisticada. Trata-se de associar ao modelo estruturalista de Lévi-Strauss a dinâmica da violência. A estrutura, tão minuciosamente descrita pelo clássico da antropologia, na perspectiva de Rita Segato só se realiza e se sustenta através de uma violência cotidiana, que, por sua vez, só ganha visibilidade na medida em que é analisada como elemento da estrutura geral. Os dois eixos da estrutura são, de acordo com Lévi-Strauss, o horizontal, correspondendo ao eixo das trocas, da circulação de dádivas e mercadorias; e o vertical, correspondendo às trocas conjugais e à progeneração. Este último é condição de possibilidade para a constituição do primeiro. Analisado com as lentes da autora, o eixo vertical, formado por relações de hierarquia e graus de valor, permite ver uma rede de relações marcadas pela violência da cobrança de tributo. No caso específico do parentesco, que dá forma às relações de gênero, “o tributo é de natureza sexual”. Tal noção de tributo dá um sentido pungente ao exercício de poder e ao fenômeno da violência, que a autora parece ter capturado de forma possivelmente definitiva: a ordem formada por pares, por iguais, depende da capacidade de cobrança de tributos que se faz na ordem dos desiguais, em que o outro passa a valer menos porque tem como carga a obrigatoriedade de pagar, de se doar ao extremo de poder vir a tornar-se vítima sacrificial. É como se a autora tivesse encontrado, entrelaçada a uma lei universal, uma regra do jogo que circula secretamente entre os pares, mas não é jamais explicitada, pois se constitui como crime à luz da lei. (p. 255). (197)

Dito isso, o estupro, entendido como mandato, é uma “autorização”, a própria instauração da “autoridade”. É o exemplo paradigmático da “lei secreta do status”, porque é a ordem que organiza e escalona o valor na sociedade, tornando iguais os mandatários, os que “encarnam” uma modelização de poder, e subalternos, xs outrxs, tributadx, rendidxs, em cuja figura da mulher é encarnada essa outrificação, aquela (aquele) que deve render tributos.

Nesses termos, o que se construiu historicamente como “homem” e “mulher”, criou um solo simbólico, que se distribuiu e difundiu sobremaneira como (re)produção de eficácia representativa e (re)produção de subjetividade, plasmando-se na história – a longa duração da história do gênero –, e vigente, ainda, como paradigma da violência.

Em suma, conforme sintetiza a própria Segato (41):

El sistema de estatus se basa en la usurpación o exacción del poder femenino por parte de los hombres. Esa exacción garantiza el tributo de sumisión, domesticidad, moralidad y honor que reproduce el orden de estatus, en el cual el hombre debe ejercer su dominio y lucir su prestigio ante sus pares. Ser capaz de realizar esa exacción de tributo es el prerrequisito imprescindible para participar de la competición entre iguales con que se diseña el mundo de la masculinidad. Es en la capacidad de dominar y de exhibir prestigio donde se asienta la subjetividad de los hombres y es en esa posición jerárquica, que llamamos “masculinidad”, donde su sentido de identidad y humanidad se encuentran entramados. La estructura de los rituales de iniciación masculina y los mitos de creación hablan universalmente de esta economía de poder basada en la conquista del estatus masculino mediante la expurgación de la mujer, su contención en el nicho restringido de la posición que la moral tradicional destina y el exorcismo de lo femenino en la vida política del grupo y dentro mismo de la psique de los hombres. (p. 144-145)

Em outras palavras, pode-se dizer que o que Segato chamou de “paradigma da força bruta” (p. 104) é por excelência o paradigma modelar e representacional da violência (trocando em miúdos, dele “descende” historicamente “a violência”) – convenhamos, é e não indica arrefecimento. (41) Ou seja, a capacidade de tomar à força segundo a vontade de um/a em detrimento de outrx – ou mesmo de fazer render tributos, fazendo uso da eficácia simbólica que se exprime na faculdade de “poder”, ou seja, “poder tomar à força” – seja em micro ou macro-escala (da qual o poderio estadunidense tem sido – no último século, e é, ainda hoje –, exemplo substancial nos ditames da geopolítica mundial).

Um exemplo que ilustra, com contundência, *a lei do status* foi o evento ocorrido enquanto escrevia os parágrafos acima, no dia 9 de dezembro de 2014. O Deputado Jair Bolsonaro (PP – RJ), na tribuna da Câmara dos Deputados, recorre à Deputada Maria do Rosário Nunes (PT – RS) em seu discurso: “Fica aí, Maria do Rosário, fica. Há poucos dias, tu me chamou de estuprador, no Salão Verde, e eu falei que não ia estuprar você porque você não merece. Fica aqui pra ouvir”.⁹⁶

Alguns dias depois, em entrevista ao jornal Zero Hora, o Deputado reitera seu crime: “Ela não merece porque ela é muito ruim, porque ela é muito feia, não faz meu gênero, jamais a estupraria. Eu não sou estuprador, mas, se fosse, não iria estuprar, porque não merece.”⁹⁷

⁹⁶Conforme matéria jornalística disponível em <<http://g1.globo.com/politica/noticia/2014/12/pgr-denuncia-bolsonaro-no-stf-por-suposta-incitacao-ao-estupro.html>>. Acesso em: 22 abr. 2015.

⁹⁷ Transcrevo de matéria jornalística disponível em <<http://g1.globo.com/politica/noticia/2014/12/pgr-denuncia-bolsonaro-no-stf-por-suposta-incitacao-ao-estupro.html>>. Acesso em: 22 abr. 2015.

Tanto Jair Bolsonaro quanto Maria do Rosário ocupam posição de prestígio social: são deputadxs federais, ambxs brancxs, ambxs com situação financeira privilegiada, ou seja, não são somente representantes do poder legislativo, mas também encarnam uma modelização do poder. Mas Maria do Rosário é uma mulher. Bolsonaro pode recorrer à *regra secreta*, ao usar a ambivalência do estupro em plena tribuna, porque se é crime à luz do Código Penal brasileiro, é recurso plenamente vigente pela latente *lei do status*.

Para entendê-la melhor, podemos inverter a cena e nos perguntar: o que ocorreria se a deputada Maria do Rosário tivesse replicado a ameaça, dizendo exatamente o mesmo? Ou se fosse ela a ameaçá-lo nos mesmos termos? Surtiria qualquer efeito simbólico? Se porventura dissesse “não o estupro porque você não merece”, não é difícil pressagiar que a deputada seria motivo de escárnio e chacota. E no caso de ter replicado a ameaça, retrucando-lhe uma intimação de morte, “só não te mato, porque você não merece”? Seria, então, o evento entendido como uma ameaça grave? E se o deputado lhe tivesse feito uma ameaça de morte ao invés de estupro, mudaria o teor simbólico do evento, seria considerado mais grave?

Pode-se dizer que o deputado perpetra um estupro simbólico, no sentido que lhe daria Segato. O estupro é *um ato semiótico público*, como nas palavras de Mieke Bal⁹⁸, o que torna o estupro de Bolsonaro duplamente simbólico. Ele se vale da “lei do status”, quando pronuncia uma ameaça que é “crime à luz do dia” para passar impune por ela. Ao performar a encarnação da autoridade que pode submeter x outrx, ainda que simbolicamente, comete a violência em seu modo mais eficaz.

Segato, em seu capítulo “*La Argamasa Jerárquica: violencia moral, reproduccion del mundo y la eficacia simbólica del derecho*”, afirma que a violência moral é a argamassa hierárquica de reprodução do mundo, “o mais eficiente dos mecanismos de controle social e reprodução de desigualdades” (p. 114), justificando a necessidade de analisá-la separadamente de sua dimensão física. (41)

Em suas palavras:

Creo, por lo tanto, necesario separar analíticamente la violencia moral de la física, pues la más notable de sus características no me parece ser aquella por la que se continúa y amplía en la violencia física, sino justamente la otra, aquella por la que se disemina difusamente e imprime un carácter jerárquico a los menores e imperceptibles gestos de las rutinas domésticas – la mayor parte de las veces lo hace sin necesitar

⁹⁸Bal, citado em Segato, 2003, p. 32.

de acciones rudas o agresiones delictivas, y es entonces cuando muestra a su mayor eficiencia-. Los aspectos casi legítimos, casi morales y casi legales de la violencia psicológica son los que prestan la argamasa para la sustentación jerárquica del sistema. Si la violencia física tiene una incidencia incierta del 10, 20, 50 o 60%, la violencia moral se infiltra y cubre con su sombra las relaciones de las familias más normales, construyendo el sistema de estatus como organización natural de la vida social. (p. 114)

Em outros termos, não é a violência física a garantidora do *status quo*, qual seja, da reatualização do patriarcado. Este se renova por meio de sua violência invisibilizada, de sua naturalização, ou seja, mediante o que Segato chamou de *violência moral*, uma violência simbólica, psicológica, uma violência quotidiana que se traveste de chistes, brincadeiras, lugares-comuns. Ou seja, depende da reiteração de uma performatividade diária, “da repetição diária, velada ou manifesta, de doses homeopáticas, mas reconhecíveis da violência instauradora” (p. 107). (41)

No caso da agressão de Bolsonaro, a vice-procuradora geral da república Ela Wiecko apresentou denúncia ao Supremo Tribunal Federal no dia 15 de dezembro de 2014. Para Wiecko, “ao dizer que não estupraria a deputada porque ela não ‘merece’, o denunciado instigou, com suas palavras, que um homem pode estuprar uma mulher que escolha e que ele entenda ser merecedora do estupro”. Ao fazer a denúncia, a vice-procuradora disse que Bolsonaro “[...] abalou a sensação coletiva de segurança e tranquilidade, garantida pela ordem jurídica a todas as mulheres, de que não serão vítimas de estupro porque tal prática é coibida pela legislação penal”⁹⁹.

Wiecko recorre à “ordem jurídica”, à tipificação penal do estupro. No entanto, Bolsonaro acaba de recorrer à “lei do status”, performando um *ato semiótico público*, que endereça uma mensagem explícita ao patriarcado simbólico e soma oxigênio em sua diuturna atualização. A eficácia simbólica do direito, a que remete Wiecko, não funciona sem o lastro que lhe finca pé na realidade das relações. Pergunta Segato: “Quão eficientes são ou conseguiriam ser as leis que criminalizam atitudes fortemente sustentadas pela moral dominante? (p. 122). (41)

⁹⁹ Ambos trechos publicados por vários jornais e blogues na internet. Estes, disponíveis em: <<http://m.zerohora.com.br/noticia/4664379/mpf-denuncia-bolsonaro-por-incitar-pratica-de-estupro>>. Acesso em 10 abr. 2015.

2.1.3 Gênero e a categoria “mulher”.

Andrea Dworkin, em *Woman hating*, expõe sem rodeios:

A descoberta é, por certo, que “homem” e “mulher” são ficções, caricaturas, construtos culturais. Como modelos, são reducionistas, totalitários, inapropriados para tornar-se humano. Como papéis são estáticos, degradantes para a fêmea, becos sem saída para ambos macho e fêmea. A cultura, como a conhecemos, legisla esses papéis fictícios como normalidade. Desvios de comportamentos sancionados, sagrados são “desordens de gênero”, “criminalidade”, bem como “enfermos”, “doentios”, “nojentos” e “imorais”. (127).

Simone de Beauvoir foi, provavelmente, a primeira em escrever sobre a impostura do gênero, no que porventura seja sua frase mais conhecida, com que abre “Infância”, no volume II de seu livro *O Segundo Sexo*: “ninguém nasce mulher: torna-se mulher” (128). Pode-se alegar que é quase lugar-comum nas teses feministas citar Beauvoir, embora não seja em nada lugar-comum a repercussão dessa máxima, e sua conexão com a realidade das relações de gênero na vida e no cotidiano das pessoas em geral.

Pelo contrário, a divisão binária que assinala duas categorias contrapostas às criaturas que nascem humanas no mundo segue – e grassa – na regência das relações sociais. É estarrecedor constatar como pensadorxs, com alçada crítica em tantas áreas, durante séculos não foram capazes de escrutinar a artificialidade do gênero, e como ainda hoje uma concepção tão esterilizadora da potência da vida perdure com tamanha pujança.¹⁰⁰

Segato, analogamente, nos chama atenção para o fato do estupro passar a ser crime apenas com “o advento da modernidade”. No caso do Brasil, como nos relembra Segato, o Código Penal, em pleno século XXI, tipificava o estupro como um crime contra a honra, isto é, não se cuidava de um crime que atingia a mulher contra o qual foi perpetrado, mas a honra do homem, fosse pai ou marido, ligados a esta, e portanto feridos em sua dignidade.

¹⁰⁰Nietzsche, por exemplo, admiravelmente sagaz em desvelar a própria noção do que fossem “verdades”, postulando-as, apesar de sua ostentação “fática”, como construções históricas e sociais (vide Roberto Machado em *Nietzsche e a Verdade*), não logrou transportar seu postulado às questões de gênero. Pelo contrário, levando Bernard Williams, editor de seu livro *The Gay Science* (Gaia Ciência, que quer dizer “saber alegre”) em língua inglesa, a ressaltar suas incursões nesse sentido: “As opiniões dele sobre mulheres e sexo, mesmo se elas incluíssem (como em 71) um ou dois vislumbres sagazes e compassivos para as convenções de seu tempo, são frequentemente rasas e às vezes embaraçosas” (p. xi). Faço também a ressalva com o intuito de exemplificar a “cegueira” para a questão de gênero à qual fiz referência, embora a monta dos postulados críticos de Nietzsche tenha sido, sem dúvida, fundamental para as teses feministas e outrxs filósofxs elementares para os estudos de gênero, como, por exemplo, Foucault.

Tal aberração legal, que poder-se-ia entender inconstitucional, se modificou apenas em 2009, com a Lei 12.015, que mudou a categoria para “crimes contra a dignidade sexual”, um dos exemplos mais contundentes da “extraordinária lentidão do tempo de gênero, o cristal quase inerte de suas estruturas.”, e que nos leva a confirmar tal lentidão, como o fez acertadamente Segato (41).

Dito isto, sem receio de redundar, e sim para seguir a reflexão em tela, deixo ressalvado o que significará aqui dizer “mulher/mulheres”, numa dupla acepção, alinhando-me com o que De Lauretis sintetizou virtuosamente na introdução de *Alice Doesn't* (p. 5-6):

Por “**mulher**”, digo um construto ficcional, um destilado de discursos diversos mas congruentes dominantes nas culturas ocidentais (discursos críticos e de literatura científica ou jurídicos), que funcionam tanto quanto seu ponto de desvanecimento quanto sua condição específica de existência.

[...]

Com “**mulheres**”, por outro lado, vou dizer dos seres históricos reais que ainda não podem ser definidos fora dessas formações discursivas, mas cuja existência material é, todavia, certa, e a própria condição deste livro. A relação entre mulheres como sujeitos históricos e a noção de mulher como é produzida pelos discursos hegemônicos não é uma relação direta de identidade, uma correspondência de uma para uma, nem uma relação de simples implicação. Como todas as outras relações expressas na linguagem, é uma arbitrária e simbólica, o que significa dizer, culturalmente montada. (124)

Em suma, parto de semelhante premissa: a de que a categoria mulher – “a mulher” – é uma ficção, mas que, não obstante, entenderei aqui como “mulheres” “os seres produzidos historicamente”, que se materializam nesses “corpos” (nessa experiência corporificada em face do contorno social que a comprime).

Judith Butler, partindo da constatação cardeal de Beauvoir no desmascaramento de um dos mais sofisticados artifícios de poder sobre os corpos, somou – como, aliás, fizeram várias teóricas – à saga do gênero, abrindo portas com a constatação de que:

Como materialidad intencionadamente organizada, el cuerpo es siempre una encarnación de posibilidades a la vez condicionadas y circunscritas por la convención histórica. En otras palabras, el cuerpo es una situación histórica, como o declara De Beauvoir, y es una manera de ir haciendo, dramatizando y reproduciendo una situación histórica.

Hacer, dramatizar, reproducir, parecen ser algunas de las estructuras elementales de la corporeización. (p. 300) (129).

Desde o *How to do things with words* de J. L. Austin – que ao teorizar sobre os “atos de fala” denuncia que enunciações não são meras descrições – convocou-se a atenção para a dimensão performativa dos atos, o que revolucionou os estudos linguísticos e de comunicação, com forte repercussão em todas as áreas humanas e sociais. Erving Goffman também abriu caminho para os estudos performativos ao postular, em *The Presentation of Self in Everyday Life* (1959), a metáfora da “performance teatral” como marco teórico-compreensivo. Tal feito promoveu uma mudança significativa, corroborando a importância de deslocar-se com novos *marcos de inteligibilidade* (metáforas, analogias, e demais molduras compreensivas que logrem deslocar semanticamente uma questão), abrindo portas para uma mudança de metáfora – de “expressão” para “performatividade”.

Desse modo, com as premissas de John Langshaw Austin e John Rogers Searle em foco, e em intenso diálogo com Foucault, Merleau-Ponty, Gayle Rubin, Derrida, Victor Turner, dentre outros, Judith Butler pode entender o gênero como atos performativos estilizados que, repetidos, constroem o cenário identitário do gênero, no sentido que lhe confere Turner: “uma ação social requer uma performance repetida” (p. 307) (129).

Para Butler, não há essência anterior: o gênero não está dado ou determinado naturalmente, ele “se faz” justamente por seu caráter “performativo” que se reproduz e se plasma no corpo. Esta distinção entre expressão e performatividade se torna central neste caso:

La distinción entre expresión y performatividad es absolutamente crucial, porque si los atributos y los actos de género o sea, las diversas maneras que un cuerpo muestra o produce su significación cultural, son performativos, entonces no hay identidad pre-existente que ser la vara de medición de un acto o atributo; no hay actos de género que sean verdaderos o falsos, real o distorsionados, y el postulado de una verdadera identidad de género se revela como una ficción regulativa. (p. 310) (129)

Butler entende o gênero com uma encarnação de normas, uma prática compulsória, mas não absoluta, e que se “fixa” por meio de um processo de repetição, nos termos de Derrida, no que chamou de “citationalidade”. Cito aqui também o trecho que Butler traz de Derrida na introdução de *Bodies that matter*:

Poderia uma declaração performativa ter êxito se sua formulação não repetisse uma expressão “codificada” ou “iterável”, ou, em outras palavras, se a fórmula que eu pronuncio para abrir uma reunião, lançar um navio ou um casamento não fossem identificáveis de acordo com um

modelo iterativo, se não fosse, portanto, identificável de alguma forma com uma “citação”? (p. xxi) (130).

Desse modo, é a própria reiteração o “oxigênio” da perpetuação das normas de gênero, mas por ser o que lhe faz sobreviver, é igualmente o seu “melhor” disfarce. Butler enfatiza que a performatividade existe enquanto reiteração – essa citacionalidade no sentido que lhe dá Derrida, ou seja, que é possível pela existência que previamente a “conforma”, conciliar com um modelo identificável. E como é um ato performado no presente, seu aparente “modo teatral” acaba servindo também de disfarce de sua historicidade, como nos diz Butler:

Performatividade não é, portanto, um “ato” singular, pois é sempre a reiteração de uma norma ou um conjunto de normas, e na medida em que adquire um status ato-parecido no presente, esconde ou dissimula as convenções de que é uma repetição. Ademais, este ato não é primariamente teatral; com efeito, sua aparente teatralidade é produzida no sentido de que sua historicidade permaneça dissimulada (e, inversamente, sua teatralidade ganhe uma certa inevitabilidade dada a impossibilidade de uma completa revelação de sua historicidade. (129)

Evidencia-se, com as teses de Butler, que o “grande truque” do gênero é a eficácia com que traveste “sua construção histórica” de “natural”, ao produzir uma modelização que, por sua constante refundação, quase inabilita a detecção de sua artificialidade. Ou seja, retira sua força do fato de não ser biológico, tampouco fundamentalmente performativo, mas da “sobrevivência” reiterada em atos performativos, no discurso e nos corpos, de uma historicidade. É, por assim dizer, a “sobrevivência” de um “marco de inteligibilidade”, um “*a priori* histórico” que segue ditando o ordenamento das coisas, porque se reatualiza em ato diuturnamente.

2.1.4 Femicídios e a analogia corpo-território

Do mesmo modo, entenderei por feminicídios os assassinatos de mulheres pelo fato de serem “mulheres”, ou seja, identificáveis dentro desse contorno discursivo. A violência contra os corpos de mulheres – e, sem dúvida, também contra corpos outros femininos e “feminizados” – expressa, como dito anteriormente, que não abandonamos o paradigma da força bruta.

Nesses termos, entenderei os feminicídios como o sintoma patriarcal da misoginia em sua expressão mais funesta, sendo necessário alargar o próprio conceito de misoginia, para entendermos que não é o ódio apenas contra os seres historicamente construídos como mulheres, mas contra o feminino, o feminizado, o subalternizado. Ou seja, corpos que, de certo modo, historicamente, e por isso mesmo, materialmente e semanticamente, podem ser – ou são/estão mais suscetíveis de serem – conquistados, colonizados, apropriados, usurpados, domesticados etc.

No marco, na circunscrição, no limite, onde um corpo é domesticável etc., é visceralmente significante e elucidativo entender como a seara semântica do “corpo como território” coloniza nossa compreensão do que significa propriamente o feminino na disposição normativa e na organização semântica com a qual compreendemos o mundo, o que Guatarri chamou de “significação dominante”, como veremos adiante.

Rita Segato, com análises contundentes, vem, ao longo dos últimos anos, discorrendo sobre a analogia corpo-território, postulando-a como intimamente associada ao fenômeno da violência e à própria história da humanidade.

Remeto-me, novamente, à sua análise:

La feminización de los cuerpos de los vencidos por medio de su sexualización, como en la prisión de Abu-Graib, y la posesión forzada de los cuerpos de las mujeres y niñas con su consecuente inseminación, como en las guerras occidentales y contemporáneas de la antigua Yugoslavia, confirma la equivalencia permanente entre cuerpo y territorio. Sometimiento, sexualización, feminización y conquista funcionan como equivalentes simbólicos en el orden bélico patriarcal. Por otro lado, el cuerpo de la mujer es un lugar privilegiado para significar el dominio y la potencia cohesiva de una colectividad, y prácticas de larguísima duración histórica confirman esta función de la capacidad normativa (y hasta predatoria) sobre el cuerpo femenino como índice de la unión y fuerza de una sociedad. La significación territorial de la corporalidad femenina - equivalencia y continuidad semántica

entre cuerpo de mujer y territorio – son el fundamento de una cantidad de normas que se presentan como pertenecientes al orden moral. (131)

Lisa F. Jackson, a documentarista estadunidense que dirigiu *The Greatest Silence: Rape in Congo* (132), entrevista homens que perpetraram inúmeros estupros nas florestas da República Democrática do Congo – dentre os quais alguns que já perderam até a conta das mulheres que violentaram –, sem distinção entre crianças ou idosas, e com uma impassibilidade e um alheamento de estalar os ossos. Jackson, ela mesma vítima de estupro coletivo (*gang rape*) em sua juventude nos EUA, mostra como os estupros sistemáticos de mulheres na República Democrática do Congo são estratégias de guerra na luta pelo território, eficazes para dismantelar o tecido social, dilacerando comunidades.

Diz Jackson, em entrevista:

Quando eu digo sistemático, é uma estratégia da guerra. É mais barato que balas e garante que você está destruindo o centro da cultura. E no leste do Congo as mulheres são o centro: elas criam as crianças, elas cultivam os campos, elas nutrem, elas mantêm a família unida e quando a mulher é destruída ela é expulsa de sua vila, ela geralmente tem quatro ou cinco, seis crianças de quem ela tem que cuidar então e já não pode cuidar. Daí as crianças são aliciadas pela milícia, são recrutadas como “crianças soldado”, são escravizadas nas mesmas minas de coltan que são a fonte de todo esse conflito. E a cultura desmorona. É por isso que digo que é sistemático. O International Rescue Committee, o International Committee da Cruz Vermelha, há muitas ONGs que olharam esse problema e vão concordar que o que está acontecendo não é estupro oportunista, é intencional. (133)

No caso da história latino-americana, a conexão entre feminino como território domesticável, na fundação dos estados nacionais, que se deu com o uso sistemático da violação em massa de mulheres indígenas pelos colonizadores, também vem sendo pesquisada por autoras como Araceli Barbosa, em “Sexo y conquista”¹⁰¹. Remete igualmente à trivialização que Gilberto Freyre faz, por exemplo, dos estupros de mulheres indígenas e negras cuja violência queda invisibilizada em seu discurso de democracia racial na construção da identidade nacional no Brasil.¹⁰²

¹⁰¹ Ver Barbosa Sánchez, A. *Sexo y conquista*. Ciudad de México: CCYDEL/UNAM, 1994.

¹⁰² Para uma crítica de Freyre e sua “ideia de democracia” que “legitimava a escravidão, o colonialismo, a dominação senhorial e a violência sexual” (p. 266), veja a tese de Carlos Henrique R. de Siqueira, 2007, *A alegoria patriarcal: escravidão, raça, e nação nos Estados Unidos e no Brasil*.

Os corpos das mulheres são, como já perscrutado acima, o lugar por excelência da eficácia simbólica da usurpação e da expropriação. Apesar disso, não é raro que corpos de homens “vencidos”, subalternizados, sejam “feminizados”, como ocorre com os estupros em cadeias masculinas. Posto de outra maneira: não é raro que corpos masculinos sejam também apossados e violados na encenação e sob a aura semiótica do que poderíamos chamar de paradigma da subalternização, qual seja, o da “exação do tributo sexual”, no sentido que lhe confere Segato. Por tal razão, considero não somente apropriado, mas sobretudo politicamente significativa a utilização do termo “feminização”.

James Gilligan, psiquiatra que trabalhou e pesquisou durante décadas o sistema prisional estadunidense, discorre sobre a imensurável subnotificação do fenômeno do estupro nas penitenciárias masculinas (p. 173) e a convivência dxs agentes prisionais na manutenção desse cenário (p. 172). Ao expor seus próprios achados e citar pesquisas de Allan Davis, Steven Donaldson, Daniel Lockwood, Nacci and Kane (p. 173-177), dentre outros, estima números assombrosamente altos para a violência sexual nos cárceres de homens:

Há o fato adicional de que muitos dos que são estuprados no começo de suas sentenças, ou enquanto estão por pouco tempo no cárcere, sofrem estupro coletivo, assim que cada incidente de estupro pode incorporar dez ou doze ou catorze atos individuais de estupro, o que sugeriria que a quantia de 9.000.000 de estupros masculinos ao ano pode ser, se não conservadora, ao menos não radicalmente exagerada. (p. 175-6)¹⁰³ (134).

Gilligan mostra-nos ainda que o crime de estupro pela definição do Federal Bureau of Investigation dos Estados Unidos – FBI torna o crime fora de existência para homens, ao menos forcluída de sua existência simbólica. Ser estupro significa simbolicamente ser tratado como mulher. Gilligan relata que as vítimas masculinas de estupro nas prisões são chamadas de “*galboys*” (moças-meninos), “*whores*” (putas) ou “*wives*” (esposas), e que tais vítimas relatam quase sempre “a sensação de emasculação, castração, e a privação de sua masculinidade” (p. 173) (134).

Também no cárcere no Brasil o signo “mulher” é usado, quando dizem: “*fulano* tornou-se “a mulher” de *ciclano*”, o que nos remete ao relato de Luiz Alberto Mendes, ex-presidiário, quando, pela primeira vez, ainda muito jovem, testemunhou o estupro de um

¹⁰³ Gilligan também afirma que, para um dado mais conservador, pode-se ainda dividir o número por 10, o que significaria cerca de 1 milhão de estupros por ano nos EUA.

companheiro de cela, o que conta em *Memórias de um sobrevivente* (135). As marcas simbólicas de virilidade que seu amigo trazia das ruas, razão de sua admiração por ele, não tinham eficácia no cárcere, não foram suficientes para evitar o estupro, num espaço onde a territorialidade ganha vulto.

Nesse sentido, não somente a metáfora do feminizável como paradigma de subalternização mas também a metáfora do corpo-território revelam os meandros dos cárceres, e da microfísica do domínio espacial, no estabelecimento, por exemplo, de “chefes”, de quem pode ditar as regras nas celas ou alas penitenciárias.

Enfim, em contextos de colonização, guerra, combate, em situações de encarceramento ou mesmo sob “democracias”, a analogia corpo-território tem vigoroso potencial elucidativo para o entendimento da violência, como é a extensão semântica do feminino, para a “feminização dos corpos” não necessariamente de mulheres, mas de crianças, homens presos, vencidos de guerra etc. corpos que por uma razão ou outra são analogamente usurpáveis e submetidos, como na metáfora do território e sob o signo de seu paradigma fundacional: “a mulher”, “o não-homem”.

2.1.5 A seara semântica do gênero como marco de produção de subjetividade e a dimensão da performatividade.

Em suma, como sustentado acima, a constatação da moldura compreensiva do gênero “como natureza” é também a constatação de como se encontra envolta, em nossa cognição e compreensão do que seja gênero, uma aura semântica, que produz em nós uma mirada “biologizadora” e “naturalizadora”, que faz com que encerremos conceitos como o de homens como essencialmente masculinos e mulheres, femininas. O sequestro da historicidade de um constructo paradigmático da estrutura social como é o gênero mostra, portanto, a eficácia simbólica que um contorno semiótico produz ou tem a potência de produzir.

Nesse caso, a identificação desse contorno, o que chamarei ao longo da tese de “seara semântica” ou “aura semântica”, foi cardeal para entender os motores semânticos que (retro)alimentam tal produção de subjetividades. Isto é dizer: tais auras semânticas concorreram para que o gênero “pegasse”, grudasse, aderisse, e se (re)produzisse, e tão concertadamente que as fábricas (re)produtoras de gênero mostrem poucos sinais de arrefecimento¹⁰⁴.

Por exemplo, se entendemos que a metáfora do “corpo como território” permite-nos alcançar como o tratamento dado a nós mulheres se assemelha ao tratamento dado à conquista de um território, podemos dizer, num sentido butleriano, que ela “nos faz”: “faz” uma nova percepção, que possibilita “desfazer-nos” em algum sentido, ou “fazer-nos” em outro. Nesses termos, o deslocamento para a reflexão tocante à gênero sob a aura da metáfora teatral – “o pulo do gato” na compreensão da performatividade do gênero – deslocou também nossa compreensão sobre gênero. Ademais, permitiu-nos entender a ambivalência desta seara semântica: se o gênero “pega” através de repetições estilizadas, podemos nos “degenerar”, performar gêneros outros da mesma forma, como constatou Butler. O que desestabiliza, de certo modo, o discurso da inevitabilidade do gênero e lança um espasmo de rumo¹⁰⁵ no percurso de sua implosão.

¹⁰⁴ Por outro lado, quicá seja interessante considerar, e quero eu mesma – em verve otimista – acreditar, que o recrudescimento das violências de gênero são sinais do esvaecimento da era patriarcal, no sentido de que o fim de um era comumente recrudesce, como se lançasse seus derradeiros furores.

¹⁰⁵ Aqui uso rumo no sentido de guia, direção. Havia, previamente, escrito “luz”, mas no exercício de escapar das metáforas de luz (elucidativas, clarificadoras), e manter coerência com o que penso e quero expressar na tese, tento buscar outras palavras que possam expor caminhos que fujam de um modo de dizer que se

Enfim, as molduras apreensivas nos transportam para certas assimilações e discernimentos, e colonizam nossas potências ontológicas, epistemológicas etc., o que demonstra a relevância dos marcos de inteligibilidade, ou seja, de como sentidos, metáforas, searas semânticas distintas têm a potência de transportar-nos tanto para aspectos que nos escapam – muitos dos quais antes impensáveis – quanto para realidades também diversas.



Nesse capítulo, escrutinou-se a dimensão de colonização semiótica do gênero para entendê-la paradigmática dos mecanismos de poder e alegórica da violência em si. Com o advento do capitalismo e com a *era da reprodutibilidade técnica* nos termos benjaminianos, o gênero tornou-se uma máquina ainda mais poderosa, uma fábrica sofisticada de (re)produção de subjetividade, um meio de sequestro semântico que promove o engessamento da vida dentro de uma categoria que cria uma oposição binária para o ser, comprime nossa perspectiva sobre o mundo, e perpetua uma construção histórica, além de seguir “criando” realidade, comunicando sentido e colonizando vastos campos de possibilidades distintas de vida, capturando diferenças para a ratificação de um sistema monista, totalizante, e reduzindo consideravelmente sua potência.

No capítulo subsequente, discorrerei sobre a intermediação do que Butler chamou de *frames*, “molduras de inteligibilidade”, o *a priori* histórico de que falava Foucault, os enquadramentos semânticos pelos quais fixamos categorias, como a do gênero, que é protótipo da reflexão aqui proposta.

Não há conceito que não esteja intermediado por uma aura semântica que medeia as armações das lentes através das quais (re)conhecemos o mundo. Entendo que a pergunta pelo alastrar-se de algo, que origina a tese, deve ser também uma pergunta por seu lastro. Nesse sentido, ao falar de quadros semânticos é fundamental tratar também da modelização de nossas subjetividades. Para tanto, tomarei emprestada a definição de produção de subjetividade de Guattari e Rolnik, abordando, na mesma mirada, questões relativas à mídia, onde a difusão dessa (re)produção de subjetividade ganha vulto.

exprime geralmente pela oposição de claro e escuro, tão usada pelas propagandas racistas da expansão imperial no chamado neocolonialismo africano, por exemplo.

3 MEIOS DE COGNOSCIBILIDADE, MEIOS DE COMUNICAÇÃO: (RE)PRODUÇÃO DE SUBJETIVIDADE E A MODELIZAÇÃO MIDIÁTICA

Com o sangue de quem foram feitos os meus olhos? (p. 25) (136)

No âmago da interrogação que nos moverá pela tese reside, pois, a presunção: tão relevante quanto o gênero – que conforme postulado no capítulo acima é, nas palavras de Segato, “*a instância paradigmática de todas as outras ordens de status*”, e está, por isso, no cerne da violência – encontra-se a produção semiótica em si, por onde se delimitam os enquadramentos semânticos pelos quais fixamos categorias (do qual o gênero é caso prototípico), os *frames*, as lentes, os modos de ser e de estar no mundo, ou seja, a compreensão da vida propriamente dita.

Em outros termos: **no cerne da pergunta que aqui se faz sobre a violência – violência pega? (e, portanto, no âmago da indagação sobre a mimese em si) – , estão os marcos de semiotização da vida e da produção de subjetividade que a sustenta: de como se dá a produção de subjetividades e afetos, de como se maquinam sensibilidades e narrativas em torno desses enquadramentos e de como se encaminha o investimento do desejo.**

Para tanto, valho-me da definição de Félix Guattari e Sueli Rolnik (137):

Produção de subjetividade: a subjetividade não está sendo encarada aqui, como coisa em si, essência imutável. A existência desta ou daquela subjetividade depende de um agenciamento de enunciação produzi-la ou não. (Exemplo: o capitalismo moderno, através da mídia e dos equipamentos coletivos, produz, em grande escala, um novo tipo de subjetividade.) Atrás da aparência da subjetividade individuada, convém procurar situar o que são os reais processos de subjetivação. (p. 387).

É uma questão, sobretudo, de modelização, assevera a dupla ao explicar seu rechaço à noção de ideologia:

A noção de ideologia não nos permite compreender essa função literalmente produtiva da subjetividade. A ideologia permanece na esfera da representação, quando a produção essencial do CMI [Capitalismo Mundial Integrado] não é apenas a da representação, mas a de uma modelização que diz respeito aos comportamentos, à sensibilidade, à

percepção, à memória, às relações sociais, às relações sexuais, aos fantasmas imaginários etc. (p. 36) (137).

Em outras palavras, e recorro novamente a Guattari e Rolnik, “as forças sociais que administram o capitalismo hoje” compreenderam que “a produção da subjetividade talvez seja mais importante do que qualquer outro tipo de produção” (p. 34) (137). Para entender tal “função”, é preciso indagar a produção de subjetividade e os meios, os veículos que a transportam, por onde nos chegamos e aonde somos levados. Os meios de comunicação, as metáforas, as metonímias, a própria linguagem, todas essas com suas “vocações universalizantes”, na acepção usada por Guattari e Rolnik, sequestram a potência de modos de subjetivação singulares, do que fica do lado de fora da moldura da lente, ou das fronteiras que traçamos, com as quais percebemos o mundo.

Tudo o que é produzido pela subjetivação capitalística – tudo o que nos chega pela linguagem, pela família e pelos equipamentos que nos rodeiam – não é apenas uma questão de ideia, não é apenas uma transmissão de significações por meio de enunciados significantes. Tampouco se reduz a modelos de identidade ou a identificações com polos maternos ou paternos etc. Trata-se de sistemas de conexão direta entre as grandes máquinas produtivas, as grandes máquinas de controle social e as instâncias psíquicas que definem a maneira de perceber o mundo (p. 35) (137)

Para Guattari e Rolnik, as pessoas que estão do lado de fora da “significação dominante” compreendem o mundo distintamente (por exemplo: crianças ainda não inseridas, pessoas que estão em hospitais psiquiátricos etc.).

A própria forma como percebemos a infância hoje, como bem a historicizou Phillipe Ariès, é um marco, uma modelização que serviu a interesses diversos. Guattari e Rolnik também nos recordam que as crianças não são infantis, nós adultos é que “infantilizamos as crianças”, que “terminam por sucumbir”, como sucumbem também à modelização forjada pelas máquinas produtoras de subjetividade, onde assimilam, segundo Guattari e Rolnik, “relações de imagem, de palavras, de significação”; desse modo, “tais crianças terão toda a sua subjetividade modelizada por esse tipo de aparelho [a televisão]” (p. 41). Podemos citar também a internet e os joguinhos eletrônicos e outros “equipamentos coletivos”, cuja função, segundo os autorxs, “teleguia, codifica as condutas, os comportamentos, as atitudes, os sistemas de valor (p 150) (137).

Também quando nos referimos a “mulher” ou a “homem”, como vimos na subseção anterior, falamos mormente em modelização, ou seja, falamos em produção de subjetividade. “Por exemplo, o fato de a mulher ter de se modelizar desde pequena em sua maneira de assumir padrões de feminilidade tais como são programados no conjunto do campo social, por aquilo que chamo ‘função geral dos equipamentos coletivos’”, dizem Guattari e Rolnik (p. 150) (137).

Podemos ver um exemplo dessa modelização em *Violência Conjugal: uma perspectiva da psicologia feminista no enfrentamento às situações de violência contra mulheres* (138), onde Flávia Timm demonstra como a produção de subjetividades é central para a permanência da mulher no vínculo conjugal violento (p. 81). Timm percebe o quanto a produção de subjetividades em série “revela o quanto o processo de subjetivação também é refém do modelo hegemônico de dominação, que cria padrões de comportamentos engessados e firmados em papéis sexuais e sociais” (p.8). Ao que soma: “A demanda de um modelo a ser seguido instaurou a norma como parâmetro, produzindo em larga escala, subjetividades acomodadas, conformadas, ao modelo hegemônico” (p.8).

Autoras feministas como bell hooks têm mostrado como a *cultura de massa* modeliza nossas subjetividades. Também Gail Dines, em *Pornland*, aponta os modos pelos quais a indústria pornográfica “sequestra nossas sexualidades” e como, mediante a internet, essa maquinaria cresceu e ganhou vulto na modelização das massas. Logo no prefácio, Dines nos conta como, nos 20 anos em que fala sobre o assunto, tem sido atacada, acusada de ser contra o sexo. A autora entende que esse rechaço constante é revelador de quão massivo se tornou o poder de produção de subjetividade da indústria pornográfica, para seguir nos termos de Guattari e Rolnik. Nas palavras de Dines:

Para analisar quão bizarro é colapsar uma crítica da pornografia numa crítica do sexo, pense por um minuto se esse fosse um livro que critica o McDonald’s por suas práticas de trabalho exploradoras, suas destruição do meio-ambiente, e seu impacto em nossa dieta e saúde. Alguém acusaria a autora de ser contra comida ou contra alimentação? Suspeito que a maioria dxs leitorxs separaria a indústria (McDonald’s) e o produto industrial (hambúrgueres) do ato de comer, entendendo que a crítica focava o impacto em larga escala da indústria do fast food, e não a necessidade humana de comer e o prazer que a experiência de comer propicia. Então, por que, quando eu falo sobre pornografia, é difícil para algumas pessoas entenderem que uma pessoa pode ser uma feminista que é assumidamente pró-sexo mas contra a produtificação e industrialização de um desejo humano? **A resposta, nítido está, é que os pornógrafos**

têm feito um trabalho incrível de vender seu produto como sendo todo sobre sexo, e não sobre uma versão particular construída de sexo que é desenvolvida dentro de um ambiente orientado pelo lucro. (139).

Um outro exemplo contundente, é o modo como, em geral, apreendemos a seara semântica de terror estatal e tortura no Brasil e a comprimimos em um período, a dita “época da ditadura”, como defendi em pesquisa feita no mestrado sobre a percepção da tortura no Distrito Federal do Brasil, quando levei a cabo 200 entrevistas em 5 regiões administrativas (140).

É, no entanto, na análise profunda e detalhada da historiografia hegemônica das polícias, levada a cabo por Tiago Eli Passos, que se evidencia a modelização avassaladora de tal produção de subjetividade. Passando pela *historiografia hegemônica* das polícias do Brasil Império, “Primeira República”, “Era Vargas” até os *tempos da “ditadura militar”*, Passos demonstra, de modo vítreo, os bastidores da produção do que chamou de “*memória excepcionalista*”: “se trata de *um processo de banimento que expulsa, da memória pública, a história da violência estatal dirigida contra o, assim chamado, criminoso comum.*” (p. 184) (141)

Passos, ao longo de sua dissertação de mestrado *Terror de Estado: uma crítica à perspectiva excepcionalista*, revela como a maquinação da memória e das narrativas “se reproduz através de um duplo movimento: no primeiro movimento, o princípio excepcionalista distingue, de modo tácito, dois tipos de vida” (Passos se refere à *vida política*, que é a rememorada pelas *classes médias brancas, escolarizadas e radicalizadas dos grandes centros urbanos do país*. E a *vida nua*, nos termos de Agamben, que é a vida “*de pobres e negros, extirpada da História*”) (p. 185).

No segundo, Passos mostra como as narrativas “encobre[m] e assim dissimula[m] a própria operação de distinção, tornando velado o processo mesmo de acobertar e de fazer com que sejam esquecidas as violências perpetradas em face das vítimas de sempre do terrorismo de Estado, ou seja, pobres e negros [e negras].” (p.185) Assim, o antropólogo brasileiro logra evidenciar um dos mais perversos marcos de inteligibilidade levado a cabo diuturnamente nas “salas de aula de todo o país”: “uma pedagogia que naturaliza e tacitamente justifica as violências” (p. 165), promovendo a trivialização de um modo de ver e compreender que segue vitimando grande parte da população. (141)

Entendo que Passos nos municia com um exemplo prototípico dos mecanismos de maquinação de sensibilidades e forjamento de memória e narrativas que segue, todavia, invisibilizado, mas que, talvez por esse mesmo fator, estejam no cerne da sustentação da produção de subjetividades em tela. Tal capacidade de modelização é novamente o que Guattari e Rolnik chamaram de “matéria-prima de toda e qualquer produção” (p. 36), sendo sua parte mais significativa. A produção de subjetividade forja as camas semânticas, as molduras pelas quais um sistema econômico, por exemplo, pode se instaurar e grassar. Por isso a inseparabilidade de “relações de produção econômica às relações de produção subjetiva”, como postulam Guattari e Rolnik, pois “desenvolve-se na produção um tipo de trabalho ao mesmo tempo material e semiótico” (p.35) (137).

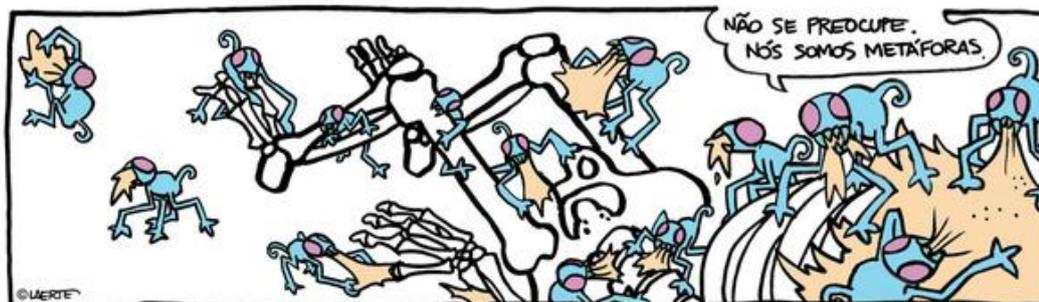
Um exemplo significativo é também dado pela dupla de autorxs:

Quando uma potência como os Estados Unidos quer implantar suas possibilidades de expansão econômica num país de Terceiro Mundo, ela começa, antes de mais nada, a trabalhar os processos de subjetivação. Sem um trabalho de formação prévia das forças produtivas e das forças de consumo, sem um trabalho de todos os meios de semiotização econômica, comercial, industrial, as realidades sociais locais não poderão ser controladas (p. 36) (137).

Mesmo o entendimento de que somos “naturalmente” violentxs, que a violência “vem de dentro”, é uma seara semântica de (re)cognoscibilidade para o conceito, que tem a ver com a produção de subjetividade. Toda a compreensão do que seja violento, e toda a compreensão do que não é, tem a ver, de certo modo, com os marcos de inteligibilidade em que conhecemos e reconhecemos a(s) vida(s), ou seja, as já ditas searas semânticas que se formam em torno das cognoscibilidades (que possibilitam recognoscibilidades).

Enfim, tal qual Judith Butler, como discorrerei adiante, o que tenciono aqui é deslocar o foco da questão para o próprio foco, a moldura em si, o contorno da lente que delimita o olhar não só do que vemos, mas do que compreendemos. As metáforas, as metonímias, os meios, as palavras são molduras que vestem e revestem a vida, e são acionados em procedimentos que operam relações de poder e as submissões que o garantem.

3.1 A DIMENSÃO METAFÓRICA COMO INSTÂNCIA PARADIGMÁTICA DA (RE)PRODUÇÃO DE SUBJETIVIDADE



FONTE: Laerte (142).
Figura 11 – Drágea 59.

Uma dimensão de considerável importância para a compreensão da produção de subjetividade, bem como da indagação central – *violência pega?* –, é a dimensão do seu contorno de significância. Quando falamos em contorno de significância pensamos no sentido que é transportado por cada palavra. Isto nos remete, prontamente, à sua dimensão metafórica.

Quem não se lembra do carteiro de Pablo Neruda, na adaptação da obra de Skármeta para os cinemas, ao exclamar “me-tá-fo-ra!”? Metáfora refere-se etimologicamente ao grego μεταφορά (metaphorá) que remete a *metapherein*, onde *meta* é “passar” e *pherein* “carregar”, “transportar”¹⁰⁶. Assim, metáfora nos remete a transferência, transporte, veículo, na acepção de transpor o sentido de uma palavra a outra.

“A própria palavra *figura* já é uma figura. É impossível falar ou escrever sem metáforas, e quando parece que o fazemos, é porque se tornaram tão familiares que ficaram invisíveis”, disse o escritor Ernesto Sábato (143).

Todas as palavras, não sendo meros cascos, portam conteúdos, transportam sentidos, ainda quando nos remetemos a seu “sentido original”, sua etimologia e sua construção histórica.

¹⁰⁶ Conforme o etymonline.com, “online etymology dictionary”.

Eric Hobsbawm astutamente nos mostra em que contexto e época surgiram algumas palavras. Todas, inevitavelmente, surgem, emergem, passam a existir em dado momento. Como podem, igualmente, cair em desuso, embora esqueçamos que palavras possam morrer, e que só permanecem vivas se prosseguimos enunciando-as. Quando vigentes, podem transportar, um ou vários sentidos deslocados de seu “sentido primevo”, embora dificilmente logremos traçar com segurança quando, onde, como, baixo que circunstâncias surgiram. Palavras são marcas do visível, assemelham-se com um outro DNA humano, porque dizem de nós e de nossa história.

Em outras palavras, mais do que perguntar o que a metáfora *é*, trabalharei aqui com o que a metáfora e as metaforizações *fazem*, mas não me restringindo à metáfora propriamente dita, como figura de linguagem. Refiro-me a um enquadramento semântico que leva os conteúdos de sentido para um entendimento ou para outro. Nesses termos, começo pela metáfora por percebê-la como exemplo paradigmático dos marcos de inteligibilidade, da armação da lente que comprime o mundo em certas molduras, certas telas compreensivas.

Edward Evan Evans-Pritchard, em seu estudo sobre os Nuer (1940), descreve como a linguagem deste povo de pastores está repleta de metáforas sobre o gado, a ponto do antropólogo afirmar que para entender os Nuer há que se “*chercher la vache*”, passagem ressaltada por René Girard (p. 3) (144).

Para saber de nós, do meio onde vivemos, quais metáforas devemos buscar, pesquisar, explorar? Certamente, nos termos de Sábato, muitas que impregnam nosso cotidiano tornaram-se invisíveis para nós. Como desvelá-las? Quais nos permitem detectar palavras, conceitos, categorias ciladas, que nos engessam, que sequestram potencialidades? Quais, ao contrário, estimulam modos de ser e de agir que apontam linhas de fuga, modos de resistência/reexistência?

Se toda palavra nos transporta para um dado enquadramento, um dado marco de inteligibilidade, como mapear as searas semânticas para as quais somos transportadas? Como deslocar as searas semânticas das palavras para outras mais potentes?

Nesse transporte, do qual a metáfora *é* paradigmática, as palavras são as “embreagens” que “impulsionam ideias”, como postula Jean Baudrillard (145), em seu prefácio de *Senhas*, ao falar em favor de palavras-conceitos, que ora são “senhas”.

Cito-o em extenso:

As palavras têm para mim extrema importância. Que elas têm vida própria e que são, portanto, mortais, é algo evidente para todo aquele que não se prende a um pensamento definitivo, de intenção edificadora. É o meu caso. Há na temporalidade das palavras um jogo quase poético de morte e renascimento: as metaforizações sucessivas fazem com que uma ideia se torne sempre algo mais diverso do que antes era – uma “forma de pensamento”. Pois a linguagem pensa, nos pensa e pensa por nós – pelo menos tanto nós pensamos através dela. Também aqui há uma troca, que pode ser simbólica, entre palavras e ideias. Acredita-se que progredimos impulsionados pelas ideias – pelo menos é esta a fantasia de todo teórico [e teórica], de todo filósofo [e filósofa]. Mas são igualmente as próprias palavras que geram ou regeneram as ideias, que fazem o trabalho de “embregens”. Nos momentos em que assim atuam, as ideias se entrelaçam, se misturam ao nível da palavra, que serve, então, de operadora – mas uma operadora não-técnica – em uma catálise em que a própria linguagem está em jogo. Isso faz dela um investimento*¹⁰⁷ pelo menos tão importante quanto as ideias.

Por conseguinte, como as palavras passam, transpassam-se, metamorfoseiam-se, tornam-se transmissoras de ideias segundo feiras imprevisas, não calculadas, a palavra “senhas” permite, a meu ver, reaprender as coisas unindo-as em um todo coerente e, ao mesmo tempo, abrindo-as a uma perspectiva mais ampla, panorâmica. (p. 7-8) (145)

Palavras, “embregens que impulsionam ideias” são, portanto, senhas, chaves, códigos de acesso, passagens para entendimentos e, desse modo, metáforas podem significar também *senhas* para reaprendizagem e ampliação de perspectivas, como expôs Baudrillard.

Em relação ao poder das metáforas, por exemplo, alguns estudos demonstram como o entendimento da violência difere quando se usam metáforas distintas¹⁰⁸. Recente pesquisa de Stanford postula que metáforas não são meros recursos de linguagem, mas têm consequências reais no *modus operandi* da sociedade, especialmente na maneira como as pessoas raciocinam sobre problemas sociais complexos (146).

¹⁰⁷ Maria Helena Kuhner, tradutora de *Senhas* de Baudrillard, puxa um asterisco após essa palavra, para fazer a seguinte *Nota de Tradução*: “O autor joga permanentemente com as próprias palavras, de modo às vezes intraduzível literalmente: [...] a linguagem está *en jeu* (em jogo)... o que faz dela um *enjeu* (aposta ou investimento) tão importante quando as ideias.”

¹⁰⁸Os estudos sobre a importância das metáforas têm ganhado vulto; vide, por exemplo, a extensa produção sobre o tema nos anais do IV Congresso Internacional sobre Metáforas em 2011, e que terá, em 2015, sua 5ª edição em Belo Horizonte. Acesso disponível em: <http://www.ufrgs.br/ivcmlp/anais.html>.

Quando metáforas associam a violência à doença, o resultado é um, quando recorrem à metáforas de monstrificação, a concepção social da violência muda significativamente, revelam Thibodeau e Boroditsky (146).

Por sua vez, as ciências da saúde também recorrem à metáfora, ao apreenderem a violência sob o prisma da epidemia. Em outras palavras, a tese epidemiológica é usada como marco epistemológico, como contorno semântico para o entendimento da violência. Ao usar a metáfora da doença como perímetro compreensivo, as ciências da saúde postulam, ao mesmo tempo, o seu aspecto (re)produtivo, admitindo um efeito de contágio, mas por outro lado, “contagiam” todo o entendimento, impregnando-o com o léxico da moléstia e da epidemia.

Mais adiante, aprofundarei observações a respeito das implicações do uso da metáfora de doença na compreensão da violência.

3.1.1. Pensando com metáforas sensoriais.

Por outro lado, as metáforas sensoriais também impregnam o modo como apreendemos a vida. As metáforas visuais, por sua vez, são prolíferas no discurso cotidiano. Elas imbuem a linguagem de sentidos: você vê que está errado? Não vê? Não se enxerga? O que é invisível para você? Percebe? Pode imaginar? Está cego?

A metáfora da cegueira de José Saramago, por exemplo, em *Ensaio sobre a cegueira* (147), é emblemática da lógica iluminista que segue espalhando seu domínio, impregnando nosso modo de conhecer o mundo, e produzindo lentes pasteurizadas em série. O escritor transporta-nos a um mundo em que uma estranha moléstia velozmente se espalha, cujo sintoma é “luz demasiada”, onde todos vão se tornando “cegos de tanto ver”. Todas menos uma pessoa, encarnada na figura de uma mulher que, ao ser a única a enxergar a olhos nus a miséria da ofuscação, da alucinação humana, carrega nos ombros o peso do dar-se conta, o ônus do ver.

A escritora Maura Lopes Cançado, que passou grande parte da vida presa num manicômio, escreve sobre esse terrível ônus, que se revela na expressão “*o sofredor do ver*”, conto que dá nome a um de seus livros. Em *Hospício é Deus*, o peso do ver, do dar-se conta, cuja expressão máxima se encontra no próprio ato de escrever e nos seus textos que explicitam sua sagaz inteligibilidade, se traduz também na metáfora de deus como o próprio hospício. O seguinte trecho de Cançado, para o qual Sílvia Roncador (148) chama atenção, exprime “a consciência do ver”, a lucidez de uma mulher tida como louca, em toda sua aspereza:

Não continuarei. Não sairei louca gritando. Até quando haverá pátiós? Mulheres nuas, mulheres vestidas – mulheres. Estando no pátió não faz diferença. Mas esta mulher, rasgada, muda, estranha, um dia teria sido beijada. Talvez um bebê lhe sorrisse e ela o tomasse no colo, por que não? Não aceito nem compreendo a loucura. Parece-me que toda a humanidade é responsável pela doença mental de cada indivíduo. Só a humanidade toda evitaria a loucura de cada um. Que fazer para que todos lutem contra isso? Não acho que os médicos devam conservar ocultos os pátiós dos hospícios. Opto pelo contrário; só assim as pessoas conheceriam a realidade lutando contra ela. ENTRADA FRANCA AOS VISITANTES: não terá você, com seu indiferentismo, egoísmo, colaborado para isto? Ou você na sua intransigência? Ou na sua maldade mesmo? Sim, diria alguém se pudesse: recusaram-me emprego por eu ter estado antes internado num hospício. Sabe, ilustre visitante, o que representa para nós uma rejeição? Posso dizer: representa um ou mais

passos para o pátio. – Eu quis, mas não posso viver junto deles. Que fazer? Odeio-os então por isto. Trancar-me – voltar para o pátio, onde não serei recusada. Fugir. Fuga na loucura. (p. 71).

Roncador, em *A lição de Maura Lopes Cançado: entre a alteridade da loucura e a normatização dos códigos*, coloca em diálogo a “refinada sensibilidade e inteligência” de Cançado, com Baudrillard e Foucault para fazer uma “crítica à racionalização dos códigos e à consequente expulsão da alteridade”. Ao “explorar o outro lado da dor” de Cançado, Roncador mostra sua “lúcida crítica [...] à modernidade, na medida em que ‘sofre ao ver’” (p. 12) (148).

A lucidez do ver de Cançado se contrapõe mesmo à ironia de sua cegueira, conforme testemunho da jornalista Margarida Autran, em 1978, citada por Roncador:

Há duas semanas, após uma insuportável dor de cabeça, a escritora Maura Lopes Cançado acordou cega do olho esquerdo, como pouco antes já havia acontecido com o direito. Cega, presa num cubículo de um metro por um metro, imundo e infestado de percevejos, abandonada pelos amigos, esquecida pelos que a apontavam como a melhor escritora de 68 por seu livro *O sofredor do ver* [...] resta apenas a desconcertante lucidez e a surpreendente inteligência (p. 12) (148).

Para Donna Haraway (136), a visão também se torna uma metáfora preche de potencialidades, cuja inspiração tira de *The Persistence of Vision*, antologia de estórias de ficção científica de John Varley. Haraway desmascara a mirada colonial, “o olhar conquistador” que “possibilita a categoria não marcada”, a mirada que torna possível uma posição referente-neutral-universal de homem, de branco, e que “alega ter o poder de ver sem ser vista, de representar, escapando à representação.” (p. 18).

Os olhos têm sido usados para significar uma habilidade perversa – esmerilhada à perfeição na história da ciência vinculada ao militarismo, ao capitalismo, ao colonialismo e à supremacia masculina – de distanciar o sujeito cognoscente de todos e de tudo no interesse do poder desmesurado. (p. 19).

Quero uma escrita feminista do corpo que enfatize metaforicamente a visão outra vez, porque precisamos resgatar este sentido para encontrar nosso caminho através de todos os truques e poderes visualizadores das ciências e tecnologias modernas que transformaram os debates sobre a objetividade. (p. 20) (136).

A autora, por sua vez, dá contundente importância às metáforas, ao postular que é hora de “mudar a metáfora” com relação à objetividade científica e sua suposta

neutralidade, em seu artigo cujo foco é sobre saberes localizados e o privilégio da parcialidade. Haraway chama a atenção para a visão que “é sempre uma questão do poder de ver – e talvez da violência implícita em nossas práticas de visualização”, ao que adita a pergunta que faz de excerto desse capítulo: “Com o sangue de quem foram feitos os meus olhos?” (p. 25) (136).

Nossas miradas não são neutras. Aprende-se a ver. Wanderson Nascimento (57), ao embasar um giro descolonial para a bioética, referencia os postulados de Haraway:

[...] a visão explicitamente parcial e engajada compõe a objetividade que é interessante para uma pesquisa politicamente comprometida com o combate à desigualdade, aquela objetividade que assume que toda visão é sempre uma perspectiva atravessada pelos lugares políticos desde os quais se olha, fazendo com que nenhum saber, nenhum conhecimento possa se elevar à condição de “padrão a partir do qual será aferida a validade de todos os outros saberes sem considerar as condições situadas da sua produção e mobilização e suas consequências” (Nunes, 2010, p. 280) (p. 15-6).

A mirada se faz sobre operações de apagamentos, forjamentos de sensibilidades. Há uma pedagogia da visão que se faz à custa de sangue, expropriações e pilhagens. “Como ver? De onde ver? Quais os limites da visão? Ver para quê?”, inquire Haraway, que prossegue na especulação indagatória: “Ver com quem? Quem deve ter mais do que um ponto de vista? Nos olhos de quem se joga areia? Quem usa viseiras? Quem interpreta o campo visual? Qual outro poder sensorial desejamos cultivar, além da visão?” (p. 28) (136). Essas são perguntas que persistem na busca de sentidos que nos possam transportar, como as metáforas, para paragens menos estéreis, que nos permitam “enxergar” melhor a seara semântica da “visão”, seara que, nos termos de Judith Butler, *nos faz e desfaz*.

Analogamente, o campo do audível/dizível também compõe as auras de sentidos que *medeiam* a vida. Catharine A. Mackinnon fala do que é *gritante, porém inaudível*, numa alegoria que traduz bem a inaudibilidade das mulheres no discurso, na ordem da existência (a *tábua*, o *solo mudo* de que fala Foucault), ao mesmo tempo em que retrata uma espécie de dupla arbitrariedade da linguagem para nós mulheres:

Você aprende que sua realidade subsiste em algum lugar abaixo do socialmente real – totalmente exposto mas invisível, gritando mas inaudível, pensado incessantemente, no entanto, impensável, “expressão” contudo inexpressível, além das palavras. Você aprende que o discurso não é o que você diz, mas o que seus abusadores fazem a você. Sua

relação com o discurso é como gritar para um filme. “Alguém detenha aquele homem”, você grita. A plateia age como se nada tivesse sido dito, segue assistindo fixamente ou vira de soslaio, envergonhada por você. A ação na tela continua como se nada houvesse sido dito. Enquanto o eco de sua voz morre nos seus ouvidos, você começa a duvidar que tenha dito qualquer coisa. Logo sua própria experiência não é mais real para você, como um filme que você assiste mas não pode parar. (149).

Rita Segato, em texto sobre a questão palestina, usa também a mediação do emolduramento da audibilidade e traz a imagem do famoso quadro de Munch, na expressão do que também chama de *grito inaudível*.

Como tantos por estes dias, tento gritar, mas o grito não se ouve, parece jamais chegar a destino. Grito inaudível, como aquele da eficaz pintura de Edward Munch, que resulta para sempre inolvidável por retratar o grito moderno, o grito insulado na situação de fragmentação existencial que Hannah Arendt magistralmente distinguiu da experiência da solidão. O incrível fenômeno da inaudibilidade do grito indica que mergulhamos sem percebê-lo na incomunicabilidade própria de toda atmosfera totalitária, com seu cerco midiático, com sua língua eufemística, com o encapsulamento dos sujeitos. (150).

Judith Butler, também sobre o conflito no Oriente Médio, faz o mesmo: postula que a recusa em se ouvir o pleito palestino, acusando qualquer tentativa de fala de antissemitismo, remete ao medo de que tal pleito “passe a existir”, ingresse na seara da audibilidade, portanto, na ordem da existência.

Aqueles/aquelas que não queriam que nenhuma dessas palavras se tornasse dizível e audível imaginaram que o mundo que conhecem e valorizam chegaria ao fim se essas palavras fossem expressadas, como se as palavras mesmas pudessem decolar da página ou voar para fora da boca como armas que vão ferir, mutilar ou até matar, levando a consequências catastróficas irreversíveis. (151).

Certamente as palavras criam imagens – ao ler Mackinnon, imagino a cena do cinema, vejo esse “grito inaudível”, a expressão do quadro de Munch de que fala Segato, a ironia que traz Butler na metáfora das palavras que decolariam do papel como armas. Mas as imagens também fazem discursos, e têm nessa *rua de mão dupla* a potência de, para usar novamente os termos de Butler, *nos fazer e nos desfazer*.

Ao fim da primeira parte de seu livro *What do Pictures Want? The Lives and loves of images*, William John Thomas Mitchell depreende:

As imagens são jogadoras ativas no jogo do estabelecimento e mudança de valores. São capazes de introduzir novos valores no mundo e assim de ameaçar os antigos. Para o melhor e para o pior, seres humanos estabelecem sua identidade coletiva, histórica por criar à sua volta uma **segunda natureza** composta de imagens que não meramente refletem os valores conscientemente intencionados por seus/suas fazedorxs, mas **irradiam novas formas de valor moldadas no inconsciente coletivo, político de seus/suas observadorxs**. (p. 105) (152).

W. J. T. Mitchell entende que imagens são, seguindo a expressão de Nelson Goodman, “formas de fazer-mundo” (“*ways of worldmaking*”), não apenas “espelhamentos de mundo” (“*worldmirroring*”) (p. xv). O autor postula que as imagens criam uma “segunda natureza” – no que remete à própria definição de faculdade mimética de Taussig, qual seja: “a natureza que a cultura usa para criar uma segunda natureza” (115).

Laura Otis mostra como mudanças metafóricas em face das ciências no século XIX forjaram as lentes com as quais percebemos o mundo. Para Otis, a introdução de novas metáforas muda a maneira com a qual pensamos e nos comunicamos.

George Lakoff e Mark Johnson propuseram que metáforas são muito mais que dispositivos retóricos para expressar ideias complexas. Ao que vamos formando as associações que elas nos convidam a fazer, nós não só aprendemos como falar e escrever – nós aprendemos como pensar. Cientistas usam metáforas não só para comunicar suas ideias ao público, como uma forma de “mastigar”, mas para expressar suas ideias entre si. (p.3) (10).

Do mesmo modo que palavras criam mundo – ou como diria Baudrillard, “a linguagem pensa, nos pensa e pensa por nós – pelo menos tanto quanto nós pensamos através dela” (p. 7-8) (145) –, imagens também criam mundo, e são “embreagens” de ideias.

3.2 MARCOS DE INTELIGIBILIDADE E SEQUESTROS SEMÂNTICOS

Embedded significa embutir no português. Em inglês quer dizer literalmente “colocado em um cama”, na acepção de inserido, encravado, encaixado. Ao invocar tal metáfora, podemos imaginar uma cama, um armário ou um fogão “embutido”. Todas as palavras, não apenas as ditas metáforas, estão abrigadas, aninhadas em um certo estrado semântico que lhes estabiliza o sentido.

Foucault, em *As palavras e as coisas*, ao citar Condillac, nos chama atenção para a impossibilidade de plasmar um pensamento da forma como vem à mente (p. 114) (114) Para dizer algo, é preciso seguir a disposição da gramática. E mesmo esse ordenamento já sequestra a potência do pensamento, que se adequa ao ordenamento vigente. Por exemplo: mesmo quando sabemos da artificialidade do gênero, e que como nos colocou Beauvoir, “não se nasce mulher”, como dizer que alguém mudou de sexo? Como fazer as explicações do que “se está”, quando a única possibilidade para referir-se a homem ou mulher reside na necessidade de lançar mão do verbo “ser”? Como dizer sem cair na cilada da linguagem?

Gilles Deleuze e Félix Guattari postularam que há tantos sexos quanto há pessoas: “Estamos longe da produção filiativa, da reprodução hereditária, que só retém como diferença uma simples dualidade de sexos no seio de uma mesma espécie [...] há tantos sexos quanto termos em simbiose, tantas diferenças quanto elementos intervindo num processo de contágio” (p. 296), passagem ressaltada em Arán (153).

No entanto, a arbitrariedade do modo com que se pode expressar a existência: ora *sou* mulher, ora *sou* homem, é uma aura ontológica-identitária que encobre toda possibilidade do ser na linguagem, o sexo embutido no ser, e este ser, ademais, embutido, “*embedded*” no binarismo. Como dizer algo escapando do verbo ser para dizer: “ele era uma mulher, agora é um homem”? A linguagem exclui a transitoriedade do sexo e do gênero, que é também uma possibilidade da existência, e impõe *ser* em moldes existenciais já dados. Até que ponto a linguagem “nos faz” e “nos desfaz”? Sabemos que as lutas pelos significados plasmam-se na linguagem, na sua construção histórica, mas o “modo de dizer” termina por se plasmar também em nós, restringindo a (im)possibilidade de proferir existências singulares.

Mesmo o impensável existe para reafirmar a norma, como nos explica Márcia Arán, ao refletir sobre o postulado de Butler:

As fronteiras e os limites que a biopolítica estabelece entre o inteligível e o impensável, ou melhor, entre normais e “anormais”, faz com que para que se possa compreender o primeiro domínio, tenha-se que esboçar o segundo, provocando uma operação de exclusão inclusiva, constitutiva da própria norma (p. 75) (153)

Audre Lorde prognosticou: “*the master’s tools will never dismantle the master’s house*” (“as ferramentas do senhor não desmantelarão a casa grande”) (74), o que invoca um retrato colonial às nossas mentes, uma imagem contundente, ao mesmo tempo em que nos impõe uma constante indagação: quais são as ferramentas do senhor? A linguagem certamente recai nessa categoria, no sentido de que está plasmado também nela o patriarcado, na própria maneira em como se constroem “os neutros masculinos” como referentes universais, discussão já levada a cabo no capítulo introdutório.

Ficamos capturadxs todxs numa teia semântica já dada. No Brasil, como em muitos outros países, para expressar raiva ou indignação, para xingar ou esbravejar, estamos acostumadxs a recorrer ao termo: “filho(a) da puta”. O que isso quer dizer? O que essa repetição produz? Estamos no automatismo e já não paramos para pensar, comumente se ouve o termo, mesmo vindo de feministas. Quando dizemos “é filho da puta”, “é filho da mãe”, o que literalmente dizemos? Tiramos a culpa do sujeito da frase para atribuí-la à puta, à mãe? No fundo, será que não dizemos, “este é só o filho”, a culpa é mesmo da mãe? Se dizemos “filho de papai”, é protegido, mimado. E se dizemos apenas “é filho do pai”, a frase fica sem sentido. Ao cabo, parece que “filho do pai” deve ser mesmo Jesus Cristo. “Que o Senhor vos acompanhe” refere-se a que senhor? *Senhor* dito assim refere-se a deus, sequestrando a divindade para uma imagem de um barbudo, pai, suposto criador de todas as coisas. As palavras e as narrativas “nos fazem” e são máquinas potentes de produção de subjetividade, uma questão central para pensar a *mimesis*, e como a “violência pega”. Por sua suposição de neutralidade, presunção de que com a linguagem pode-se dizer tudo, sequestram também nossa capacidade de criticar a própria arbitrariedade da linguagem, restrita a nichos acadêmicos específicos. É a violência do *status quo* plasmada na linguagem, e a violência da linguagem exclusiva plasmada na existência (como discutiu-se na introdução).

Quem já ousou fazer críticas ao uso desses xingamentos percebe o enfado das pessoas, que remetem a crítica a mais uma do tedioso arsenal das “politicamente corretas”. As pessoas geralmente se enfurecem como se, sem essas palavras, fossem órfãs de um léxico familiar, como se isso lhes quitasse o chão.

Como discorreremos já no capítulo acima, a violência moral, nos termos de Segato, se propaga e “imprime um caráter hierárquico aos menores e imperceptíveis gestos das rotinas domésticas” (p. 114) (123). É justamente nessa capacidade da linguagem de se travestir de paisagem, de costume, de humor, de normalidade, onde reside o segredo de sua eficácia na vigência e manutenção do *status quo*. A chave do segredo jaz, nomeadamente, em sua aparência singela, inofensiva.

Nesse sentido, entendo que os xingamentos que invocam a puta e a mãe, são também centrais no forjamento de sensibilidades e nos processos de dessensitização que concorrem com proeminência para a naturalização da violência, conforme postulados de Ervin Staub e teóricos que se debruçaram sobre o Holocausto, por exemplo¹⁰⁹.

Carlos Drummond de Andrade lançou, numa frase de *Canção Amiga*, uma poética: “inventei novas palavras e tornei outras mais belas” (154). Mas as palavras só caem em desuso se deixam de ser usadas. “Uma canção em que todos [e todas] se reconheçam”, para seguir com Drummond, exige abandonarmos palavras que nos tornam a capturar em um jogo de espelhos. Exige escrutinarmos a linguagem exclusiva (como já mencionado no introito desta). Palavras não são meramente palavras. Palavras são a argamassa das narrativas. E “o mundo é feito de histórias [estórias], não de átomos”, como nos lembra Muriel Rukeyser (155).

As palavras, as metáforas, a linguagem em si, os conceitos, as narrativas e os quadros interpretativos têm a ver com os enquadramentos de significância que circundam, cingem, urdem, atam e enquadram numa *seara semântica* que lhes “ideologiza” os sentidos, num *a priori* que condiciona a própria condição interpretativa. Ou o que Teresa de Lauretis (124) designa “agência dos códigos”. Talvez por isso, “uma das primeiras metáforas do feminismo” tenha sido a máxima de que “o pessoal é político”, como bem colocou De Lauretis, em seu livro *Alice Doesn't*.

Cito-a em extenso:

¹⁰⁹ Voltarei à questão adiante.

O ponto parece ser: a pessoa deve estar disposta “a começar um argumento”, e então formular perguntas que redefinirão o contexto, deslocarão os termos das metáforas, e inventarão novos. Mas a linguagem, como disse, é mais do que um jogo. O argumento iniciado pelo feminismo não é somente um debate sobre lógica e retórica – apesar de ser isto também, e necessariamente, se pensarmos na extensão e na influência da educação formal na vida de uma pessoa da pré-escola ao ensino médio e/ou educação superior, e em como ela determina seu lugar social. Este argumento é também uma confrontação, uma disputa, uma intervenção política nas instituições e práticas da vida cotidiana. Que o confronto seja em si discursivo por natureza – no sentido de que linguagem e as metáforas estão sempre encravadas em práticas, na vida real, onde o sentido afinal reside – está implícito numa das primeiras metáforas do feminismo: o pessoal é político. Pois de que outra forma valores sociais e sistemas simbólicos seriam demarcados na subjetividade senão pela agência dos códigos (as relações do sujeito no significado, na linguagem, no cinema etc.) que possibilitam tanto a representação quanto a autorrepresentação? (124)

De Laetis nos fala de como a linguagem e as metáforas estão abrigadas na vida real, onde residem, afinal, os significados. Tal entendimento é decisivo, por exemplo, na compreensão do que talvez seja o eixo de qualquer confronto: sua própria dimensão discursiva – o que Castro-Gomez chamou de “luta pelos significados”, como veremos adiante.

Em relação aos “marcos” (ou “enquadramentos”), Butler, em *Frames of war* (2009), afirma: “não há vida ou morte sem relação a algum marco/enquadramento” (p.7). Em suas palavras:

O ponto, no entanto, será perguntar como as normas [de recognoscibilidade] operam para produzir certos sujeitos como pessoas “reconhecíveis” e para tornar outras decididamente mais difíceis de reconhecer. O problema não é meramente como incluir mais pessoas dentre as normas existentes, mas considerar como normas existentes alocam diferentemente o reconhecimento. (156).

Para Butler, importa saber o porquê do reconhecimento de algumas vidas e outras não, como coloca em *Precarious Life*, (2004); em *Frames of War* (2009), no entanto, ela aprofunda e complexifica as normas e redes que tornam a vida possível, deslocando o “foco”, agora, para o próprio “foco”, ou seja, a “lente” que “enquadra”. Interessa, a Butler, saber quais são os marcos de inteligibilidade ou apreensão, o “*a priori* histórico” de que fala Foucault, de como “os esquemas de inteligibilidade condicionam e produzem normas de “re-cognoscibilidade” (idem).

Foucault (114), em *As Palavras e as Coisas*, discorre, como vimos acima, sobre a ordem, o pré-estabelecido, o critério prévio, o que denominará “*a priori* histórico”, que organiza, que categoriza, e sem o qual não há relação possível de semelhança ou diferença:

E, contudo, um olhar desavisado bem poderia aproximar algumas figuras semelhantes e distinguir outras em razão de tal ou qual diferença: de fato não há, mesmo para a mais ingênua experiência, nenhuma similitude, nenhuma distinção que não resulte de uma operação precisa e da aplicação de um critério prévio. Um “sistema dos elementos” – uma definição dos segmentos sobre os quais poderão aparecer as semelhanças e as diferenças, os tipos de variação de que esses segmentos poderão ser afetados, o limiar, enfim, acima do qual haverá diferença e abaixo do qual haverá similitude – é indispensável para o estabelecimento da mais simples ordem. (p. xv-xvi)

Em outros termos, o entender, o compreender, o interpretar, está condicionado a um marco mais ou menos estável de significância em torno de algo, que já faz com que capturemos esse “algo” de certa forma. São, ou podemos entender tais “quadros” como marcos “institucionais”, que “institucionalizam” um modo de pensar e tendem igualmente a estabilizar-se e adquirir um grau de naturalidade, familiaridade ou um “automatismo da linguagem” (41).

3.2.1 A cultura como “*conceito cilada*”

A produção dos meios de comunicação de massa, a produção de subjetividade capitalística gera uma cultura com vocação universal. (p. 19) (137)

Prosseguirei nesse capítulo voltando-me um tanto para a mídia, essa grande fábrica produtora de subjetividades, construtora e ratificadora da “significação dominante”, da “cultura de massa”, da “vocação universalizante” de uma semântica que tende a se hegemonizar. Conforme reiteram Guattari e Rolnik: “A cultura de massa é elemento fundamental da produção de subjetividade capitalística” (p. 22) (137)

Ressalto, todavia, que a presente não é uma tese “sobre” a mídia. Aqui entenderei essa instituição como *locus* de cardeal produção de subjetividades, onde a dimensão serializadora das subjetividades e, logo, o efeito mimético que irradia, ganham vulto.

Conforme antecipado na ressalva introdutória, essa tese trabalha num marco de complexidade e pluricausalidade, conjugando diversas “fábricas produtoras de subjetividades”, a “grande máquina capitalística” e sua “economia simbólica da escassez”, mídia, Estado, mercado, Justiça e lei, patriarcado, colonialidade, modernidade, dentre outros.

Intuo, não obstante, que às várias dimensões da violência – esse complexo e pluricausal “caldo de cultivo” supracitado – talvez seja preciso aliar a dimensão mimética, que remete, como aqui veremos, aos marcos de inteligibilidade em que o mundo nos chega, com os quais forjamos sensibilidades, aprendemos a pensar, a rechaçar ou a passar adiante. **Em síntese, remete à produção de subjetividades e a necessidade de voltar o olhar para searas – no caso, a mídia – onde essa semiotização angaria massa.**

Assim, interessa não apenas saber “se” algo “pega”, mas “como pega”, como se fixa, como passa, como circula, muito no sentido que lhe confere Sara Ahmed, como analisaremos adiante. E outras questões intrínsecas: a própria seara semântica do conceito de violência, a forma em que percebemos algumas coisas como violentas, e o que fica de fora de seus liames, de fora das fronteiras e dos marcos que comprimem as lentes com as quais percebemos a vida e o mundo.

Se nossa lente se vira para nós que vivemos em espaços de produção de subjetividades em massa, é patente o poder difusor e reiterativo dos meios de comunicação. Certo é que a mídia não instaura sozinha a violência ou a preponderância do patriarcado, mas é das instituições que mais lhe dá oxigênio, o que a reatualiza diuturnamente. Pode-se dizer que é das searas mais privilegiadas na **disputa dos significados**, no sentido que lhe outorga Castro-Goméz:

La cultura no es vista, entonces, como el ámbito de la libertad, aquel que nos protege de la tiranía de la naturaleza, sino como un entramado de relaciones de poder que produce valores, creencias y formas de conocimiento. La teoría, a su vez, no es mirada como un conjunto de proposiciones analíticas e incontaminadas por la praxis, sino como parte integral de la lucha por el control social de los significados. (p. 195) (157).

Se, por um lado, é certo, como postula Castro-Goméz, que “a *cultura*”, como “a teoria”, não são espaços neutros, mas “uma trama de relações de poder que produz valores, crenças e formas de conhecimento” – **em outras palavras, searas de disputa semiótica** –, por outro lado, é cada vez mais cogente inquirirmo-nos sobre a pertinência de seguir usando o conceito de *cultura* para pensarmos a vida.

Mas o que isso quer dizer? Existem conceitos que nos emboscam em certas paragens e nos impedem de pensar além, ou seja, que estreitam nossa mirada e estrangulam uma reflexão mais arejada? Existem palavras que são “ciladas”, como nos colocam Guattari e Rolnik: “noções-anteparo que nos impedem de pensar a realidade dos processos em questão” (p. 23)? (137)

Na esteira da discussão dessa subseção, que trata da produção de subjetividade, lanço mão do pensamento de Guattari e Rolnik para entender que o conceito de *cultura*, de modo análogo ao conceito sobre a ideologia (conforme exposto acima), é deveras artiloso, acarretando mais engarrafamentos e *ruas sem saída* do que vias alternas e mais libertárias, isto é, um fluxo que possibilite melhor fluidez.

A dupla Guattari e Rolnik (137), para esboçar seu rechaço, delineia três acepções históricas do conceito, cujos “núcleos semânticos” seguem vigentes, concomitantes e complementários (p. 25): 1) “a cultura-valor”, que dicotomiza o mundo em “quem tem” e “quem não tem” cultura; 2) “a cultura-alma coletiva”, no sentido de identidade cultural e etnocentrismo: “uma dimensão semântica que se encontra tanto no partido hitleriano, com a noção de *Volk* (povo), quanto em numerosos movimentos de emancipação que querem se

reapropriar de sua cultura e de seu fundo cultural” (p. 23); 3) e a “cultura-mercadoria”, que é a cultura reificada e separada de seu universo semiótico, ou seja, bens, artistas, centros culturais etc.: “distribui-se cultura para o consumo, como se distribui um mínimo vital de alimentos em algumas sociedades.” (p. 30).

Para Guattari e Rolnik (137), tanto cada um desses núcleos semânticos quanto a articulação entre os três é problemática e são cooptados para a produção de subjetividade do CMI – Capitalismo Mundial Integrado:

O conceito de cultura é profundamente reacionário. É uma maneira de separar atividades semióticas (atividades de orientação no mundo social e cósmico) em esferas, às quais ~~os homens~~ [as pessoas] são remetidas. Isoladas, tais atividades são padronizadas, instituídas potencial ou realmente e capitalizadas para o modo de semiotização dominante – ou seja, elas são cortadas de suas realidades políticas. (p. 21).

De fato, quando usamos o conceito de cultura, parece que o fazemos ainda pelo costume ou pela falta de uma terminologia substituta. Tiago Eli Passos faz uma síntese do debate em torno do conceito e também convence no sentido de descartar o termo. Passos divide sua crítica em três tópicos. Primeiramente, na esteira de Edmund Leach, entende que, em certos espaços, é deveras artificial e forçoso tentar imprimir uma noção de uniformidade ou homogeneidade cultural. Em segundo lugar, Passos postula que a tentativa de ressignificação semântica é já uma denúncia do desgaste do termo que é “precário, reduzido a quase que um vício de linguagem” (p. 30) (158). Por último, ao filiar-se ao pensamento de Rita Segato, repele definitivamente o conceito de cultura, ao demonstrar seu efeito engessador da dinâmica da vida:

Explico melhor: o relativismo cultural nos condena a uma visão tendencialmente estática e imobilista, cujo efeito é o de bloquear ou refrear a percepção da *história*, na exata medida em que não a assume como o vetor central de toda a vida. Em outras palavras, acatar o conceito de cultura – que inevitavelmente fará, ainda que sub-repticiamente, um apelo à ideia de patrimônio substantivo, estável, relativamente permanente, e que dita a conservação de um certo esquema ou regime de (re)produtividade simbólica – significa que estaremos submetidos ao fardo de perder de vista o processo mesmo, necessariamente plural, da história – ou da inter-historicidade – no que ele tem de mais radical, incontrolável, imprevisível. (p. 31) (158).

Em *Gênero e Colonialidade* (123), Segato não somente nos alerta quanto ao conceito de cultura, mas fala igualmente dos problemas dos termos “relativismo cultural” e “interculturalidade”, e propõe outros menos estáticos, menos *engessadores da dinâmica da vida*. “Cada povo deveria ter as condições de deliberar internamente como mudar ou contornar os costumes que levam a sofrimento desnecessário de alguns dos seus membros. E essa deliberação, que sempre ocorreu, não é outra coisa que o motor da história.” (p. 113) Ao que soma:

Gostaria que ficasse claro, assim, que foram os dilemas de um cenário bastante complexo o que me levou a pôr em prática uma antropologia contenciosa e a sugerir os termos *povo como sujeito de uma história* em lugar de *cultura*, *pluralismo histórico* no lugar de *relativismo cultural*, e *inter-historicidade* em vez de *interculturalidade*. Tais termos permitem pensar e atuar de forma mais adequada em direção a um projeto crítico e libertador. Não foi o propósito de inovar ou introduzir neologismos o que me levou a sugerir-los. Tampouco proponho que as palavras preteridas devam ser eliminadas do vocabulário, mas usadas com cuidado para não alimentar o culturalismo e sua propensão fundamentalista, da qual nem a autocrítica disciplinar nem o ativismo têm conseguido desenvencilhar-se. (p. 113) (123).

Tomo o exercício de escrutínio do conceito de cultura como exemplo paradigmático do que já explicitarei como medular para essa tese: se existem palavras que funcionam como *senhas* e propulsionam ideias, como coloca Baudrillard, da mesma forma, há palavras e molduras semânticas que despotencializam os processos de singularização, aridificam os atalhos de transformação e saída, levando ao Mesmo, engessando a vida ou ocultando sinais fundamentais para que possamos traçar rotas de fuga para o novo.

Entendo que o conceito de cultura é um desses casos: sua comutação politiza os processos de vida. Ao longo da tese empreendi/empreenderei o exercício de substituir a palavra *cultura*, explicitando-a quando me ocorreu/ocorrer, mas permutando-a por outro termo, usando-a somente nos casos de citação ou em referência ao termo anteriormente citado¹¹⁰. Proponho que deixemos de lado a palavra, pelo desuso, pela asfixia, pela invenção de novas formas mais históricas, mais fluidas de dizer de nós e dos nossos processos no coletivo.

¹¹⁰Também mantenho o termo *cultura de massa*, no diálogo com Guattari e Rolnik, que utilizam o termo, bem como no diálogo com bell hooks, que usa o termo *popular culture*.

É na prática, na já citada *filosofia do ato* de Bakhtin, que arrefecemos o hiato entre o que pensamos e o que fazemos, o que conhecemos e como plasmar esse conhecimento em ato (159). É na *confabulação* política, na busca por *linhas de fuga*, *metáforas de transformação*, *transgressões poéticas* que entendo que se *desativarão os chipes* de que nos fala Segato, como veremos mais tarde.

Como nos colocam Deleuze e Foucault, no diálogo que se intitulou *Os[As] intelectuais e o poder*: não nos cabe salvar teorias, que são como lentes com as quais podemos melhor compreender a realidade. O conceito de cultura parece servir-nos pouco, e vem com problemas que estreitam as molduras compreensivas da vida.

3.3 A COLONIZAÇÃO DA VIDA PELA MODELIZAÇÃO MIDIÁTICA

O marketing é agora o instrumento de controle social, e forma a raça impudente dos nossos senhores. O controle é de curto prazo e de rotação rápida, mas também contínuo e ilimitado, ao passo que a disciplina era de longa duração, infinita e descontínua. (160)

“[...] a mídia corporativa de massa – não somente a mídia partidária direitista Tory*, mas também a respeitada mídia ‘liberal’ – emissoras como a BBC, e jornais como o *Guardian*, o *Observer* e o *Independent* – constituem um sistema de propaganda para os interesses das elites.

[...] quando formos capazes de reconhecer, como o psicólogo Eric Fromm, ‘a patologia da normalidade’. Então poderemos ver que o sistema midiático é menos uma janela para o mundo e mais uma pintura de uma janela para o mundo”.

*Expressão coloquial histórica para a direita britânica. (p.2) (161).

Há pouco assisti a uma palestra TED talk de Ran Gavrielli, que, como as já citadas Andrea Dworkin e Gail Dines, faz uma exposição contundente sobre o impacto de se ver pornografia (162). Sua digressão central é que a pornografia coopta as mentes e com ela perdemos grande parte de nossa habilidade de imaginar. Trocando em miúdos, fala na colonização da vida pela modelização.

O impacto pedagógico da pornografia em nossas práticas sexuais foi encampado por teóricas feministas como Andrea Dworkin e Catharine Mackinnon. O senso comum, no entanto, costuma rejeitar as teses de que escola ou cinema, mídia (que logo definirei) ou qualquer outra instituição, essas máquinas de produção de subjetividade, nos ensinam a desejar, ou interfiram em nosso atuar, mormente, em nosso atuar sexual. Parece que queremos acreditar que nossos desejos vêm de dentro, são “naturais” e o que vemos projetado em telas representam simplesmente o que já somos, retratam “a realidade”.

É com semelhante assombro que bell hooks constata o poder de controle da mídia sobre nós. Suas/seus estudantes, diz hooks no documentário *Cultural Criticism and Transformation* (163), “teimam em aceitar que o cinema possa conscientemente criar essas representações”. Para logo mencionar o filme *Smoke*, inspirado na história [estória] de Paul Auster, onde, no original, o ladrão “não é racializado”. Quando entrevista o diretor Wayne

Wang para inquiri-lo sobre a decisão de ter um ladrão negro, ele titubeia, diz hooks, mas não sabe o que dizer. Não quer admitir, segundo ela, que essa escolha reforça estereótipos, agencia emoções e agrega um contorno dual de mocinho e bandido. O mesmo acontece com a voz de *Darth Vader*, a encarnação do mal em *Star Wars*, um filme que marcou uma geração, e que imediatamente me remete à minha própria infância nos Estados Unidos e uma sensação nostálgica. Não havia me dado conta que a voz do vilão era a de um homem negro, embora perceba ao escrever que talvez sempre o tenha imaginado dessa forma.

hooks indaga, incitando-nos a refletir e convocando-nos ao espanto:

Como é que as pessoas não pensaram sobre Darth Vader e quem decide qual voz vai constituir a voz do vilão? O que significa que a mídia tenha tanto controle sobre nossas imaginações que não queiramos aceitar, querendo reservar um certo sentido de magia, um certo sentido de que a realidade está sendo documentada? (163).

Parece que esse “sentido de magia” de que nos fala hooks ganha vulto quando se trata de um filme pelo qual temos afeição, como se envolto por um campo nostálgico.

Mesmo quando criticamos a chamada *cultura de massa*, seguimos na crença de que a realidade está sendo, como bem diz hooks, “documentada”. “É na *cultura de massa*¹¹¹, no cinema, na mídia, que está ‘a pedagogia’”. E esta pedagogia termina por moldar nossas miradas e produzir subjetividades em série. “Não importa se estamos falando sobre raça ou gênero ou classe, a pedagogia está na *cultura de massa*, é onde está o aprendizado” (163).

Tiago Eli Passos, em sua tese *O espetáculo da justiça: uma etnografia do Tribunal do Júri*, tece considerações sobre a similitude do espetáculo levado a cabo pelo tribunal e o espetáculo midiático, e vê ali também uma pedagogia, um “efetivo sistema de educação”. Cito-o em extenso:

Com efeito, pode-se assinalar que entre o espetáculo midiático e o espetáculo do Júri, que às vezes parecem se confundir e se tornarem indistinguíveis um do outro, deve haver um laço especial, ainda que os espetáculos em questão sejam de matéria distinta. Haveria, entre um e outro, talvez se possa dizer, uma sintonia ou semelhança de família, uma consubstancialidade quiçá, como se se consumasse, quando do encontro entre ambos, um amálgama perfeito, uma união unida pelo destino, pela Providência. Um encontro de vocações, que parece propiciar uma simbiose, uma ativação de potências que só podem se realizar completamente quando emparelhadas, e entrecruzadas. Tudo como se entre os espetáculos houvesse um fundo comum, ou então uma afinidade

¹¹¹ No original, hooks fala em cultura popular, o que traduzo no contexto da tese para *cultura de massa*.

eletiva. Talvez seja lícito afirmá-lo, o aliciamento, que nos entrega ao espetáculo de modo candente e quase-automático – de sorte que dele somente podemos nos desligar com um ato de manifesta e resoluta vontade, e com um correspondente gasto de energia, que não traz garantia de sucesso à intenção de nos desconectarmos –, é acalentado ou gestado como parte de um **permanente e sistemático treinamento**. Poder-se-ia falar em uma **pedagogia, em efetivo sistema de educação**, que ganha concreção, de maneira muito especial, através do agenciamento que tem lugar com os dispositivos de figuração ligados à reprodutibilidade imagética e, notadamente, com os dispositivos jornalístico e cinematográfico. (p. 8-9) (158).

É também o que indica Gail Dines em *Pornland*, que nos oferece um exemplo contundente de *efetivo sistema de educação*: numa sociedade voltada para as imagens, como se tornou a nossa, as imagens comunicam. Uma foto de uma mulher na revista, para parecer atraente, pede o que denomina de “*fuck me look*”, ao passo que para um homem, é mister performar o “*fuck you look*”. Estas imagens que todos reconhecemos doutrinam nossa mirada, ensinam a mirar e a reconhecer miradas, são parte de uma pedagogia que funciona pela repetição e ganha massa por sua difusão em meios de vultuosa visibilidade e demais fábricas de produção de subjetividade, nos termos de Guattari e Rolnik.

A indústria pornográfica e a mídia são ambas máquinas pedagógicas poderosas. Ademais, a pedagogia da mídia é também uma pedagogia da pornografia e da obscenidade, ou seja, do que torna algo “*mais visível que o visível*” (p. 110), no contexto baudrillardiano do hiper-real e da transparência dos códigos. (164)

Nesse sentido, podemos entender a pornografia como o protótipo do hiper-real (“o lugar de absorção do real, no qual ele aparece como mais real que o real, excessivamente real para ser verdadeiro”), um “zoom” que traz “o sexo a uma proximidade nunca vista, abolindo qualquer distância entre o real e sua representação através desta fidelidade macroscópica que resulta na hiper-realidade” (p. 109), afirma Ondina Pena Pereira em *As aparências importam: morte, poesia e feminino em Baudrillard* (164).

Esses termos não se restringem ao sexual, explica a autora: “entranha[m] desde os circuitos e redes de informação até as minúcias da vida cotidiana com seus objetos e funções imediatamente legíveis e disponíveis” (p. 110) (164).

Assim, pornografia, obscenidade, hiper-realidade, para Baudrillard, remetem a seu conceito de transparência dos códigos, que Pereira tão bem explicita: “tudo deve ser levado à jurisdição dos signos, à jurisdição da energia visível. Para isso, volta-se para o

detalhamento microscópico que faz do real “uma fantasia vertiginosa de exatidão que se perde no infinitesimal” (p. 111). (164)

A pedagogia da pornografia se assemelha à era da transparência dos códigos de que fala Baudrillard, o que tudo antecipa, a “absoluta precessão dos modelos, tornando impossível o desafio, já que todos os golpes são previstos e dissuadidos por antecipação” (p. 136). É, portanto, uma pedagogia totalizadora que não deixa espaço para a contradádiva, o contralance, ou seja, a reversibilidade, “mas somente a conversão histórica” (p. 137).

“Quando os signos, os valores, as coisas perdem seu lastro de referência, passam a reproduzir-se indefinidamente, constituindo a grande era do simulacro” (p. 18), diz Roncador, ao discutir também o autor. (148)

Pereira entende que a transparência dos códigos e sua obscenidade se comparam ao fetichismo da mercadoria de Marx, porque torna os objetos cifráveis, fazendo perder sua substância, seu segredo, tornando-os, portanto, “meio, no qual a mensagem já não existe” (p. 112). A força da denúncia de Baudrillard reside justamente na perda da troca. A modernidade erige tudo em cifra e torna a forma extática, sequestrando os “jogos de cena, de espelho, de desafio ou de alteridade, porque o êxtase supõe jogos solitários, que trocam o prazer da manifestação cênica e estética pelo prazer da fascinação pura”, diz Pereira (p. 112). Em outras palavras, sequestra-se o próprio desafio da dádiva, “a mais ‘moderna’ forma de controle de um discurso: a dádiva sem espaço para uma contradádiva” (p. 12), diz Roncador (148).

Dogen Zenji, filósofo japonês do século 13, implode a divisão entre sujeito e objeto, e nos serve hoje como uma crítica ao racionalismo dualista do ocidente. José Jorge Carvalho¹¹² “explora as possibilidades de uma hermenêutica intercultural, partindo do princípio de que a afirmação de Dogen faz sentido se pensamos na sua postura não-dualista

¹¹² Em *Raro como a flor de udumbara: a influência crescente de Dogen no pensamento filosófico-religioso mundial*, Carvalho evidencia a singularidade da obra de Dogen, que ficou confinada aos templos Soto por 400 anos, e foi traduzida pela primeira vez em 1958 para uma língua ocidental, onde segue esquecida pelos meios acadêmicos pasteurizados, apesar de fazer uso “de um conjunto ainda maior e mais heteróclito de recursos expressivos originais” se comparado (como faz Carvalho) com Heidegger, Lacan e Derrida (p. 8), com uma argumentação que não encontra equivalente “em todo o pensamento ocidental, dos pré-socráticos aos clássicos, modernos e contemporâneos” (p. 15).

onde todas as coisas espelham e são espelhadas por todas em sua co-dependência e talidade¹¹³ radicais” (p. 15) (165).

Dogen Zenji traz uma alegoria da implosão de que fala Baudrillard, e que tanto nos serve à tese, no *Eihei Koroku*: “o asno olha o poço, o poço olha o asno, o poço olha o poço; o asno olha o asno” (p. 14) (165)

Cito em extenso a interpretação de Carvalho, segundo o qual Dogen mostra “haver vida” onde nossos olhos veem “apenas inércia”: “a certeza da vitalidade de todo o universo e da relação imediata e inadiável entre todas as coisas, podemos senti-la na ideia de um poço que olha a si mesmo, após olhar o asno que se olhou ao olhá-lo” (p. 15):

O asno olha o poço é intuitivo e concorda com o nosso pensamento ocidental cartesiano. Já o segundo movimento, em que o poço olha o asno, é contra-intuitivo: postula a situação do objeto atrever-se a mirar o sujeito. Contudo, seria ainda minimamente aceitável que o poço olhasse o asno, posto que o poço se construiu a partir do olhar do animal. Na medida em que o asno olhou para o poço, o poço passou a existir, e ao reconhecer-se que existe ele pode então, mimeticamente, espelhar, pois na sua condição de poço ele é espelho do asno e ficando no lugar do asno pode então olhar-se. [...] Dogen, porém, vai ainda mais longe: ele diz que o asno olha a si mesmo. Com isso, leva a posição do sujeito ao paradoxo, à perda do objeto: o sujeito entra em parafuso e circula apenas consigo mesmo e deixa então, de fato, de ser sujeito apenas, porque olha para si e se objetifica, negando-se enquanto sujeito que se constituiria no ato de objetificar o poço pelo olhar. A quarta posição, em que o poço olha o poço é ainda mais contra-intuitiva que a terceira e Dogen de alguma maneira sustenta todas as quatro como verdades ao radicalizar ao máximo a situação e sentenciar: o poço olha o poço. [...] Agora, finalmente, o poço olha, com os olhos emprestados e invertidos do asno dentro dos olhos do asno que o vêem e pode ver-se refletido nos olhos do asno. É assim que o poço olha o poço. (p. 14-15).(165)

D. T. Suzuki, em *Conferências sobre zen-budismo* (166), ao trazer a poesia de Basho e a poesia de Tennyson, formula uma alegoria da filosofia oriental e da ocidental, esta última o paradigma do que chamo aqui de mirada rapinadora. Tennyson, para conhecer a flor, arranca-a do muro, ou seja, mata-a.

¹¹³ Nota minha: *talidade* é o modo como vem sendo traduzido *suchness*, que se refere as coisas “tais como são”. Vide uma nota mais completa sobre a palavra em http://www.daissen.org.br/hp/index.php?id=0&s=textos&txt_id=37

[Tennyson] prossegue em sua intelecção: “Se pudesse compreender o que és eu conheceria o que são Deus e o homem”. O seu apelo à compreensão é caracteristicamente ocidental. Basho aceita, Tennyson resiste. A individualidade de Tennyson mantém-se apartada da flor, de “Deus e do homem”. Ele não se identifica com Deus nem com a natureza. Está sempre apartado deles. Sua compreensão é o que as pessoas, hoje em dia, denominam “cientificamente objetiva” (p. 12-13).

Para Pierre Clastres (1974), todas as culturas, mesmo as indígenas guaranis, yanomamis etc. são etnocêntricas, ou seja, “não detêm o monopólio do etnocentrismo” (p. 58), mas apenas a ocidental seria etnocida (Clastres diferencia genocídio de etnocídio, que significa o extermínio de uma cultura). E indaga se não seria “porque a civilização ocidental é etnocida *em primeiro lugar no interior dela mesma* que ela pode sê-lo a seguir no exterior, isto é, contra as outras formações culturais?” (p. 59).

Segundo Clastres, a “vocação etnocida da sociedade ocidental” se expressa em nossos “critérios clássicos de distinção entre os selvagens e os civilizados, entre o mundo primitivo e o mundo ocidental”, ou seja, nas fronteiras que traçamos e na tentativa de suprimir as “diferenças culturais julgadas inferiores e más” (p. 59). Ou seja, para Clastres, que se preocupava em mostrar como no cerne das sociedades com Estado está a lógica do extermínio da diferença, ou seja, o sequestro da diferença mediante a operação que aplica “um princípio de identificação, de um projeto de redução do outro ao mesmo (o índio amazônico suprimido como outro e reduzido ao mesmo como cidadão brasileiro). Em outras palavras, o etnocídio resulta na dissolução do múltiplo no Um.” (p. 59). (1974)

Repare-se aqui a semelhança com a metáfora da visão que já debatemos em Haraway: a mirada rapinadora que vê mas não é vista, que representa mas escapa à representação, o neutro-universal. Esse é o protótipo da reificação. A mirada rapinadora é a mirada do sujeito universal que totaliza, que não deixa espaço para a reversibilidade.

Clastres, Baudrillard e Pereira, Suzuki, Haraway, Dogen e Carvalho nos municiam com ferramentas teóricas que ajudam a desvelar também questões centrais dos meios de comunicação e de como esses nos tornam a todos objetos. Quando Pereira postula que “a gente não vê televisão, é a televisão que nos vê”, explicita a vingança do objeto, tão característica das teses baudrillardianas.

Baudrillard viu no objeto um “ator com papel principal”, que, de certo modo, “sai da passividade de seu uso para adquirir uma espécie de autonomia e talvez até uma capacidade de vingar-se de um sujeito demasiado seguro de dominá-lo” (p. 10). Por sua ambivalência de preencher e decepcionar ao mesmo tempo, deixa sempre um “*resto*, do

qual o sujeito não consegue se apossar; ele acredita poder encontrar para isso um paliativo com a profusão, a acumulação – o que não faz mais que multiplicar os obstáculos à relação” (p. 12). (164)

Baudrillard, ao entender o objeto como irreduzível, “jamais remido”, vê na impossibilidade da reificação total a denúncia da imperfeição do crime, ou seja, de que aquilo que se tentou assujeitar (as paisagens, as telas, as crianças, as mulheres, e, no caso da mídia, a todos nós) vingasse na fuga do espelho, na ruína dessa fronteira que divide sujeito e objeto. (A vingança contra o crime perfeito é a fuga dos espelhos, como discorreremos adiante.)

O que, nos termos de Baudrillard, podemos entender como o sequestro da dádiva ou, como nos explica Pereira, a clonagem, que é “a sedução perdida de seu registro próprio”, o advento “do Mesmo ao Mesmo sem passar pelo Outro” (p. 138). A mídia é uma máquina de (re)produção “do Mesmo ao Mesmo” por sua compleição de “pseudo-sagrado”, como diz Debord, da “aceitação passiva” que a mídia alcança por “seu modo de aparecer sem réplica” (p. 16-7) (179).

O protótipo da transparência dos códigos de que fala Baudrillard: ao tornar transparente o mundo, expulsa o opaco, o que não se deixa capturar, o louco, o feminino, a morte, a dúvida, o segredo, erigindo tudo em visibilidade, em rubrica, em produção, e positivando o que aparece, de modo a tornar o que não aparece ou não se deixa aparecer como o mal. Ou seja, o que não pode ser destruído (pois o segredo, o inconsciente, o desconhecido, são por excelência indestrutíveis), se torna, então, “satanizado”: “sua energia é a do mal, é a energia que vem da não-unificação das coisas – definindo-se o bem como a unificação das coisas em um mundo totalizado” (p. 36).

Baudrillard, no entanto, faz uma ressalva: ao invés de “transparência”, melhor dizer “trans-aparição do Mal que, por mais que se faça, “transparece” ou transpira através de tudo que tende a conjura-lo. Por outro lado, essa mesma transparência é que seria o Mal: a perda de todo segredo. Assim como no “crime perfeito”, é a própria perfeição que é criminosa” (p. 39).

Fica a pergunta: como “restituir a um mundo desencantado da eficácia visível, a um mundo submetido à dessimbolização e em vias de positividade total, a eficácia silenciosa do segredo” (p. 141)? Como resgatar o mundo da “esfera da simulação desencantada”, sua apresentação “difusa nas redes de informação como forma sem conteúdo”? (idem, 164) Como pensar a reversibilidade da mídia? Meios de comunicação que deixassem espaço

para a reflexão? Que não totalizassem os conteúdos, convidando à crítica? Que não conhecessem já tudo por nós? Seria sairmos do lugar de objeto-espectador e ocupar a mídia?

Milton Santos antevia uma “reconversão da mídia sob a pressão das situações locais” (p. 81), uma “produção local de um entendimento progressivo do mundo e do lugar, com a produção indígena de imagens, discursos, filosofias, junto à elaboração de um novo ethos [...], amparadas na ressurreição da ideia e da prática da solidariedade.” (p. 82) (168).

O geógrafo alude a um texto de Pierre Nora (*O retorno de fato*), que “lembra que, na aldeia, o testemunho das pessoas que veiculam o que aconteceu pode ser cotejado com o testemunho do vizinho”. No entanto, em sociedades de massa como a nossa, “o que houve na rua ao lado” nos chega mediado pelos “humores, visões, preconceitos e interesses das agências”. Ou seja, “o evento já é entregue maquiado ao leitor [à leitora], ao ouvinte [à ouvinte], ao telespectador [à telespectadora], e é também por isso que se produzem no mundo de hoje, simultaneamente, fábulas e mitos” (p. 20) (168)

No entanto, o problema da mídia não é apenas a “oferta”, o que Milton Santos chamou da *tiranía da informação* (no Brasil, a grande mídia é dominada por oligopólios familiares), que caminha junto com a *tiranía do dinheiro*, ambos “pilares da produção atual da história do capitalismo globalizado”, que associados conduzem “à aceleração dos processos hegemônicos, legitimados pelo *pensamento único*” (p. 18) (168)

A questão central é, mormente, interromper a produção de demanda, o que por sua vez, implica num processo de politização: requer não fomentar a audiência da grande mídia (o que significa desligar a televisão, parar de consumir revistas e jornais de oligopólios, informar-se sobre os conglomerados midiáticos, cultivar uma criticidade radical e expandir capacidades de busca na internet, prolífica em discursos outros etc.) e buscar novos modos de conhecer. Nesse sentido, “ocupar a mídia” e “produzir localmente” quer dizer também ser capaz de organizar e se associar localmente para comunicação e difusão de estratégias e ideias outras, é encarnar a vingança do “objeto-espectador/a”.

Isto posto, passo para a indagação da mídia como *locus privilegiado de propagação*, no qual se constrói uma pedagogia que agencia uma sorte de colonização da vida, onde o poder difusor e o controle social dos significados contrai massa, isto é, onde a produção de subjetividades tem, talvez, sua força expressiva mais pungente.

Trabalharei, outrossim, alguns conceitos como a espetacularização em Debord, o próprio conceito de *cultura*, dentre outros, contextualizando as ferramentas teóricas com as quais pensarei o caso de Wanda Taddei e os feminicídios subsequentes, exemplo paradigmático do efeito mimético na mídia, que veremos logo mais no quinto capítulo.

3.3.1 A mídia e a (re)produção do *status quo* vigente

Não é o bastante que xs jornalistas vejam-se a si mesmxs como merxs messageirxs sem entender as agendas secretas da mensagem e os mitos que a circundam. (168)

David Edwards e David Cromwell, em seu livro *Guardians of Power, the Myth of the Liberal Media*, começam pelo escrutínio da própria palavra *media* (mídia, em português), plural de “*medium*”, trocando em miúdos, meio. O “ar”, por exemplo, é o meio pelo qual se transmite o som. Esta suposta neutralidade que a acepção da palavra transporta é, de base, já problemática. Segundo os autores, induz-nos a pensar que “os meios de comunicação” são igualmente neutros (p. 1) (161).

Quando na tese menciono a palavra mídia, refiro-me à dita “grande mídia” ou “mídia corporativa”, também chamada de “mídia de massa” ou “mídia mainstream”, os meios de comunicação ditos “hegemônicos”, os grandes conglomerados midiáticos, mesmo os veículos com tendências “liberais” ou de esquerda, que, com raras exceções, funcionam, mormente, como um espaço político propagador e replicador da lógica do *status quo* vigente.

Certamente há, hoje, com a difusão da internet, o que se pode denominar “mídia independente”, blogues e centros de mídia independentes, os CMIs, o próprio John Pilger, que citarei abaixo, o *wikileaks* de Julian Assange, pessoas que individualmente ou em grupo acolhem discursos contra-hegemônicos e pugnam por outros significados. Na generalização “mídia”, obviamente, não me refiro a tais meios. A comparação é significativamente assimétrica, quando sabemos que o grosso dos meios está sob o controle

de poucas empresas (grandes conglomerados) que repetem, orquestradas, “a mesma coisa”, como exposto por pensadores como Milton Santos, John Pilger e Noam Chomsky.

Nos termos de Milton Santos (169):

Há uma relação carnal entre o mundo da produção da notícia e o mundo da produção das coisas e das normas. A publicidade tem, hoje, uma penetração muito grande em todas as atividades. Antes, havia uma incompatibilidade ética entre anunciar e exercer certas atividades, como na profissão médica, ou na educação. Hoje, propaga-se tudo, e a própria política é, em grande parte, subordinada às suas regras.

As mídias nacionais se globalizam, não apenas pela chatice e mesmice das fotografias e dos títulos, mas pelos protagonistas mais presentes. Falsificam-se os eventos, já que não é propriamente o fato o que a mídia nos dá, mas uma interpretação, isto é, a notícia.

Milton Santos, Francisco Fonseca, Venício Lima e outros teóricos brasileiros expõem a situação sitiada da mídia brasileira, dominada em grande parte por oligopólios familiares, e submetida às suas agendas, em afronta patente ao artigo 220, parágrafo 5º da Constituição Federal.

Art. 220. A manifestação do pensamento, a criação, a expressão e a informação, sob qualquer forma, processo ou veículo não sofrerão qualquer restrição, observado o disposto nesta Constituição .

§ 5º - Os meios de comunicação social não podem, direta ou indiretamente, ser objeto de monopólio ou oligopólio¹¹⁴

Recente relatório dos Repórteres Sem Fronteiras¹¹⁵ também denuncia o monopólio midiático que permanece praticamente o mesmo, após 30 anos de ditadura militar, onde “dez principais grupos econômicos de origem familiar continuam repartindo o mercado de comunicação de massa”, “um nível de concentração de mídia que contrasta totalmente com o potencial de seu território e a extrema diversidade de sua sociedade civil”¹¹⁶.

¹¹⁴ Constituição da República Federativa do Brasil de 1988. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm>. Acesso em: 28 abr. 2015.

¹¹⁵ Apesar das recentes denúncias de vínculos com a CIA demonstrarem que tal ONG não é “sem fronteiras”. Vide: <<http://www.cartacapital.com.br/internacional/unesco-questiona-metodos-da-reporter-sem-fronteiras/#todos-comentarios%29>>. Acesso em: 28 abr. 2015.

¹¹⁶ Vide: <<http://www.cartacapital.com.br/sociedade/ong-denuncia-monopolio-da-midia-no-brasil/>>. Acesso em: 28 abr. 2015.



Há, por certo, agendas midiáticas menos explícitas, que se mascaram sobre categorias denunciastas, invocando a lei e a justiça. Rita Segato nos dá um exemplo contundente, ao expor sobre os feminicídios em Ciudad Juárez, México. Nas palavras de Segato:

El diario del martes, un día después del hallazgo del cuerpo de Alma Brisa, repetía: “un crimen más con móvil sexual”, y la Fiscal especial subrayaba: “es muy difícil conseguir reducir los crímenes sexuales”, confundiendo una vez más las evidencias y desorientando al público al conducir su raciocinio por un camino que creo que es equivocado. Es de esta forma que autoridades y formadores de opinión, aunque pretenden hablar en nombre de la ley y los derechos, estimulan una percepción indiscriminada de la cantidad de crímenes misóginos que ocurren en esta localidad como en cualquier otra de México, de Centroamérica y del mundo: crímenes pasionales, violencia doméstica, abuso sexual, violaciones a manos de agresores seriales, crímenes por deudas de tráfico, tráfico de mujeres, crímenes de pornografía virtual, tráfico de órganos etc. (p. 16) (170).

A antropóloga nos mostra como o papel dos meios de comunicação é crucial na instigação e no estímulo, por meio da repetição de um discurso, que termina por criar uma percepção. A mídia, nesse caso, corrobora com a retórica de que os crimes são de caráter sexual, “mascarando” que os feminicídios, conforme a tese de Segato, são uma forma de comunicação entre grupos, e nesse sentido, o corpo feminino é uma mera “peça descartável” ou “troféu” a ser exibido entre os pares, sejam rivais ou pertencentes ao mesmo grupo, mas sobretudo parte de uma linguagem, *uma violência expressiva*, o que discutiremos logo mais.

Trago, nesse momento, para análise uma orquestragem midiática menos dissimulada, ou melhor dito, francamente escancarada, que é o caso do papel da mídia na Guerra ao Iraque, um exemplo contundente do poder de aniquilamento da mídia. É estarrecedor constatar a facilidade com que governos e mídia forjaram um consenso e ceifaram milhares de vidas inocentes dentro de um esquadro de normalidade.

John Pilger, um dos poucos jornalistas independentes no mundo hoje, dedica-se ao escrutínio da mídia, e o papel dos principais canais de televisão estadunidenses e britânicos

no forjamento de justificativas para a opinião pública, ao mesmo tempo em que mostra a participação ativa de jornalistas em tais farsas midiáticas. Em seu documentário *The war you don't see*¹¹⁷ – em português, “a guerra que você não vê” –, realizou pesquisa densa e minuciosa, com entrevista às principais personagens envolvidas no forjamento das razões que “justificavam” a “Guerra ao Iraque” promovida pelos EUA e pelo Reino Unido. Nessas entrevistas, e munido de informações que demonstram uma investigação aprofundada, Pilger expõe, por exemplo, como a mídia ignorou os relatórios das Nações Unidas que mostravam que o Iraque não dispunha de “armas de destruição em massa” desde 1998, e como não deu “cobertura” e foi criminosamente conivente com o desmoronamento de um país, para acobertar interesses imperialistas escusos dos governos estadunidenses e britânicos (171).

Cromwell e Edwards se propõem a responder essa série de perguntas que cito abaixo, que levam todas a um retundo não:

Podemos esperar a verdade de um sistema corporativo de mídia num mundo dominado por corporações? Podem os jornais falar a verdade sobre catastróficas mudanças climáticas – sobre suas raízes no consumo de massa e no obstrucionismo corporativo – quando eles mesmo são negócios que visam o lucro e dependentes de anunciantes para 75% de suas receitas? Pode a BBC falar a verdade sobre os crimes governamentais do Reino Unido no Iraque quando seus gerentes seniores são apontadas pelo governo? Por que os meios de comunicação britânicos e estadunidenses falharam em questionar até as mentiras mais óbvias dos governos sobre as armas de destruição em massa no Iraque, antes da invasão de março de 2003?¹¹⁸ (161)

Edward Bernays, que cunhou a palavra “relações públicas”, é também autor da máxima “a manipulação inteligente das massas é um governo invisível, que é o verdadeiro poder governante em nosso país”¹¹⁹. Bernays, exímio propagandista, foi parte de um comitê secreto criado em 1917, “The Creel Commission”, para persuadir as pessoas a apoiarem a entrada dos Estados Unidos na Primeira Guerra Mundial, e para quem “a engenharia do

¹¹⁷PILGER, John. *The War you don't see*. Acesso em 26 de janeiro de 2015. Disponível, com legendas em português, em: <<https://www.youtube.com/watch?v=Bh0fjdU3Jp8>>. Acesso em: 28 abr. 2015.

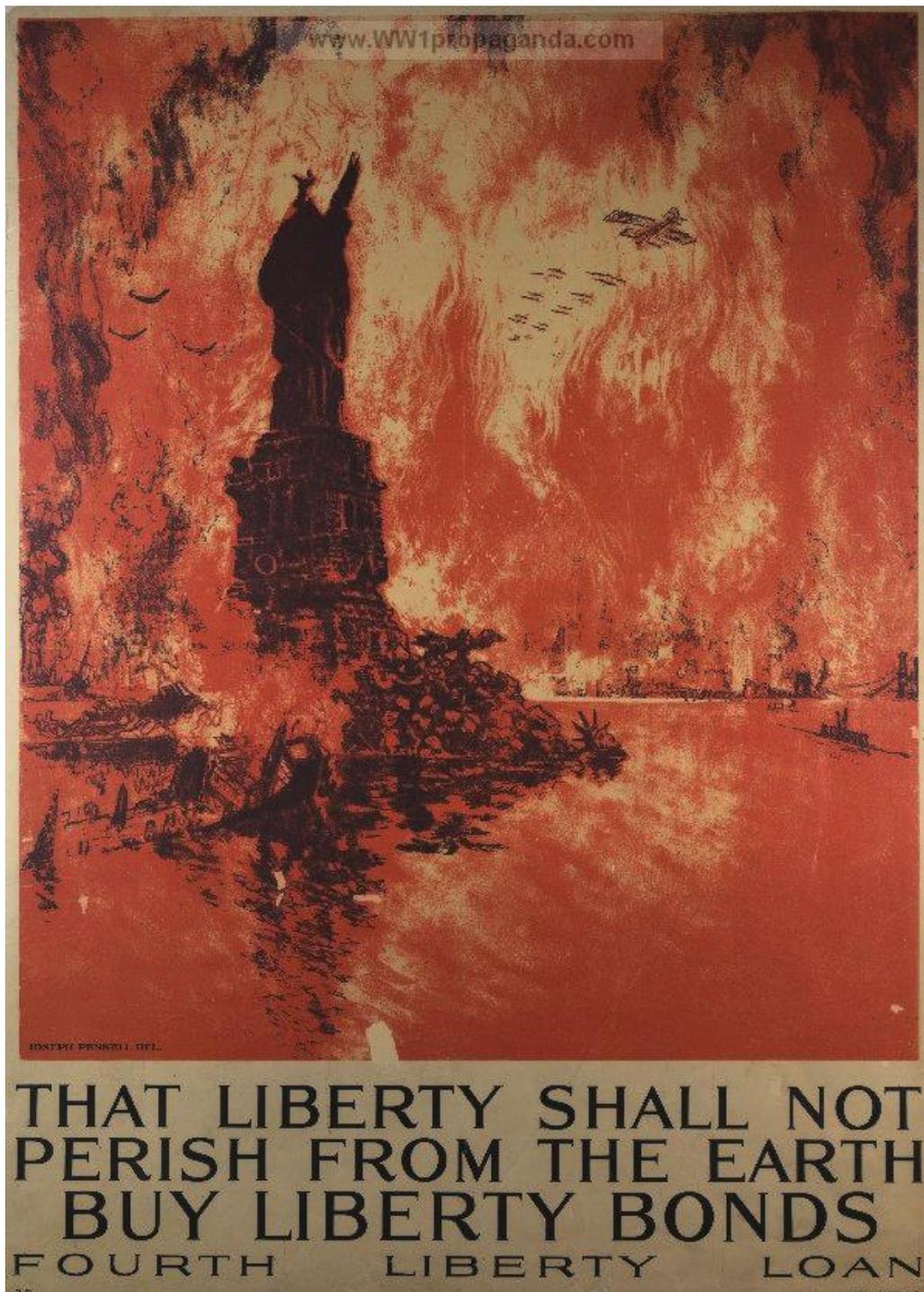
¹¹⁸Texto de divulgação do livro de Pilger, disponível em: <<http://johnpilger.com/books/guardians-of-power-the-myth-of-the-liberal-media>>. Acesso em: 28 abr. 2015.

¹¹⁹Frase mencionada em PILGER, John. *The War you don't see*. Acesso em 26 de janeiro de 2015. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=Bh0fjdU3Jp8>, (2:50), com legendas em português.

consentimento” era “o cerne da democracia”, segundo Noam Chomsky, em seu livro *Media control: the spectacular achievements of propaganda*¹²⁰.

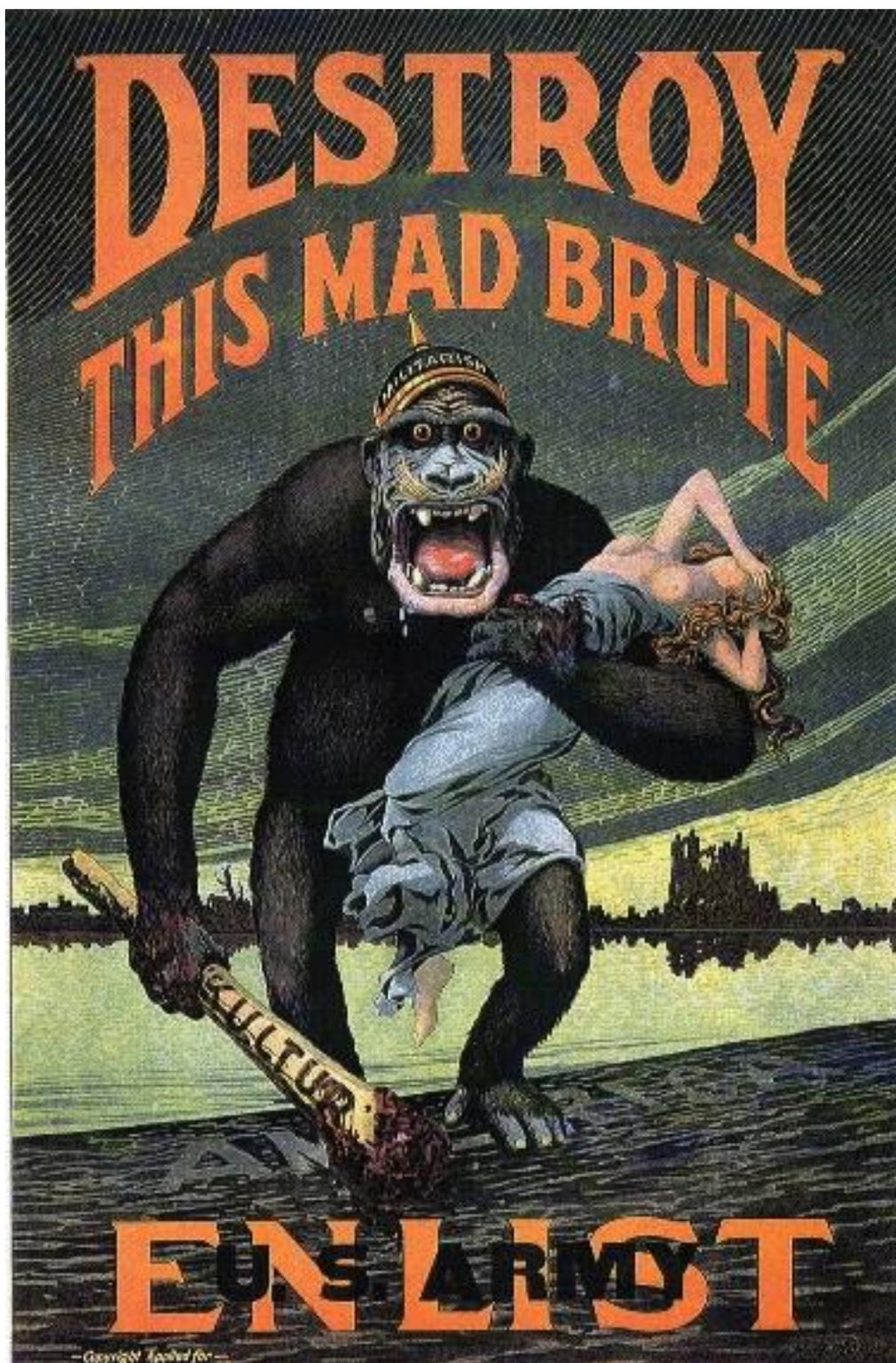
Sob a administração do então presidente estadunidense Woodrow Wilson, logo entendeu-se que “a melhor maneira de convencer as pessoas seria persuadi-las por meio de suas emoções”, nesse caso, o medo, como nos coloca Stuart Ewen em *The war you don't see* (171). A campanha para “a fabricação do medo” foi exitosa, como nos revela Chomsky. Prolífica em cartazes veiculando, por exemplo, a estátua de liberdade envolta em fogo, o mundo sendo engolido por um gorila com capacete alemão, dentre outros, levou-se em seis meses a uma população com aversão à guerra não apenas a convencer-se de participar, mas apoiá-la com convicção.

¹²⁰Vide também, de Edward S. Herman e Noam Chomsky: *Manufacturing Consent: The Political Economy of the Mass Media* (2002).



FONTE: Pennell (172).

Figura 12 – [Propaganda estadunidense - 1ª Guerra Mundial].



FONTE: Hopps (173).

Figura 13 – [Propaganda estadunidense - 1ª Guerra Mundial].

Grande parte do jornalismo feito hoje é, segundo Pilger, *embedded*, “encamado”, embutido. O que significa dizer, nesse contexto, que a maioria dxs jornalistas que fizeram a cobertura da Guerra do Iraque se locomovia com os militares, isto é, acompanhava o exército dos EUA, e dependia do que lhes fosse mostrado. Nesses termos, como falar de independência jornalística? “O ônus de ser ‘independente’ é ter o acesso negado ao pentágono”, dizem alguns/algumas dxs jornalistas entrevistadxs por Pilger.

Em uma sequência nauseante, Pilger desvela o passo a passo da maquinaria cínica do aparato estadunidense e britânico. Os dados que o jornalista australiano traz são aterradores: na 1ª Guerra Mundial, 10% das mortes foram de civis, na 2ª Guerra Mundial, 50%; na Guerra do Vietnã, 70%; na Guerra do Iraque, 90% das mortes foram de civis, em manifesto desacordo com a IV Convenção de Genebra.

A abertura dessa subseção traz o excerto de Pilger, que nos remete também à *hipótese do agenda-setting*. Mauro Wolf traz uma definição de Shaw para o *agenda-setting*:

Em consequência da acção dos jornais, da televisão e dos outros meios de informação, o público sabe ou ignora, presta atenção ou descarta, realça ou negligencia elementos específicos dos cenários públicos. As pessoas têm tendência para incluir ou excluir dos seus próprios conhecimentos aquilo que os mass media incluem ou excluem do seu próprio conteúdo. Além disso, o público tende a atribuir àquilo que esse conteúdo inclui uma importância que reflecte de perto a ênfase atribuída pelos mass media aos acontecimentos, aos problemas, às pessoas. (Shaw, 1979: 96) (174).

Anette Maia lança mão da *hipótese de agenda-setting* em *De Neide a Fera da Penha: discursos e representações sociais que atualizam um estigma na mídia*, para discutir a reedição midiática do crime de 1960 de Neide Maia Lopes, exemplo contundente de uma *agenda moral*, como defende. Para Maia, *Agenda-setting* remete (175):

[...] à hipótese de que a imprensa trabalha com agendas prévias, planejadas, a serem lançadas publicamente nos diferentes meios de comunicação. [...] Aplicadas por *staffs* superiores das empresas de comunicação de acordo com seus interesses políticos, estas técnicas dão suporte à construção de uma agenda pública que dita o que deve ser noticiado. (p. 15).

Anette Maia conta-nos a ~~história~~ [estória] de Neide Maia Lopes, conhecida na época como “a Fera da Penha”, por matar a filha de seu amante. Ao escrutinar o caso e seu retorno à mídia tantos anos depois, a autora escancara a *agenda moral* que se traduz na necessidade de “atualizar um estigma”. Segundo Maia, “era preciso haver uma mulher de conduta reprovável e um crime para que a punição exemplar se fizesse, a fim de que as mulheres mais ousadas, mais reivindicadoras e mais críticas se calassem frente a suas insatisfações.” (p. 91) (175)

No caso do exemplo trazido por Pilger, evidencia-se que o embuste da justificativa da *Guerra ao Iraque* e o martírio de uma população poderia ter sido evitado se a mídia tivesse denunciado a fraude ou mesmo não compactuado com tamanho esmero. O que aconteceu foi o contrário, numa orquestragem perversa, a mídia caucionou as ações criminosas de seus governos, sendo seu cúmplice capataz. Pilger anatomiza o discurso da inevitabilidade mostrando que nem tudo é agenciamento ineludível. A farsa teve de ser encampada, em ocasiões múltiplas, por pessoas que se dobraram justamente ao cômodo discurso do inevitável, dos *sonsos essenciais*. (Recorro, uma vez mais, às palavras de Lispector: “[...]o que me sustenta é saber que sempre fabricarei um deus à imagem do que eu precisar para dormir tranquila e que outros furtivamente fingirão que estamos todos certos e que nada há a fazer”.) (15)

Pilger nos revela o que no íntimo já sabíamos: que para que a farsa se consumasse, houve, teve de haver um nível de cumplicidade de pessoas que a aceitassem, que compactuassem com ela. E que embora seja considerável a assimetria de poderios, afinal, o enfrentamento seria contra os imperiosos Estados Unidos e Reino Unido, o perigo da resistência não pode servir de consolo. Remeto-me aqui às teses sobre os *bystanders*, que significam *as pessoas em geral, cidadãos comuns*, e seu papel fundamental na ocorrência de genocídios e outras violações de direitos humanos.

Há extensa literatura que documenta a convivência e colaboração das pessoas, mesmo as que apenas miravam a ascensão de Hitler e que, alega-se, não participaram diretamente. Um simples gesto, como o cumprimento nazista, segundo Ervin Staub, já tem a força de instituir uma reorganização mental. A neutralidade em situações de violência significa um posicionamento com o lado opressor, postulam diversos teóricos que se debruçaram sobre casos extremos de violações de direitos humanos.

Para Staub, o que aprendemos com a prática tem a força de nos habituar, tanto em relação a práticas de ajuda ao outro, quanto em práticas conectadas à violência. Staub, por

exemplo, em sua pesquisa com crianças engajadas em atividades de cooperação e cuidado, mostra que essas tendem a ingressar em atividades similares quando adultas.

Como nos relatos do KESA, a escola de tortura grega durante o regime ditatorial que se estendeu de 1967 a 1974: recrutavam-se rapazes no campo, jovens, filhos e pais amorosos que, sob o devido treinamento, tornavam-se torturadores cruéis. “Há um método cruel na loucura de ensinar pessoas a torturar. Quase todo mundo pode aprender” (p.50), disse Haritos-Fatouras (176). O vídeo da Anistia Internacional *Your neighbours' son*¹²¹, sobre a ditadura grega, mostra relatos estarrecedores do que Hannah Arendt chamou de *banalidade do mal*.

A figura de Eichmann, fiel cumpridor de seus deveres, seguidor da lei, um burocrata respeitado, atormenta-nos pela semelhança com nossas vidas de bons/boas cidadãos/cidadãs. Milgram, em seu famoso experimento, mostrou-nos como a ascensão da autoridade sobre nós e a ética da obediência pode a(s)cender um/a torturador/a em nós.

Zygmunt Bauman (177) também pôde dissecar, em *Holocausto e Modernidade*, o que chamou de *ética da obediência*:

O Holocausto fez minguar todas as imagens lembradas ou herdadas do mal. [...] Bem cedo se soube que esses homens, sempre que estavam à paisana, não eram de modo algum maus. Portavam-se de forma bem parecida à de todos nós. Tinham esposas que amavam, filhos que papricavam, amigos que ajudavam e consolavam no infortúnio. Parecia inacreditável que, uma vez uniformizadas, essas mesmas pessoas fuzilassem, asfixiassem com gás ou presidissem ao fuzilamento e asfixia de milhares de pessoas [...] Era não só acreditável, mas aterrador. Como é que pessoas comuns, como eu e você, podiam fazer aquilo? Com certeza, de alguma forma, ainda que por uma pequena diferença, elas devem ter sido diferentes, pessoas especiais, diversas de nós, não? [...] *A notícia mais assustadora trazida pelo Holocausto e pelo que sabemos acerca dos seus executores não foi a probabilidade de que “isso” pudesse acontecer a nós, mas a ideia de que nós poderíamos perpetrá-lo.* (p. 178-179).

Voltando a Pilger, a contrição de alguns poucos jornalistas que foram coniventes com o massacre, documentada com sua habitual astúcia, não ressuscita vidas. Seu vigor reside, sem dúvida, em evidenciar a responsabilidade individual de cada participante, e dar novos elementos, bem como ferramentas para debelarmos, mormente, discursos que

¹²¹ Amnesty International: *Your neighbours son*. [documentário] Kiers. Roelof. ‘God wat hebben we gedaan?’ VPRO, 1981.

recorrem à inevitabilidade dos eventos e as rasas exculpações que frequentemente as acompanham.

Tanto no exemplo de Anette Maia quanto no de Pilger queda evidente a *agenda moral* ou, nas palavras de Pilger, a *agenda oculta* e o discurso cínico que escondem. No caso da denúncia trazida por Pilger, pensar que sua repercussão é ínfima, que o fato das justificativas da Guerra ao Iraque terem sido forjadas e reveladas impostoras não tenha reverberado com mais abrangência no mundo, na mídia, nas pessoas em geral, sobretudo as inglesas e as estadunidenses, remete-nos, uma vez mais, às teses de Sloterdijk e Žižek sobre o cinismo, que se expressa na inversão da formulação marxista da ideologia: “eles não sabem o que fazem, mas fazem” para “eles sabem o que fazem, mas fazem”.

3.3.2 Notas sobre a *Sociedade do Espetáculo*.



FORNTE: Autoria desconhecida (178).
Figura 14 – [sociedade do espetáculo]

Grande parte da população mundial vive, hoje, em sociedades de massa, cada uma com suas idiossincrasias, mas que compartilham de contextos similares: estão organizadas em forma de Estado, sob a regência onipresente do Mercado, e baixo o paradigma da Modernização, com índices assombrosos de violência urbana, um quadro penal análogo, que expressa a colonialidade do poder (Quijano) e o seu racismo intrínseco (Zaffaroni, Duarte)¹²², refletido num progressivo encarceramento e violações de direitos humanos pelo Estado, como é o caso do Brasil, Argentina e outros países latino-americanos.

Nas metrópoles destes, como em outras sociedades de massa, as relações encontram-se “intermediadas”, isto é, mediadas pela mídia (imagens, informação, propaganda, publicidade etc), o que Debord definiu como *sociedade do espetáculo* (p. 14). Ou seja, nas sociedades de massa, contexto desse estudo, o “efeito mimético” ganha corpo e poder difusor nos meios de comunicação e na *sociedade do espetáculo* – “a fabricação concreta da alienação”, como bem definiu Debord (179).

¹²²Para uma crítica do racismo penal, vide a obra de Raúl Zaffaroni, em especial *El enemigo en el derecho penal*; de Duarte Piva, *Criminologia e Racismo*.

A dimensão difusora da mídia torna-se central para o entendimento do fenômeno e o conceito de *sociedade do espetáculo*, onde a característica mais contundente é: um explícito “automatismo”, a feição serial mais drástica da modernidade, ou o que Baudrillard, em *Telemorfose* (2004), chamou de “o espetáculo da banalidade”. Os meios de comunicação não são apenas *loci* privilegiados para a compreensão do Estado e das relações de poder, mas são inseparáveis de sua articulação com o Estado moderno (p. 21).

O espetáculo é o discurso ininterrupto que a ordem atual faz a respeito de si mesma, seu monólogo laudatório. É o autorretrato do poder na época de sua gestão totalitária das condições de existência [...] A cisão generalizada do espetáculo é inseparável do Estado moderno, isto é, da forma geral da cisão na sociedade, produto da divisão do trabalho social e órgão da dominação de classe. (p. 20-1).

O espetáculo é o casamento do Estado moderno com o capitalismo, unidos pela lógica patriarcal, que é a lógica da autoridade, a onipresença do “pseudo-sagrado” na espiral da violência. Para Debord (1979), o “pseudo-sagrado” é a positividade inquestionada. Em suas palavras:

Sob todas as formas particulares – informação ou propaganda, publicidade ou consumo direto de divertimentos –, o espetáculo constitui o modelo atual da vida dominante na sociedade. **É a afirmação onipresente da escolha já feita na produção, e o consumo que decorre dessa escolha.** (p. 14-5)

Para Debord, o espetáculo, relação social mediada por imagens (p. 14), é a “reconstrução material da ilusão religiosa” (p. 19), este sagrado que tem nas suas bases a separação (p. 21), cuja feição moderna se expressa pelo que se poderia chamar de “poder de dissociação”. “Todo poder separado foi, portanto, espetacular”, diz Debord (p. 21). (idem)

O espetáculo moderno traz, porém, uma contradição: expressa *o que se pode fazer*, do qual está forcluída a *possibilidade*, guardando “a inconsistência na mudança prática das condições de existência” e uma feição de “pseudo-sagrado”. Quando falamos “passou na TV, eu vi...”, esse “ver” ganha status de real. “Aconteceu”. “É verdade!”. Essa dimensão mágica de que nos fala bell hooks tem um efeito de alheamento, como se numa terceirização da consciência. No núcleo da produção midiática está a entrega de nossa

capacidade reflexiva, como se relaxássemos diante da tela para absorver seus conteúdos acriticamente.

A dimensão de espetáculo é importante no componente pedagógico também explicitado pela autora, que ganha contundência com sua face sacralizada. Segundo Debord (179):

O espetáculo se apresenta como uma enorme positividade, indiscutível e inacessível. Não diz nada além de ‘o que aparece é bom, o que é bom aparece’. **A atitude, que por princípio ele exige, é a da aceitação passiva que, de fato, ele já obteve por seu modo de aparecer sem réplica, por seu monopólio da aparência”** (p.16-7).

Este monopólio da aparência simboliza a dimensão difusora e reiterativa das ordens de status, a imagem modernizada do sagrado.

Debord (179) também fala de um sequestro do real, que é a própria organização da aparência, o espetáculo em si:

O espetáculo, que é o apagamento dos limites do eu (*moi*) e do mundo pelo esmagamento do eu (*moi*) que a presença-ausência do mundo assedia, é também a supressão dos limites do verdadeiro e do falso pelo recalçamento de toda verdade vivida, diante da **presença real da falsidade garantida pela organização da aparência**. Quem sofre de modo passivo seu destino cotidianamente estranho é levado a uma loucura que reage de modo ilusório a esse destino, pelo recurso a técnicas mágicas. O reconhecimento e o consumo das mercadorias estão no cerne dessa pseudo-resposta a uma comunicação sem resposta. (p. 140).

Mas voltemos à charge anterior. Ainda que prenehe de ironia do que se tornou a espetacularização da vida, o desenho, no fundo, não retrata *a sociedade do espetáculo*, nos termos de Guy Debord (179), mas é como se a descortinasse. O desenho nos mostra os bastidores da produção da *sociedade do espetáculo*, ao retratar o excedente da imagem que será veiculada. O excedente, ou seja, as pessoas fotografando com seus celulares o afogamento, uma cena prosaica hoje em dia, não será dado a ver na tela da televisão, ou nas telas dos celulares. Na dita *sociedade do espetáculo*, a tela já sequestrou a realidade. O crime, a trapaça, o ludíbrio da mídia é totalizar a compreensão, sequestrando a possibilidade de se apontar que essa moldura compreensiva é uma moldura. A espetacularização da própria vida não é veiculada, a *sociedade do espetáculo* não provê ferramentas para a denúncia de si mesma, como faz x autorx da charge.

3.4 O SÍMIO DE KAFKA E A COMUNIDADE BONOBA.

Repito: não me atraía imitar os homens; eu imitava porque procurava uma saída, por nenhum outro motivo. (p. 65) (180).

Recentemente, num documentário sobre bonobos (*Pan paniscus*), fui tomada por um espanto: tudo que estudara sobre primatas colocava-se em cheque. Sabia que nossos primatas mais próximos eram os chimpanzés, com características beligerantes e de explícito “*male dominance*” (“domínio macho”). No entanto, compartilhamos 98.6% de nosso DNA também com os bonobos, matriarcais e pacíficos.

“Eu saúdo bonobos precisamente porque o contraste com chimpanzés enriquece nossa visão da evolução humana. Eles mostram que nossa linhagem é marcada não só por dominação masculina e xenofobia, mas também por um amor pela harmonia e sensibilidade a outros” (181), declara Frans De Waal, primatólogo holandês.

Diferentemente dos chimpanzés comuns, os bonobos têm práticas sexuais pouco convencionais – mais parecem ter lido o *kama sutra*, diz De Waal. Usam o sexo para apaziguar ânimos, ou seja, não o praticam para mera reprodução. Têm uma média de 11 relações sexuais diárias, tanto hetero quanto homossexuais (sobretudo entre fêmeas) e inclusive intergeracionais, com a interdição do incesto, segundo o primatólogo, que aproveita para criticar Lévi-Strauss (181).

Desconhecidos até 1923, por estarem exclusivamente concentrados numa região de difícil acesso, a zona central de florestas da República Democrática do Congo (RDC), esses primatas passaram-nos despercebidos, ao contrário dos chimpanzés comuns, que se espalharam pelo continente africano, e foram extensamente pesquisados. Por muitos anos, os bonobos foram entendidos como “chimpanzés comuns menores”. Foi somente em 1973 que fundou-se a primeira base de pesquisas em Wamba (Reserva Científica Luo), ainda no antigo Zaire (RDC), liderado por Takaioshi Kano, primatólogo japonês da Universidade de Kyoto.

Com a maioria das publicações em japonês, os estudos pioneiros do grupo de Kano eram inacessíveis, como coloca John Mitani, cenário que começou a mudar em 1993, com a tradução para o inglês do livro de Kano (*The Last Ape: pygmy chimpanzee behavior and ecology*), publicado em 1986 no Japão (182). No entanto, com os conflitos políticos (1991)

e a eclosão da guerra no Congo (1997), grande parte dos estudos foi retomada somente em meados da 1ª década do século XXI.

Kano, que estudou tanto os chimpanzés quanto os bonobos, ao discorrer sobre o *modus vivendi* dos últimos, cita um evento ilustrativo: quando um grupo de bonobos encontra outro, os machos às vezes até fazem uma “linha de frente”, pegam galhos e os sacodem, como se exibindo suas forças, mas quando se dão conta, as fêmeas de cada grupo já estão socializando e compartilhando comida. Assim, os machos abandonam a linha e se juntam novamente ao grupo¹²³.

Furuichi também fala sobre “o domínio das fêmeas”:

Quando fêmeas se aproximaram de machos que estavam se alimentando em posição preferencial num local de alimentação, machos cederam sua posição para [essas] fêmeas chegadas posteriormente. Além disso, machos usualmente aguardaram na periferia do local de alimentação até que as fêmeas terminassem de comer. Quando ocorreu conflito aberto, fêmeas aliadas às vezes caçavam machos, mas machos nunca formavam alianças agressivas contra fêmeas. Até o macho alfa poderia se retratar quando uma fêmea de posição média ou baixa se aproximava.¹²⁴ (181)

De Waal, também estudioso de primatas e outros animais há décadas, defende, em seus últimos livros, um curioso modelo que denomina “*bottom-up*” (“fundo-topo”) de ética. Em *The bonobo and the atheist*, assevera que os tratados filosóficos e as religiões nos chegaram mais tarde, ao alegar que a ética está em nossa ancestralidade, isto é, temos inclinação natural para a ética. Cito-o em extenso:

A visão de moralidade como um conjunto de princípios imutáveis, ou leis, que são nossas por descobrir, se origina basicamente da religião. Realmente não importa se é Deus, razão humana ou ciência quem formula essas leis. Todas essas abordagens compartilham uma orientação fundo-topo, sua principal premissa sendo que humanos não sabem como se comportar e que alguém deve dizer a eles. Mas e se a moralidade for criada na interação social dia a dia, não em algum nível abstrato? E se for fundamentada nas emoções, as quais a maioria do tempo escapam às categorizações puristas de que a ciência gosta?

[...]

A ciência nos diz que nós respiramos para abastecer nossos corpos com oxigênio. Sem esse conhecimento, entretanto, eu ainda faria

¹²³Referência tanto em De Waal, quanto no documentário: <https://www.youtube.com/watch?v=va02Y5uI9g8> (Acesso em 29 de abr. de 2015).

¹²⁴ Citação em De Waal, *The Bonobo and The Atheist*, “Sisterhood is powerful”, capítulo 3 (página ausente)

exatamente o mesmo, como milhões de humanxs antes de mim e bilhões de animais. Ter consciência do O₂ não é o que leva a respirar. Similarmente, quando biólogxs especulam que o altruísmo evoluiu de suas recompensas, não significa que xs protagonistas precisem saber sobre isso. Muitos dos animais não se adiantam pensando, como em “se eu fizer isso por ele, ele pode retribuir o favor amanhã”. Faltando visão conjectural, eles apenas seguem um impulso benevolente. (181).

De Waal argumenta que a empatia, o cuidado, a cooperação são valores dentre as comunidades de primatas, trazendo exemplos prolíficos em seus livros, *como fêmeas chimpanzés que arrastam machos para fazerem as pazes depois de uma briga, removendo as armas de suas mãos* ou de como bastantes *atuam como arbitrários imparciais para resolver disputas comunitárias*. “Pego essas indicações de preocupação comunitária como um sinal de que os blocos fundacionais da moralidade são mais velhos que a humanidade, e de que nós não precisamos de Deus para explicar como nós chegamos onde nós estamos hoje”, diz o primatólogo holandês.

Não tenho elementos para cancelar o que diz De Waal nem xs demais primatólogxs, não é minha intenção aqui. Como exposto anteriormente, o problema não é saber se há uma natureza, como diz Butler, mas “como conhecê-la”? Porque para “dizer da natureza”, falamos, e quando falamos já estamos na ordem do discurso e do investimento ideológico. Desde Aristóteles que a filosofia fala de primatas, que exerceram e continuam exercendo imenso impacto nos imaginários. Interessa-me o que imaginários sobre primatas produziram em discursos e o que possíveis “contradiscursos” fazem e desfazem em nós. Para Laura Otis, os discursos das ciências do século XIX, por exemplo, compõem as narrativas da literatura e mudaram o modo como pensamos tudo, do “self” às noções de nação. O que seria imaginar uma ancestralidade de cooperação, de padrão matriarcal, quando estamos há séculos contagiadxs pelo referente de chimpanzés beligerantes. E se, pelo contrário, nos inspirássemos no *modus vivendi* dxs bonobxs como uma possibilidade futura? O que seria um devir-bonobx? Não seria curioso se mimetizássemos, se buscássemos aprender com xs bonobxs? Imaginários, como sabemos, produzem ações. Nós somos o efeito de discursos, não de verdades biológicas.

Isto posto, De Waal nos leva a idear pontos significantes. Como nos coloca Clarice Lispector, em *Mineirinho*: “se podemos adivinhar a bondade divina, não era hora de sermos mais divinos?” (15). Ou como perguntam Josiah Ober e Stephen Macedo em *Primates and Philosophers: how morality evolved*:

A questão que de Waal e suas/seus comentadores [Robert Wright, Christine M. Korsgaard, Philip Kitcher, Peter Singer] buscam levantar é essa: Como, dado que há fortes razões científicas para supor que o egoísmo (ao menos no nível genético) é um mecanismo primário de seleção natural, nós humanxs acabamos nos tornando tão fortemente atadxs aos valores da bondade? Ou, para colocar um pouco diferentemente, por que nós não pensamos que é bom ser ruim? Para quem acredita que a moralidade é real, mas que não pode ser explicada ou justificada simplesmente ao recorrer-se à assunção teológica quanto a uma propensão humana única à bondade é um produto da graça divina, isso é um problema duro, e um importante. (183).

O que é imaginar uma ancestralidade ética, quando estamos visceralmente colonizadxs pela ideia de que a ética é algo exterior que devemos internalizar? Tais postulados somam na desconstrução da dicotomia natureza-civilização e promovem pertinentes deslocamentos que instigam também o debate sobre a mimese.

Curiosamente entre xs Bongando, um grupo Bantu (pertencente ao Mongo), na sua língua mãe (Longando), “bonobo” – que se traduz “*elia*” – significa tanto primata (podendo designar bonobo ou gorila) quanto especificamente bonobo (sendo que o nome específico para gorila é *etolo*). Na taxonomia animal dxs Bongando, bonobo (*elia* ou *engombe*) não é “animal não-humano” (*nyama*), mas “*boto*”, o que quer dizer “humano *latu senso*”, como informa o estudo de Bongoli Lingomo e Daiji Kimura (p. 213) (184). Como disse Evans-Pritchard sobre os Nuer, para entender xs Bongando, parece necessário estudar xs bonobxs.

A dupla autora (cujo primeiro autor é bongando) ensina a etimologia do termo *elia* (bonobo):

O termo *elia* vem do verbo *mb-ela* (faltar; fracassar; perder; sentir falta) ou *mb-elia* (bloquear). Xs Bongando consideram xs bonobxs a espécie que “perdeu” o tornar-se humana, ou uma que foi “bloqueada” no caminho para se tornar humana. *Elia* é usado em regiões centrais e do sul da terra Bongando, onde é falado Bongando relativamente puro. (idem).

Lingomo e Kimura focam o artigo no consumo de carne bonoba, que apesar de ser tradicionalmente tabu entre xs Bongando (há uma série de crenças sobre os males que o consumo de sua carne pode trazer¹²⁵), vem mudando com o passar dos anos, principalmente entre os jovens e em face do contato com outros povos. No entanto, a dupla autora faz mais do que isso. Como disse Evans-Pritchard sobre os Nuer (que para entendê-los era

¹²⁵ Apesar de ser um tabu para a comunidade, há o uso de peles de bonobo para instrumentos musicais, dentre outrxs, mas que geralmente vem de bonobxs já mortxs na floresta.

necessário entender as vacas), a dupla mostra que para entender o povo Bongando é necessário estudar sua relação com xs bonobxs.

A dupla autora relata o mito de origem que une a ambos:

O povo Bongando distingue dois tipos de lendas: aquelas de animais e aquelas de humanxs. Bonobxs nunca aparecem nas lendas animais. As lendas de humanxs e bonobxs destacam quatro aspectos:

(1) sua origem idêntica, (2) sua separação, (3) sua ajuda mútua e (4) seu casamento. Essas lendas mostram a relação próxima entre pessoas e bonobxs.

O povo Bongando acredita que x humanx e x bonobx têm o mesmo pai, chamado *Iseliko*, e a mesma mãe, *Ngokili*. A bonoba é a irmã mais velha e o humano é o irmão mais novo. Humanx e bonobx já viveram no mesmo lugar, mas se separaram como resultado de conflitos sobre o fogo e eleições. (p. 216) (184)

Para xs Bongando, por exemplo, foram xs Bonobo, que são *bahamene'a ngonda* (“xs senhorxs da floresta”), que lhes ensinaram sobre comidas e remédios. Um reconhecimento plasmado em suas lendas, dentre as quais uma sobre a reciprocidade, que conta a ~~história~~ [estória] de um homem Bongando que foi salvo na floresta por um/a bonobo/a e que, depois, também pôde salvar a vida de um/a bonobo/a:

Homem e bonobo salvam-se um ao outro

Um dia, um homem foi caçar na floresta. Ele estava tão cansado que ele não conseguiu matar nenhuma caça o dia todo. No caminho de volta à vila, ele viu muitas lagartas chamadas *betwa* numa árvore alta de *bopola*. Ele fez uma corda de escalar (*laasa*) e escalou a árvore. Enquanto ele estava juntando lagartas, a corda caiu de repente e ele não tinha jeito de descer. Ele pediu por ajuda, mas não tinha outra gente na área. O bonobo ficou com pena dele e o ajudou a descer. Em outro dia, o bonobo chegou perto da vila e tentou comer cana de açúcar nos campos. As pessoas da vila decidiram caçá-lo com redes, mas o homem que havia sido salvo pelo bonobo tomou deles a rede, e o bonobo correu para ficar em segurança. (p. 217) (184).

A percepção de semelhanças tanto físicas entre humanxs e bonobxs – “as unhas do pé e da mão, os dentes, as orelhas, o nariz e o formato dos músculos” (p. 214) – quanto um elenco de afinidades de comportamento como, por exemplo, as vocalizações¹²⁶, conecta as

¹²⁶ “Xs Bongando distinguem quatro vocalizações bonobas: *Waka waka*, *Oowa*, *Mm*, e *Ndondo*.

– *Waka waka* e *oowa* vem do mesmo verbo: *nv-u-a* ou *nv-u-aka*, que significa “morrer”. Acredita-se que na presença de um inimigo bonobxs gritam *waka waka* (“morra, morra”). Há quem diga que bonobxs também

histórias bongandas e bonobas e nos surpreendem com uma outra mirada a respeito de primatas. Um dos efeitos dessa mirada é, sem dúvida, a sobrevivência histórica dos bonobos na região. Mas, sobretudo, pode-se afirmar que o mundo compartilhado Bongando-Bonobo nos traz extraordinários *insights* sobre a mimese.

O já citado artigo de Joan Scott traz em seu começo, em tom de ressalva:

Aquelas pessoas que se propõem a codificar os sentidos das palavras lutam por uma causa perdida, porque as palavras, como as ideias e as coisas que elas pretendem significar, têm uma história. Nem os professores [e as professoras] de Oxford nem a Academia francesa têm sido plenamente capazes de represar, de aprisionar e fixar o significado, de uma forma que seja independente do jogo da invenção e da imaginação humanas. [...] (p. 71) (125)

A ideia de que nós, *homo sapiens*, descendemos de primatas, é relativamente nova em termos históricos e possivelmente traçável, embora não seja facilmente traçável a repercussão da vigência em nossos imaginários do referente de chimpanzés patriarcais e beligerantes.

Laura Otis, em *Membranes: metaphors of invasion in literature, science, and politics* (185) aduz indícios consistentes de como a retórica científica no século XIX contagiou as noções de identidade e espaço, numa retroalimentação entre ciências e literatura, onde narrativas e *metáforas de invasão* terminaram por moldar e mesmo construir nossas percepções de fronteiras e nações, que preponderaram em nossos imaginários até a presente data.

Como seria a humanidade e a eficácia simbólica que teriam sobre nós caso tivéssemos pesquisado os bonobos antes?, inquire De Waal. Qual teria sido a repercussão se, ao invés de chimpanzés comuns, tivéssemos contado com esses primatas como único referente de ancestralidade próxima?

A resistência que primatólogos encontraram entre seus pares nos dá algumas pistas. A primatóloga Frances Joy White, que estuda os bonobos há mais de duas décadas, conta da reação negativa da universidade estadunidense onde pesquisa, que não aceitava seus

anunciam a hora clamando *waka waka* na alvorada ou crepúsculo. Isso usualmente é feito por um grupo, não por animais individuais.

– *Oowa* literalmente significa “eu morro”, expressando um sentimento de aflição. Diz-se que bonobos emitem esse brado numa situação difícil, tal como no encontro com um predador. Nessas situações acredita-se que bonobos estendem suas mãos para pedir por perdão.

– *Mm*, significando “sim”, acredita-se que é emitido quando bonobos comem comida deliciosa.

– *Ndondo* é o nome local de um pequeno peixe-gato elétrico. Os Bongandos acreditam que bonobos pescam, e quando levam um choque de *ndondo*, gritam “*Ndondo!*”. Esse grito é feito em grupos. (p. 215)”

“achados”, dizendo-os “impossíveis”, ao rogar que voltasse a pesquisar e observasse com mais zelo. Era, no mínimo, estrambótico, sobretudo para quem se formara na convicção de que o domínio de machos era prevalente em todos os grupos de primatas.¹²⁷

O mesmo relata Frans de Waal:

Depois de uma palestra na Alemanha, um famoso professor antigo rosnoou do meu público: “O que está errado com esses machos?!”. É o fato do bonobo ter emergido na cena científica num tempo em que antropólogos e biólogos estavam ocupados enfatizando violência e beligerância, logo pouco interessados num/a primata pacífica/o próxima/o. Como ninguém sabia o que fazer com eles, bonobos rapidamente se tornaram a ovelha negra da literatura evolucionária humana. Um antropólogo americano foi capaz de recomendar que simplesmente os ignorássemos, dado que eles estavam próximos da extinção de qualquer forma (Advogando atenção a chimpanzés ao invés de a bonobos, Melvin Konner (2002), p. 199, escreveu: “E em todo caso, chimpanzés se saíram muito melhor que bonobos, que estão muito próximos à extinção”).¹²⁸ (181).

Em *Um Relatório para uma Academia*, Franz Kafka narra a saga de um primata, que em conferência à Academia – “Conferem-me a honra de me convidar a oferecer à Academia um relatório sobre a minha pregressa vida de macaco” (p. 57) – conta o modo pelo qual passou de um símio capturado na Costa do Ouro (hoje, Gana) a igualar-se a um homem europeu, feito que obteve com facilidade por meio da imitação de outros seres humanos: “[...] Através de um esforço que até agora não se repetiu sobre a terra, cheguei à formação média de um europeu” (p. 66). O macaco de Kafka, no entanto, evidencia que não almejou tornar-se humano, que foi mero artifício de sobrevivência. Ao invés de resignar-se a uma jaula, deduziu que a única saída seria aprender a ser humano, feito que logrou mediante a imitação: “Era tão fácil imitar as pessoas! Nos primeiros dias eu já sabia cuspir. Cuspimos então um na cara do outro; a única diferença era que depois eu lambia a minha e eles não lambiam a sua. O cachimbo eu logo fumei como um velho [...]” (p. 63). (180)

E eu aprendi, senhores. Ah, aprende-se o que é preciso que se aprenda; aprende-se quando se quer uma saída; aprende-se a qualquer custo. Fiscaliza-se a si mesmo com o chicote; à menor resistência flagela-se a própria carne. A natureza do macaco escapou de mim frenética,

¹²⁷ Entrevista no documentário < <https://www.youtube.com/watch?v=va02Y5uI9g8>>. Acesso em: 29 abr. 2015.

¹²⁸ Citação em De Waal, *The Bonobo and The Atheist*, capítulo 1, seção “Greeting Mama” (página ausente, biblioteca epub)

dando cambalhotas, de tal modo que com isso meu primeiro professor quase se tornou ele próprio um símio, teve de renunciar às aulas e precisou ser internado num sanatório. Felizmente saiu logo de lá. (p. 66) (180).

Kafka debocha da Academia com sua habitual sagacidade, e provavelmente se refere a nós acadêmicos/micas, que pela citacionalidade e amestramento colonizado resvalamos no lodo do Mesmo. Sílvio Gallo colheu, por sua vez, na ironia kafkiana, uma instigante digressão sobre a educação, cuja raiz latina denota violência. Em *O macaco de Kafka e os sentidos de uma educação filosófica*, o filósofo inquire: “para falar com e como Nietzsche, terá a filosofia implicações no processo pelo qual alguém se torna aquilo que é?” (186).

Ao elucidar sobre o conto de Kafka, Gallo percebe a educação como “um processo de deformação”, como dispositivo de disciplinamento que constitui a pedagogia moderna, já assinalado por Foucault; a conformação da infância e a invenção da escola como máquina de produção de subjetividades em série a serviço do Estado, como tratado por Deleuze, Guattari, Rolnik. Gallo traz, ainda, uma citação do inglês William Godwin que em 1793¹²⁹ enfatizava os estorvos de um sistema público de ensino, e de como o Estado usaria essa “máquina poderosa” de serialização de subjetividades para robustecer “sua imagem, suas instituições”, ou seja, seu *modus operandi*.

Como vimos acima com Guattari e Rolnik, sucumbimos a uma subjetivização capitalística e estatal, amordaçados por enquadramentos semânticos desgastados, o que despota as possibilidades de resistência/(re)existência, a própria capacidade de entender e reinventar modos de vida, andarilhagens outras.

No processo moderno de “deformação”, chacinamos energias criativas, como postula também Ken Robinson¹³⁰, que defende a permuta do paradigma educacional vigente para um que dê ênfase à criatividade (187). “Nós nos educamos para longe da criatividade”, diz ele, ao aludir a pesquisa que mostra que nossa aptidão para “divergir”

¹²⁹ Para Gallo: “...todo projeto nacional de ensino deveria ser combatido em qualquer circunstância, pelas suas óbvias ligações com o governo, uma ligação mais temível do que a velha e muito contestada ligação da Igreja com o Estado. Antes de colocar uma máquina tão poderosa nas mãos de um agente tão ambíguo, cumpre examinar bem o que estamos fazendo. Certamente que o governo não deixará de usá-la para reforçar sua imagem, e suas instituições [...] Sua visão como criadores de um sistema de educação não poderá deixar de ser semelhante àquela que adotam como políticos, e os mesmos dados que utilizam para levar adiante a sua atuação de homens de Estado serão utilizados como base para o ensino patrocinado por eles.” (Gallo apud Woodcock, 1983, p. 248-9).

¹³⁰ Em suas afamadas palestras TED, uma das quais com quase 32 milhões de acessos. Palestras disponíveis em: <http://www.ted.com/talks/ken_robinson_says_schools_kill_creativity?language=pt-br> e <http://www.ted.com/talks/ken_robinson_changing_education_paradigms>. Acesso em: 16 mar. 2015.

(“*divergent thinking*”) é inversamente proporcional aos anos que passamos na fábrica da escola, que deforma nossa energia crítica e inventiva, com sua lógica vinculada ainda ao Iluminismo e à Revolução Industrial. Além de apontar a “epidemia de déficit de atenção” como mito, mero sintoma do quanto anestesiámos crianças para que se “estandardizem”, critica a atomização do aprendizado (“a maioria da aprendizagem significativa acontece em grupos, colaboração é o forro do crescimento”) e desconstrói basicamente o que entendemos hoje por inteligência. Por fim, advoga pela urgência do desvio de paradigma educacional que significa nossa sobrevivência na terra, e arremata com a máxima do epidemiologista Jonas Salk, que bem ilustra seu arazoado: “Se todos os insetos desaparecessem do planeta, dentro de 50 anos toda vida na terra terminaria. Se todos os humanos desaparecessem do planeta, dentro de 50 anos todas as formas de vida floresceriam” (187).

Termino, assim, essa comprida incursão sobre xs curiosxs bonobxs e o símio-símile humano de Kafka, mas faço eco à indagação de De Waal: qual teria sido a repercussão se tivéssemos contado com xs bonobxs como único referente de ancestralidade próxima, ou mesmo se xs tivéssemos estudado na mesma época dxs chimpanzés? O que seria imaginar uma contra-história de uma descoberta anterior dxs bonobxs? Como teria reverberado e quais seriam as futuras influências? Lidaremos, no próximo capítulo, com o modo pelo qual as narrativas científicas se plasmaram na vida do século XIX e mudaram nossas concepções de indivíduo, fronteiras e nações, na pegada das teses de Laura Otis.

Nesse sentido, é igualmente interessante conhecer o trabalho da bióloga Joan Roughgarden que desafia as teses mais aceitas da biologia hoje. Em *Evolution's Rainbow*, publicado em 2004, demonstra como as asserções fulcrais da seleção sexual de Darwin são baseadas em premissas falsas e explicita a diversidade que o *mainstream* da biologia deixa de fora, propondo o que chama de seleção social e diligenciando deslocamentos para o entendimento de sexo, gênero e sexualidade. Em *The Genial Gene*, de 2009, de modo semelhante a De Waal, desafia a interpretação majoritária das ciências sobre “o gene egoísta” e desloca a centralidade da evolução para instintos de cooperação e cuidado.

Enquanto deixamos “coçar” este estranho prurido de desassossego, que tão bem descreveu Pedro Vermelho, o símio-símile humano de Kafka, transcrevo abaixo o trecho com que conclui seu *Um Relatório para uma Academia*:

Se abranjo com o olhar minha evolução e sua meta até agora,
nem me queixo nem me vejo satisfeito. As mãos nos bolsos das calças, a

garrafa de vinho em cima da mesa, estou metade deitado, metade sentado na cadeira de balanço e olho pela janela. Se vem uma visita, eu a recebo como convém. Meu empresário está sentado na ante-sala; se toco a campainha ele vem e ouve o que tenho a dizer; à noite quase sempre há representação e tenho sucessos *com* certeza difíceis de superar. Se chego em casa tarde da noite, vindo de banquetes, sociedades científicas, reuniões agradáveis, está me esperando uma pequena chimpanzé semi-amestrada e eu me permito passar bem com ela à maneira dos macacos. Durante o dia não quero vê-la; pois ela tem no olhar a loucura do perturbado animal amestrado; *isso* só eu reconheço e não consigo suportá-lo.

Seja como for, no conjunto eu alcanço o que queria alcançar. Não se diga que o esforço não valeu a pena. No mais não quero nenhum julgamento dos homens, quero apenas difundir conhecimentos; faço tão-somente um relatório; também aos senhores, eminentes membros da Academia, só apresentei um relatório. (p. 66-7) (180)

Parece que o que se torna insuportável na mirada da companheira amestrada é o vislumbre, o reconhecimento de seu próprio amestramento, o espelhamento da perturbada loucura que percebe em si. Onde colhemos esse olhar que reconhecemos e que denuncia o que fizemos de nós? Certamente Robinson, Guattari e Rolnik diriam que é na criança ainda não amestrada, na criança que ainda não sucumbiu à nossa própria infantilidade.

Nesse contexto, Sílvio Gallo, ao debater o conto de Kafka, nos convoca para, no compasso de Nietzsche, “tornarmo-nos aquilo que somos”, o que podemos lograr ao “subverter o sentido latino original da educação como uma forma de condução (por exemplo, conduzir o macaco para fora da jaula), para inventar um processo educativo nômade, à deriva, um caminho que se produz sem bússolas e sem sextantes.” Quanto ao processo, o autor agrega que refere-se mais à “trajetória” que ao “ponto de chegada”: “tornamo-nos aquilo que somos inventando quem somos. De modo que só nos descobrimos depois que nos inventamos.” (186).

Por outro lado, esse prurido de desassossego de que nos fala o humano-símio Pedro leva a ~~histórias~~ [estórias] e narrativas de parencças e dissemelhanças, num ir e vir de miradas. História das palavras, que se confunde com a história da *mimesis*, e que se plasma, por exemplo, na etimologia do verbo “ape”, que remete à imitação ¹³¹.

¹³¹ Em dicionário de etimologia online: *ape(v)*: “to imitate,” 1630s, but the notion is implied earlier, as in the phrase play the ape (1570s), Middle English *apeshipe* “ape-like behavior, simulation” (mid-15c.); and the noun sense of “one who mimics” may date from early 13c. Related: *Aped*; *aping*.” Disponível em: <<http://www.etymonline.com/index.php?term=ape>>. Acesso em: 4 mar, 2015.

Não por acaso, Taussig abre *Mimesis and Alterity*, com o afamado texto de Kafka, cujo excerto seguinte cita em epígrafe (p. xiii) (115):

Falando francamente – por mais que eu goste de escolher imagens para estas coisas – falando francamente, sua origem de macaco, meus senhores, até onde tenham atrás de si algo dessa natureza, não pode estar tão distante dos senhores como a minha está distante de mim. Mas ela faz cócegas no calcanhar de qualquer um que caminhe sobre a terra – do pequeno chimpanzé ao grande Aquiles.¹³²

Taussig¹³³ inicia, assim, em dose irônica, lançando uma indagação do que serão “essas cócegas no calcanhar” às quais se refere Kafka, o que logo responde:

Eu chamo de faculdade mimética, a natureza que a cultura usa para criar uma segunda natureza, a faculdade de copiar, imitar, fazer modelos, explorar a diferença, se entregar e se tornar Outro. O fascínio da mimese reside na cópia do desenho do caráter e poder do original, ao ponto em que a representação até pode assumir aquele caráter e aquele poder. (115)

Frans De Waal, coincidentemente, toma o caminho de volta nessa *rua de mão dupla*, ao restituir uma mirada demudada para xs primatas que nos provocam, por sua vez, novas indagações. Takeshi Furuichi, com seu trabalho pesquisando as comunidades bonobas, com o passar dos anos, também decifra ali um paradigma de bem viver. “Com bonobxs tudo é pacífico. Quando vejo bonobxs elxs parecem estar aproveitando suas vidas”¹³⁴, testemunha Furuichi (181). Se nos últimos séculos nos esforçamos para nos apartarmos “dessa natureza, [...] não tão distante” de nós, como nos coloca Pedro Vermelho, as ponderações que trazem os estudos sobre bonobxs nos devolvem, talvez, à *rua de mão dupla* da mimese, que nos permite agora atravessar de volta, ou como diz Kaja Silverman, “olhar para trás”.

Enfim, nesse capítulo percorremos a resistência da academia em aceitar bonobxs matriarcais e não belicistas, um exemplo contundente de como nos deixamos capturar por “verdades” cunhadas por nós mesmxxs, que terminam por se tornar “camisas de força” para o pensamento, confundindo realidade com a estabilização de um discurso reeditado *ad infinitum*. Esquecemos, por exemplo, que quando examinamos uma célula, para relatar

¹³²Tradução de Modesto Carone, em *Um médico rural*, Franz Kafka, Editora Brasiliense, 1994, p. 58.

¹³³Elucidarei o conceito de Taussig adiante.

¹³⁴Citação em De Waal, *The Bonobo and The Atheist*, Bonobos left and right, ch. 3 (Biblioteca epub, página ausente)

nossos achados em laboratórios, não estamos plasmando a realidade em palavras e artigos, mas interpretando-a.

O mesmo acontece com relação aos meios de comunicação (e o espetáculo que engendram): ao ensinar-nos o que pensar, desenhando o esquadro de inteligibilidade sob o qual compreender os fatos, e mesmo fazendo-nos crer que “se trata” de “fatos”, a mídia não relata a realidade, mas cria realidade. No sentido de que normalizam e assentam, mormente, os contornos e os marcos pelos quais se define o escopo do que “é” – realidade, informação, arte, literatura etc. –, do que “se passa” no mundo, de quais corpos “importam” etc. Esses marcos, contornos, molduras, o que poderíamos chamar da *armação* dos óculos onde colocamos as lentes, são compressões de espaços, de fato, “armados”, “cercos armados” – e com armas poderosas, como nos mostram hooks, Dines, Santos, Pilger, Chomsky, Debord etc.

Proferido de outro modo, são compressões de espaços que delimitam “o que vemos”, o que percebemos e como percebemos, as sensibilidades que construímos e ideamos, e as dessensibilizações, por outro lado. São armações semânticas que promovem a colonização da vida pela representação e modelização, pela compactação da compreensão dentro de determinadas fronteiras e enquadramentos. Em suma, a compressão da vida dentro de certas searas semânticas.

No entanto, se é certo que a mídia fomenta uma colonização da vida pela modelização, também é certo que não agencia cabalmente seus/suas espectadorxs, não há um determinismo. É uma fábrica de (re)produção de subjetividades em série que, como vimos em Guattari e Rolnik, tem *vocação universalizante*. Nos termos de Segato, a modelização midiática se assemelha a uma linguagem que se estabiliza, mas que não totaliza, se vertendo num quase-automático. Como a arbitrariedade da linguagem escapa da própria linguagem em forma de denúncias que conseguimos elaborar, a realidade, conforme assevera Jean Baudrillard em *O Crime Perfeito*, sempre abana, como o rabo de um cachorro, continuamente emergindo “em marcas do visível”, denunciando que a realidade não se deixa sequestrar de modo absoluto, isto é, que no fundo o crime nunca é perfeito (258). Abana para olhos que se dignam a ver, para o escrutínio de quem não se resignou ao que Beatriz Preciado chamou de *processo imparável da repetição regulada* (93).

4 MEIOS DE (RE)PETIÇÃO: O QUE PEGA?

Não há semelhança sem assinalação. O mundo do similar só pode ser um mundo marcado (p. 36) (114).

O dom de ser semelhante, do qual dispomos, nada mais é que um fraco resíduo da violenta compulsão, a que estava sujeito o homem [o ser humano] de tornar-se semelhante e de agir segundo a lei da semelhança. E a faculdade extinta de tornar-se semelhante ia muito além do estreito universo em que hoje podemos ainda ver as semelhanças. Foi a semelhança que permitiu, há milênios, que a posição dos astros produzisse efeitos sobre a existência humana no instante do nascimento. (p. 113) (188)

[...] Para alcançar semelhança abandonando a forma, provavelmente se retratará uma pessoa alvejada. (189).

Tanto grande parte da Escola de Frankfurt (sobretudo Walter Benjamin) quanto a semiótica de Saussure, tanto o estruturalismo quanto o pós-estruturalismo, e também Rainer Maria Rilke, Lou Andreas-Salomé, Marcel Proust, Paul Valéry, Roland Barthes, Maurice Merleau-Ponty, Jean-Luc Godard, dentre outros, “privilegiam a similaridade sobre as demais relações” – é o que diz Kaja Silverman, em *Flesh of my Flesh* (p. 4) (43).

Também autorxs como Rita Segato, Sara Ahmed, Judith Butler, Félix Guattari, Sueli Rolnik, Jean Baudrillard, René Girard, Michael Taussig, como vimos e veremos ainda aqui, apontam para as dimensões repetitivas, que não só permeiam, mas constituem nosso cotidiano, o habitual, a vida, o ser, o gênero, e até a violência, de modo tão desapercibido que ganha naturalidade – ou quiçá tão transparente que se torna difícil de distinguir, numa sociedade “cega” de tanto ver.

E de tanto TVer.

Se as indústrias televisivas, midiáticas, cinematográficas, ou mesmo pornográficas – para voltar à questão de Gail Dines – têm o poder de modelizar-nos, moldar, formatar nossa mirada, sequestrar nossas imaginações¹³⁵ e nos convocar à imitação, produzir

¹³⁵ Quando dizemos que algo sequestra nossa imaginação, tem-se a impressão que cada pessoa tem uma imaginação inata, própria. Pelo contrário, imaginação diz respeito à produção de subjetividades. A questão é que a produção de subjetividades em série sequestra potencialidades de singularidades. Assim, podemos dizer que as indústrias midiáticas, televisivas, cinematográficas, ou mesmo pornográficas têm o poder de minar nossas capacidades imaginativas.

afetividade, ou, numa acepção guattariana, (re)produzir subjetividade, não será essa uma verdade a ser dita sobre todas as coisas?

Não é por um processo mimético que aprendemos praticamente tudo? Não foi assim, por exemplo, que aprendemos a falar? O impacto de “entrar em contato com”, ver, ler, “se assistir a algo” carrega o potencial de nos fazer imitadorxs?

Escrevendo uma tese sobre o tema, estando visceralmente imersa (talvez afundada) na reflexão sobre a *mimesis* – capturada no visco de “suas redes pegajosas”, para antecipar Taussig –, e já tendo escrito uma parte onde comento sobre o filme *Relatos Selvagens*, não pude deixar de ser tomada pela inquietude e angústia da familiaridade entre a “narrativa oficial” atribuída à queda do avião da *Germanwings* ocorrido no dia 24 de março de 2015 e o filme de Damián Szifrón, justamente enquanto alinhavo esse capítulo.

Relatos Selvagens, divulgado juntamente com a epígrafe “qualquer um pode perder o controle”, conta seis episódios que, sob um ângulo interpretativo, alegorizam a violência. A película abre com a ~~história~~ história de Gabriel Pasternak, um ex-músico que, para vingar-se de seus desafetos (que incluem sua ex-namorada, o crítico musical que o reprovou, seu ex-analista etc.), junta-xs, sem que saibam, num vôo e, trancado na cabine do avião, arremessa-o sobre a casa de sua mãe e seu pai, matando todxs a bordo (13).

A versão oficial, até o momento, do acidente da Germanwings/Lufthansa alega que o copiloto Andreas Lubitz, sofrendo de um quadro depressivo, teria propositalmente causado a queda do avião sobre os alpes, matando as 150 pessoas a bordo.

Se Lubitz foi, de fato, o responsável pela queda, seria uma infeliz coincidência, ou teria o copiloto entrado, de algum modo, em contato com o filme? (Isto é, teria ele assistido a *Relatos Selvagens* no cinema ou por outros meios, como pela internet, ou mesmo lido reportagens sobre o filme?)

Proliferam pesquisas que comprovam o efeito mimético do suicídio pela divulgação do mesmo na mídia ou pelas artes, literatura, cinema, música etc – o chamado *Efeito Werther* ou *Copycat*, sobre o qual discorrerei adiante. O livro *The Copycat Effect*, de Loren Coleman (190), no capítulo *Planes into buildings*, por exemplo, arrazoa sobre *copycat plane incidents* (incidentes de avião tipo *copycat*) e cita vários eventos de prováveis efeitos miméticos de sequestros de aviões. Coleman cita David Phillips, pioneiro dos estudos sobre o mimetismo de suicídios, que em 1973 publicou um trabalho sobre efeito mimético, mídia e sequestros de aviões.

Comecei a buscar avidamente informações na internet. Como o filme permanecia em cartaz, imaginei que as pessoas fariam uma associação imediata. De fato, nas semanas seguintes ao acidente, foram veiculadas muitas reportagens sobre o tema. Algumas noticiando que, por conta da estreia do filme em Londres, muitas salas de cinema passaram a fazer advertência às/aos espectadorxs reiterando que se tratava de uma obra ficcional e lamentando a terrível coincidência com o acidente da *Germanwings*.

Foram publicadas, ainda, algumas mensagens no Twittter, como o de uma mulher que presumo argentina, que no dia 26 de março de 2015 twittou: “*inspiramos al mundo?*”, juntamente com a notícia de que o copiloto era o provável responsável pela queda. Outros textos também especulavam a inspiração. Soube por alguns que o filme estreará na Alemanha havia mais tempo. Esteve no festival de cinema de Hamburgo em setembro de 2014 e entrou em cartaz em janeiro de 2015 no país.

Se foi, de fato, Lubitz quem provocou a queda do avião da *Germanwings*, suicidando-se e levando consigo quase 150 pessoas a bordo, é bastante possível que tenha visto o filme, ou seja, que tenha entrado em contato com essa ideia ao vê-lo.

Por outro lado, se a queda do avião ocorreu por outra razão e a intenção é incriminar o copiloto, o ponto permanece o mesmo: também é possível que a ideia das autoridades investigativas de incriminá-lo tenha surgido de alguém que viu o filme ou entrou em contato com a ideia por outros meios. De todos modos, entendo que um mimetismo com o filme é bastante possível, para não dizer provável.

Mais do que isso é difícil especular. O que isso quer dizer? Voltando à hipótese de que foi Lubitz, se não tivesse visto o filme, se suicidaria de qualquer maneira, mas de outra forma? Autorxs como David Phillips e Lundie Carstensen sustentam que não necessariamente. Isto é, que histórias [estórias] de suicídio podem influenciar pessoas que não estavam cogitando o suicídio.

Uma interrogação, no entanto, traz inquietude: e o filme, a ideia para o primeiro episódio, de quem seria? Não sei se do diretor Damian Szifron, mas, de quem quer que seja, a pergunta é: como entrou em contato com a ideia? Segundo o capítulo de Coleman (190), as ideias sobre aviões e suicídios não são novas. Então, não poderia Lubitz, ou quem deseja incriminá-lo, ter confabulado a ideia autonomamente, em concomitância com o filme, inspirado em ideias prévias? Poderia. Poderíamos pensar até em termos foucaultianos sobre as condições materiais para a emergência de uma ideia que fosse simultânea. Mas minha aposta é que tal possibilidade é improvável. Intuo que um

anterior torna a ideia desejável. No caso a curta precedência do filme ao evento não me parece uma coincidência. A *mimesis*, como discorrerei adiante, opera com a ideia de onipotência, de glamour etc. Em outras palavras, alguém se inspira por algo/alguém em que/quem encontra referente, uma potência, um valor, uma admiração.

Quanto à queda do avião da Germanwings, elucubro sobre o que Loren Coleman chamou de “contágio de matanças colegiais modernas motivado pela mídia” (190) Coleman mapeia as “matanças de colégios” nos Estados Unidos, e vê “um ponto zero” em fevereiro de 1996: o início, sustenta, data do caso de Loukaitis, um adolescente que matou 2 estudantes e a professora de matemática. Segundo Coleman, o adolescente diz ter se inspirado, dentre outros, em *Rage*, de Stephen King, que contava a estória de uma matança na escola. Stephen King, diz Coleman, já declarou haver se arrependido de ter escrito o livro.

Esta é uma questão fundamentalmente antiplatonista. Simplificando, como diz Ming Dong Gu, a tese platonista vê a arte e a literatura como mera cópia do mundo natural, social, transcendental. No caso de Loukaitis e Stephen King, é a arte que faz a cópia, e a vida que imita a arte. Não é ficcionalizar um modo de fazer realidade? Mesmo as narrativas da história, por exemplo, são sempre um investimento ideológico. Como diz Frederic Jameson, interpretar é investir ideologicamente (191). A mídia, como vimos, ao difundir ideias, também faz realidade e produz mais realidade a todo momento.

Então devemos parar de veicular “ideias perigosas”? Mas como classificar ideias? E por acaso não entramos em contato, a todo momento, com novas ideias ou ideias antigas recauchutadas?

As questões expostas acima (explícita ou implicitamente) escoltarão o presente capítulo, que aprofundará uma revisão teórica trabalhando com um recorte de alguns/algumas dxs autorxs que pensaram a respeito de palavras e conteúdos – mimese, *copycat*, efeito Werther, automatismo da linguagem etc. – que pleiteio importantes para ponderar melhor a pergunta central da tese: violência pega?

A pergunta por *o que pega*, como dito, é uma sobre a difusão, a propagação, mas também sobre influências, confluências, fluxos, liames. Como algo vem a se espargir? O alastrar depende de um há-lastro, ou seja, de um haver lastro? Entendo a pergunta pelo lastro uma sobre o núcleo do que pega. O capitalismo, por exemplo, se alastrou por todos os lados do globo (Poucos povos escapam. Os não-contactados da Amazônia, por exemplo.). Muitas teses se dedicaram a mostrar a “expansão” do capitalismo; poucas, no

entanto, se dedicam ao ser caráter mimético e seu escalonamento. Como diz Anne Gibbs: **“economias de consumo efetivamente dependem de contágio para funcionamento cotidiano”** (p. 186) (192).

Walter Benjamin também revela um aspecto do desejo que se encontra no cerne do que alinhava a mimesis ao capitalismo, ao falar da emergência da era da reprodutibilidade técnica: “cada dia fica mais irresistível a necessidade de possuir o objeto de tão perto quanto possível, na imagem, ou antes, na sua cópia, na sua reprodução” (193). A irresistibilidade do objeto parece descrever uma espécie de antropofagia da aura, um mimetismo com o ser que emana do objeto, ou seja, não é o desejo de possuir o objeto em si, mas sua aura, o que esta modeliza em sentido. E se lemos Benjamin à luz de Girard, não é sequer a vontade de possuir o objeto ou sua aura, mas a aura da pessoa-modelo que a tornou desejável. Certamente a coalizão das forças produtivas com a espiral do desejo mimético, da preponderância da modelização aquisitiva (o desejo de ter o objeto que a elite tem, a autoridade que o objeto lhe confere e que torna desejável o ter, para seguir no esquema girardiano), nos permite ver que o capitalismo (o seu êxito, sua propagação) confunde-se com a espiral mimética do desejo. A produção de subjetividade, como vimos com Guattari e Rolnik no capítulo 2 é, de fato, o motor do sistema capitalista que, por sua vez, exponencializa a economia mimética do desejo¹³⁶.

Pelo rumo da discussão, fica evidente que inquirir sobre “o pegar” é ingressar num cosmo de muitos universos: o mundo da representação, da imitação, da inovação, da cópia, da performatividade, as teses sobre identidade e diferença, as teorias de afetos e emoções, a antropologia generativa e outras teorizações sobre origem etc. Entendo que no coração de todas essas está, de algum modo, a *mimesis*. Pensá-la, colocar a seara semântica da mimesis nas molduras com as quais enxergamos a vida, passa (e tem passado, no meu caso, pelo menos) por levar as reflexões sobre o tema para o cotidiano e ponderar sobre as operações que operam a própria vida.

Veremos, com René Girard, que a *mimesis* pode explicar praticamente tudo: o desejo, a violência e o surgimento da humanidade. Com Sara Ahmed que emoções e afetos, os modos pelos quais nos sensibilizamos/dessensibilizamos também “pegam”. Enfim, ponderar sobre o que pega é sopesar grande parte da vida.

¹³⁶ Há, sem dúvida, uma economia do desejo, mas se estamos de acordo com Girard quanto ao desejo ser mimético, uma economia do desejo é desde sempre uma economia mimética do desejo, do mesmo modo que uma economia mimética é indissociável do desejo, de uma espécie de pulsão por ser. Dialogarei mais a frente com as teses girardianas.

A pergunta por *o que pega* está igualmente capturada por dicotomias de dentro e fora, de invasão/imunidade, e um espectro de semânticas que permeiam noções de penetração, sugamento, rechaço, afugento etc. Será também uma pergunta pela agência e pelo agenciamento do código? As palavras têm vontade própria? Uma lógica latente? Sem dúvida, as palavras têm segredos a revelar.

Penso, por exemplo, na palavra *repetição*: se petição, por um lado, significa pedir, repetição é “pedir novamente”? Do mesmo modo que réplica significa a cópia fiel de algo, ou também responder a algo, dar uma resposta, ou mesmo contestar, refutar, no sentido de rejeitar. Discorrerei sobre o tema ao tratar do caso Wanda Taddei adiante.

A mimese é tematizada há muito. Proliferam estudos sobre as reflexões a respeito oferecidas por Platão e Aristóteles. Para Platão, a *mimesis* era mera imitação, uma cópia entendida como degeneração. O filósofo se preocupava em encontrar o autêntico, entendendo mesmo o mundo físico como imitação do mundo das ideias.

Stephane Vinolo aponta para o antiplatonismo de Girard (194), apesar do mesmo não reconhecer sua ruptura com Platão. Diz ele: Platão só concebe a *mimesis* “em sua vertente representativa, em sua relação com a imagem, com a cópia,” ou seja, “não vai até o termo da denúncia do caráter conflitivo da imitação”. Ou seja, Platão silencia e “jamais denuncia a violência engendrada por uma imitação desse comportamento específico que é a aquisição” (p. 59).

Embora Aristóteles estivesse de acordo com muitas das assertivas de Platão, dá um tratamento distinto à *mimesis*, diz-nos Mathew Potolsky, o que se evidencia nas metáforas que emprega: “Enquanto as metáforas mais comuns de Platão – espelhos, sombras, ilusões de ótica – evidenciam a artificialidade ou irrealidade da arte e da literatura, as metáforas de Aristóteles enfatizam sua similaridade aos objetos naturais” (p. 35) (195).

Aqui não adentraremos no tratamento dado ao tema por Platão e Aristóteles, mas no fato de que é, em geral, de onde parte a maioria dos estudos ocidentais sobre o tema. A colonialidade é expressiva, portanto, também na produção sobre a mimese. Conhecer e explorar os textos de outras matrizes sobre a visão da faculdade mimética certamente traria relevante contribuição, enfocando no tema para vislumbrar as lentes das noções de semelhança e diferença em distintas épocas e povos espalhados pelo globo.

São, outrossim, raros os trabalhos comparativos, como o de Ming Dong Gu, um acadêmico de ascendência chinesa baseado nos Estados Unidos. Em seu livro *Chinese theories of reading and writing: a route to hermeneutics and open poetics*, o autor faz um

esforço para colocar em diálogo o pensamento “chinês asiático” e o pensamento dito “ocidental”.

Dong Gu vê que “a tradição chinesa formou um sistema implícito de leitura e escrita com vislumbres fascinantes que não só precederam por séculos ideias similares no ocidente mas também anteciparam ideias contemporâneas sobre abertura hermenêutica e poética aberta” (p. xi) (196).

Dong Gu pergunta ainda se, como no ocidente, a China teria uma teoria mimética. De acordo com o autor, desde James J. Y. Liu, quem admitia que “não estava de todo ausente a ideia de imitação no pensamento literário chinês”, houve uma radicalização de posições para afirmar que não (197).

O autor entende, no entanto, que o tema da *mimesis* foi negligenciado e parte para esboçar suas evidências. Para dialogar com a literatura chinesa, trabalha com o conceito de Platão e Aristóteles, que apesar das distinções entre ambos, para Dong Gu significa basicamente que “uma peça de arte é construída de acordo com um ou vários modelos anteriores” (p. 404).

É certo que Dong Gu parte dos parâmetros disciplinares da literatura (de onde, não por coincidência, também começou Girard) e se encontra vinculado a uma noção de *mimesis*, que é a noção platônica de mimese representativa, limitada em comparação com, por exemplo, a tese girardiana, como apontada por Vinolo (abaixo).

Não obstante, Dong Gu faz um diálogo prolífico com tal noção e traz inúmeros exemplos de *mimesis*, encontrando sinais abundantes do tema em Confúcius, Laozi, Zhuangzi, Wang Bi e muitos outros.

Não me estenderei aqui detalhando os achados de Dong Gu, o que daria, em si, uma outra tese, haja vista que ele “constrói basicamente uma teoria mimética na tradição chinesa”¹³⁷. Mas entendo o feito de Dong Gu como ilustrativo do quão presxs estamos em categorias, classificações e searas semânticas previamente estabelecidas. Ou seja, sem uma assinalação, sem um deslocamento, o que antes era considerado como ausência, inexistência, se tornou abundante.

¹³⁷ Dong Gu, ao se concentrar na parte final da poesia de Sikong Tu (837-908), sobre a representação poética em seu livro *Shipin Ershisi Ze* (no excerto que abre o capítulo) – “*To achieve resemblance by abandoning shape, One is likely to portray a targeted person*” – traz um ponto interessante que a princípio parece contraintuitivo: revela não somente a rejeição da noção tradicional de semelhança formal mas “a interconectividade entre expressão e imitação” das teses de imitação chinesas, que fusionam “com êxito, semelhança formal e espiritual numa visão fascinante de representação” (p. 420).

4.1 O MUNDO DA MÍMESIS E AS MÁQUINAS MIMÉTICAS DE PRODUÇÃO DE SUBJETIVIDADE

A parecença que vemos na prole nos parece um dado, mas tem certamente sua história. É uma semelhança ou aprendemos a buscar e a ver essa semelhança? Em *Pais e filhos* (2013), o cineasta Hirokazu Kore-eda nos conduz a essas e outras reflexões. Embora fale do Japão, onde há inúmeras idiossincrasias que nos apartam, há, sem dúvida, características significantes que nos assemelham¹³⁸. O filme conta a história [estória] de duas famílias que descobrem que tiveram seus filhos trocados no hospital, quando as crianças já se encontram com seis anos de idade. O drama que se desenrola a partir de então não é difícil de se imaginar.

Quero focar, no entanto, em outra questão: desde o momento em que Ryota, o pai de Keita, descobre que seu filho foi trocado, isto é, que Keita não é seu filho biológico, vaticina: “está explicado”, e passa a ler tudo sob essa lente da desidentificação. Tudo que Keita faz depois funciona como uma espécie de prova de que Keita é fibra de outra substância, é outro, é seu diferente. No entanto, seis anos antes, quando foi levado recém nascido para casa, os olhos de Ryota enxergavam sob o prisma da semelhança.

O filme de Kore-eda, sem dúvida, oferece uma crítica à artificialidade do discurso biológico da parentalidade, mas podemos perceber ali, também, uma ilustração de como as auras semânticas nos absorvem para conexões e desconexões, para assemelhar e dessemelhar. Começo com esse exemplo porque entendo que para inquirir sobre “o que pega” é preciso também indagar, como vimos extensamente no capítulo anterior, os marcos de inteligibilidade com que capturamos algo, e, ao mesmo tempo, escrutinar as assinalações, os apontamentos, as marcas, as lentes com que divisamos conexões e, como nos ditos brasileiros, “juntamos coisa com coisa”, “ligamos lé com cré”.

Foucault nos mostra que na Europa do século XVI, começo do século XVII, via-se semelhança em tudo: “Foi ela [a semelhança] que, em grande parte, conduziu a exegese e a interpretação dos textos: foi ela que organizou o jogo dos símbolos, permitiu o conhecimento das coisas visíveis e invisíveis, guiou a arte de representá-la.” (p. 23) (114). Tudo era invocação de algo: olhava-se para o céu e via-se olhos e boca, “o mundo enrolava-se sobre si mesmo: a terra repetindo o céu, os rostos mirando-se nas estrelas [...].

¹³⁸ Talvez, por isso, Steven Spielberg tenha comprado os direitos para produzir a história nos EUA.

A pintura imitava o espaço” (idem). No “mundo do similar”, anterior ao século XVII, “a representação – fosse ela festa ou saber – se dava como repetição: teatro da vida ou espelho do mundo, tal era o título de toda linguagem, sua maneira de anunciar-se e de formular seu direito de falar” (idem).

Foucault (114) escava na “trama semântica da semelhança no século XVI” e indica quatro “principais figuras que prescrevem suas articulações ao saber da semelhança” (p. 24): *convenientia*, *aemulatio*, analogia e simpatia. Estas, nesse período do século XVI, “dizem de que modo o mundo deve se dobrar sobre si mesmo, se duplicar, se refletir ou se encadear para que as coisas possam assemelhar-se” (p. 35). Foucault compreende, assim, a *epistémê* do século XVI: “Colocando a semelhança (ao mesmo tempo terceira potência e poder único, pois que habita do mesmo modo a marca e o conteúdo) como nexos entre o signo e o que ele indica, o saber do século XVI condenou-se a só conhecer sempre a mesma coisa [...]” (p. 42)

Como já exposto no capítulo 1, Foucault, em *As Palavras e As Coisas*, assinalou “a *epistémê* onde os conhecimentos, encarados fora de qualquer critério referente a seu valor racional ou suas formas objetivas, enraízam sua positividade e manifestam assim uma história que não é a de sua perfeição crescente, mas, antes, a de suas condições de possibilidade” (p. xviii-xix). Ao fazê-lo, logrou apontar, a despeito de nossa “sensação de continuidade”, duas descontinuidades em relação à positividade do século XVI: a que inaugura a idade clássica (meados do século XVII) e no início do século XIX, a que “marca o limiar da modernidade” (p. xix). Esta última traça um giro radical no sistema de positivities com, por exemplo, a própria emergência do que chamamos “ser humano”¹³⁹ (idem).

Do mesmo modo que o mundo do similar é um mundo marcado, o que Foucault diz em referência à *epistémê* do século XVI pode-se dizer do mundo mimético de hoje. É marcado, no entanto, de um modo distinto. O solo positivo, a ordem epistêmica, é outra.

¹³⁹ Foucault aponta a emergência do humano no limiar da modernidade e diz: “[...] é um reconforto e um profundo apaziguamento pensar que o homem [a criatura humana] não passa de uma invenção recente, uma figura que não tem dois séculos, uma simples dobra de nosso saber, e que desaparecerá desde que este houver encontrada uma forma nova” (p. xxi) (114). Obviamente não quer dizer da inexistência do ser antes disso, mas marcar a emergência da “questão do humano”, como objeto de estudo, como fonte de valor (de onde vem os humanismos, etc.), é o que Foucault quis apontar, essa emergência marcada na história, diz Patrice Maniglier: “É óbvio, a palavra ‘Homem’ aqui é ambígua. Para Foucault, ‘Homem’ não designa algo em particular mas sim uma *questão* particular. É a emergência do *problema* que Homem parece levantar para a ideia mesma da ciência que pode ser datada. Hoje, nós tendemos a pensar que há um problema inerente em tornar o humano um *objeto* do conhecimento científico, simplesmente porque humanos são também o *sujeito* da ciência” (p. 105) (Maniglier P. *The order of things*. In: Falzon C., O’Leary T., Sawicki J.. *A Companion to Foucault*. West Sussex: Wiley-Blackwell, 2013).

Santiago Castro-Gómez (198) fala também da ruptura que emerge da passagem de uma “*visión orgánica del mundo*” (o mundo do similar de Foucault) para a ordem colonial-moderna, onde prepondera a “*idea de que la naturaleza y el hombre son ámbitos ontológicamente separados, y que la función del conocimiento es ejercer un control racional sobre el mundo*” (p. 81). Tal “paradigma epistémico”, nas palavras de Castro-Gómez, ainda vige e grassa “*hegemónico en nuestras universidades*” (p. 81).

Como Foucault, Castro-Gómez chama atenção para a ordem epistêmica, ao fazer uma genealogia das ciências – ou seja, de como essas “*comenzaron a pensarse a sí mismas entre 1492 y 1700*” – mas com um projeto distinto: o de defender a necessidade de se descolonizar o saber e as universidades. Para o filósofo colombiano, o *paradigma epistémico* que emerge no limiar da modernidade, e que coincide com a formação e expansão do capitalismo e da colonialidade, marca paulatinamente uma ruptura que “*subalterniza a visão orgânica de mundo*”: “*es decir que el conocimiento ya no tiene como fin último la comprensión de las ‘conexiones ocultas’ entre todas las cosas, sino la descomposición de la realidad en fragmentos con el fin de dominarla*” (p. 82).

Castro-Gómez e outrxs pensadorxs do que se tem nomeado “giro descolonial” vêm chamando a atenção para a mesmidade que o paradigma epistémico da ordem moderno-colonial instaura e serializa, e que se emblematiza, de modo patentemente avassalador, em nossas universidades: “[...] *la investigación, los textos que circulan, las revistas que se reciben, los lugares donde se realizan los posgrados [...] todo apunta hacia la sistemática reproducción de una mirada del mundo desde las perspectivas hegemónicas del Norte*”, diz o sociólogo venezuelano Edgardo Lander, em passagem ressaltada por Castro-Gómez. (198)

Desse modo, pensar a imitação na ordem colonial-moderna, como discorreremos ao longo dos capítulos antecedentes, é indagar também o sistema de positivities para entender como a ordem sobre a qual elaboramos, a arbitrariedade da linguagem com a qual falamos, limita, comprime, estrangula e marca nosso mundo, de um modo distinto do século XVI, por certo, mas que, ironicamente, com suas lógicas estatal-mercadológica, espetacular e consumista, de (re)produção de subjetividades em série, também nos condena “a só conhecer sempre a mesma coisa”, característica que Foucault atribui “ao mundo do similar do século XVI”. A economia do desejo mimético na ordem colonial-moderna (re)produz o mesmo de um modo distinto.

Tal qual “a metáfora do ver” de Donna Haraway, que, como já dito, aponta esse lugar não-marcado de quem vê mas não é visto, Santiago Castro-Gómez chama de *hybris do punto cero* esse lugar que marca e não é marcado. Tanto em seu livro *La hybris del punto cero: ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750- 1816)* quanto no texto em tela, *Descolonizar la universidad*, poder-se-ia dizer que Castro-Gómez se concentra agora na produção de subjetividade como uma parte fundamental da expansão colonial-moderna, sobretudo do que poderíamos chamar de máquina de produção de subjetividade do paradigma epistêmico, que conta com diversas fábricas institucionais, apesar do texto em questão se concentrar no mundo acadêmico. Sem dúvida, o mundo acadêmico funciona como uma grande máquina mimética de (re)produção de subjetividade do que Castro-Gómez chama de *hybris*.

Ao usar a metáfora do *Deus Absconditus*, esse que “*observa el mundo desde una plataforma inobservada de observación, con el fin de generar una observación veraz y fuera de toda duda*”, Castro-Gómez vê um paralelo com a ciência moderna ocidental que “*pretende ubicarse en el punto cero de observación para ser como Dios, pero no logra observar como Dios. Por eso hablamos de la hybris, del pecado de la desmesura*” (p. 83). Castro-Gómez entende que o termo *hybris* expressa a arrogância do Ocidente, similar à crítica de Donna Haraway às ciências, que imprime uma “pedagogia da visão”, esta de “*pretender hacerse un punto de vista sobre todos los demás puntos de vista, pero sin que de ese punto de vista pueda tenerse un punto de vista*”, como bem colocado nas palavras do filósofo colombiano. “*La universidad moderna encarna perfectamente la hybris del punto cero, y este modelo epistémico se refleja no sólo en la estructura disciplinaria de sus epistemes, sino también en la estructura departamental de sus programas*” (p. 83), explica Castro-Gómez. (198)

Penso que também podemos chamar de *hybris* a própria moldura de inteligibilidade com a qual pensamos (em geral, percebemos nossa mirada, o lugar do qual elaboramos e falamos e nossa subjetividade como internas, neutras, subjetivas, puras, próprias etc.), esse modo de mirar onde “nos passam batidas” as maquinações de sensibilidades e modelizações, ou seja, toda a produção de subjetividade por trás da “aparência da subjetividade individuada” sobre a qual discorremos, nos termos de Guattari e Rolnik.

Castro-Gómez e outrxs autorxs do giro descolonial vêm chamando a atenção para o cárcere epistêmico em que vivemos, onde o que Benjamin e Taussig chamaram de nossa faculdade mimética, que se traduz nos termos de ambos em nossa

capacidade de *ser outro*, de experimentar a alteridade, se despotencializa pelo abafamento da ambiência da produção de subjetividade que, insidiosamente, produz “mais do mesmo”. O paradoxo do individualismo, da falsa busca de diferenciação, é a fabricação da serialização, das condições ideais para a generalização do que chamarei de “alastramento sem lastro”, ou melhor dito: com lastro num modelo que replica o *status quo*, ou seja, um modelo tautológico que se autoreplica.

Isto posto, entendo que pensar o mundo “do que pega” é inquirir-se sobre a existência, as palavras e as coisas, ensejando perguntas ambíguas e muitas vezes paradoxais: por exemplo, se, numa via, escava na “trama semântica da semelhança”, noutra, esquadrinha dessemelhanças. Se, por exemplo, mimetizo com uma pessoa e imito uma pessoa distinta de mim? Não é fato que o assemelhar-me a um modelo outro implicará num desassemelhar-me comigo mesma ou com o que eu considerava que era antes a minha história? Não será assim a *mimesis* um modo de produzir continuidades e discontinuidades também nas histórias (individuais e no devir-singular) de nós mesmxs? **No entanto, num mundo de produção de subjetividade em massa, com máquinas poderosas de distribuição onde essa massa ganha vulto, como é o caso da mídia, ou seja, num mundo com modelos cada vez mais serializados, uma via mimética, digamos, mais “libertária” fica severamente comprometida. Como, nesse contexto, produzir alteridade, discontinuidade, diferença, enfim, reexistência? A pergunta é abstrata, mas ilumina um aspecto significativo de como venho pensando a *mimesis*: a onipresença de um referente em todo mecanismo mimético e a própria preponderância de referentes nos processos de subjetivação humana.**

É preciso desconfundir essa afirmação com a definição platônica da *mimesis* do original e da cópia. Toda a digressão intentada aqui aponta para o fato de que ficção, arte, palavras, paisagens etc. também nos criam e nos fazem, e que a dicotomia original-cópia não faz sentido. Mas há, todavia, referentes preponderantes. Para Girard, mimetizamos com o desejo de um modelo.

No capítulo 2, postulo que *o gênero alegoriza o poder em si*, sendo um referente preponderante e onipresente. Nesse sentido, entendo que o gênero é o protótipo da máquina mimética da produção de subjetividade porque refunda a história patriarcal na história da cena fundacional familiar, ou seja, na história individual de cada ser, replica uma modelização e funda um referente ao replicar a estrutura de poder numa

cena fundacional familiar, primordial, cuja pedagogia é a pedagogia das relações familiares na desigualdade inerente às suas figuras.

Entendo que a história, não somente os fatos pelos quais passamos (que dependem, por certo, dos meios pelos quais os processamos e os significamos) mas também as narrativas preponderantes do passado e os agenciamentos da memória são mediadores por excelência, ou seja: referentes, potências, valores, reguladores sociais. A produção de subjetividades pelas narrativas históricas e seus forjamentos de memória são máquinas miméticas que criam massa, como no exemplo da construção de historiografias hegemônicas e salas de aula, como vimos com o exemplo de Tiago Eli Passos, e que, todavia, ganham mais vulto por meio da mídia e do espetáculo.

Mas o que é mimesis? Qual o conceito de mimesis que aplico aqui? Como mimesis, compreendo toda uma seara semântica que se concentra na ideia de imitação, reprodução, proliferação, referência etc. com suas sutilezas e ambivalências. Não entendo que a mimesis surja na Grécia. Não me refiro à palavra, mas seu sentido. Então, qual a origem do sentido mimético? É da história ou da natureza humana ou de ambas? Diz Vinolo: “Toda aprendizagem, tanto no mundo humano como mais geralmente no reino animal, implica uma certa imitação, por causa de uma certa repetição pela qual se situam esquemas motrizes” (p. 75) Ou seja, a pessoa humana, para Girard, é “apenas um[a] imitador[a] com mais performance que outros animais”, ao que soma: “Girard reencontra, nesse ponto, o que Aristóteles já escrevia em sua Poética: ~~o homem~~ [a criatura humana] difere dos animais porque ele é mais apto à imitação” (p. 76) (194).

Sem dúvida, temos uma inclinação mimética. Mas como já nos disse Butler, para discorrer sobre a natureza, como fugir à ordem do discurso? Resta-nos escavar nas arqueologias e experimentar narrativas que possam nos apontar, como nos diz Baudrillard, “caminhos oblíquos”, “aspectos impensáveis”. E experimentar por certo indagações sobre a faculdade mimética, o que também farei aqui, num exercício imaginativo e em diálogo com teses como a de Taussig, Benjamin, Anne Gibbs etc., tendo em mente a ressalva que Bensusan faz sobre a natureza, esta que “parece ser um repositório das ideias, pulsões, interesses e tendências que não queremos ter o trabalho de examinar.” (p. 133) (106).

Diz Anne Gibbs:

Não é tanto uma questão de tentar resolver o que é natureza e o que é segunda natureza, mas de perceber que a questão de natureza versus cultivo [*nature* versus *nurture*] é artificial, uma vez que reconhecemos os

modos complexos pelos quais o organismo humano e seus ambientes são “estruturas mutuamente descobertas e encobertas” [“*mutually unfolded and enfolded structures*” (Varela, Thompson, e Rosch, 1993)] e são cada qual recompostas em e por meio de trocas (p. 190) (192).

Por isso, ao invés de perguntar o que a mimesis é, e sua natureza artificial ou inata, entendo mais profícuo considerar o que ela faz, ao modo de Sara Ahmed sobre as emoções. Considero que ingressar na seara mimética é necessariamente trazer para perto um rol de palavras e um espectro de sentidos como semelhança, analogia, alegoria, identidade, cópia, contágio, difusão, mímica, sugestão, influência, inspiração, representação e também um inventário de outros temas, com os quais dialogaremos: referente, autoridade, ascendência, emoções, afetos, performatividade, memória, história, modelo, mediadorxs e, ainda, desejo e violência, que são, para Girard, lados da mesma moeda mimética. Também é preciso pensar tudo isso ao contrário, para lembrar Estamira, a filósofa catadora de lixo filmada por Marcos Prado em documentário que leva seu nome. Dessemelhança, desidentificação, diferença... embora algumas contrapartes sejam difíceis de conjeturar.

Nos vemos, no entanto, absortxs num universo demasiado extenso. Certamente tive de bater o martelo para algumas teses e autorxs e deixar outras igualmente importantes de fora. Mas também num intento de desmimetizar com o patriarcado disciplinar – faço alusão aqui à genealogia das disciplinas para a qual Santiago Castro-Gómez chama a atenção em *Descolonizar la Universidad*, isto é, o modo como cada disciplina inventa sua origem, a partir de um “pai fundador”: “*las disciplinas construyen sus propias mitologías: Marx, Weber y Durkheim como padres de la sociología; ‘los griegos’ como padres de la filosofía; Newton como padre de la física moderna, etc.*” (p. 83-84) (82).

En prácticamente todos los currículos universitarios, las disciplinas tienen un canon propio que define cuáles autores se deben leer (las “autoridades” o los “clásicos”), cuáles temas son pertinentes y qué cosas deben ser conocidas por un[a] estudiante que opta por estudiar esa disciplina. Los cánones son dispositivos de poder que sirven para “fijar” los conocimientos en ciertos lugares, haciéndolos fácilmente identificables y manipulables. (p. 84) (82).

Como fugir dos cânones e pensar com mais liberdade, sem deixar de negociar com todo um universo literário? Não obstante, a sensação de que deixava muito de fora foi constante. A cada livro aberto, filme visto, artigo baixado, um mundo ávido insurgia prene de especulações, devassando e desestabilizando minhas ponderações prévias. O

problema central nesse capítulo foi, sem dúvida, focar, recortar, encontrar um ponto onde descansar o ponto. Para pensar a seara semântica do que pega, elegi a *mímesis* como categoria preponderante. Há teóricxs que entendem que a *mímesis* é um conceito ruim. Reverbero, no entanto, a pergunta de Gibbs: “Mas haveria, então, uma outra maneira de pensar a *mímica*¹⁴⁰, essa forma de cópia encarnada que também serve como um tipo de dobradiça entre a natureza e a cultura?” (p. 190) (192). Escolho, no entanto, a preponderância da *mímesis* justamente pela ambivalência do conceito e a necessidade que entendo de resgatá-lo de seu engessamento. Minha aposta é de que a *mímesis* não seja uma palavra cilada, pelo contrário.

Lembra-nos Mathew Potolsky (195), em *Mimesis*, que embora o conceito não seja central na tese de Marx e Nietzsche, “ambos identificam as inúmeras formas em que as ações humanas repetem padrões de comportamentos herdados do passado ou absorvidos do contexto social mais amplo” (p. 117). Para eles, diz Potolsky, “nossas vidas são governadas por imitações convencionais que passam por fatos da natureza” (p. 117). E que, na maioria das vezes, passam despercebidas. Potolsky entende, ademais, que tal noção é fundacional de todas as importantes abordagens sobre *mímesis* no século 21. A despeito da modernidade se apresentar como a liberação do indivíduo dos constrangimentos tradições e sociais, não deixa de ser chocante constatar que “os muitos modos em que a teoria da *mímesis* no século 21 implica que o que parecem escolhas e ações autônomas são na verdade formas de imitação” (p. 117).

Neste capítulo indagarei algumas teses sobre o efeito mimético, o contágio etc., ou seja, teorias e autorxs que exploram, o que se pode chamar de dimensões repetitivas, reiterativas, imitativas, miméticas etc. e as próprias fronteiras, ambivalências e vias de *mão dupla* da semelhança e da diferença.

¹⁴⁰ *Mímica* não é *mímesis*, mas uma espécie de *mímesis* corporificada, teatralizada. Entendo, nesse caso, que Anne Gibbs utiliza-os como sinônimos.

4.2 A MIMESE EM RENÉ GIRARD: O DESEJO E A VIOLÊNCIA

Mimetizamos o desejo e também a violência? Ou, ao mimetizar o desejo, criamos a violência?

René Girard: Sim, as duas sentenças estão corretas. Criamos rivalidade na *mimesis*, competindo pelo mesmo objeto, desejando os desejos do nosso modelo, o outro. Esta admiração velada do prestígio do outro, do que o outro possui, é a constatação clara de ser insuficiente. Constatação esta muito angustiante e incômoda. Já o modelo, o intermediário, não é passivo dentro deste mecanismo. Pelo contrário, faz de tudo para provocar o desejo do outro sobre seu objeto. Pois, que valor tem o objeto, senão pelo desejo de outrem? Este é o ciclo infernal do desejo. E também dos conflitos. (199).

Perceber o desejo na verdade é perceber o[a] mediador[a] em seu duplo papel, maléfico[a] e sagrado[a]. (194) (p. 37).

René Girard dedicou a obra de uma vida às estruturas miméticas. O antropólogo francês chega na *mimesis* por meio da literatura, como crítico literário. Em seu primeiro livro *Mentira romântica e verdade romanesca (Mensonge romantique et vérité romanesque)*, de 1961, diz: “Somente os romancistas revelam a natureza imitativa do desejo” (p. 28) (194), ao assinalar que a ideia do desejo concebida no romantismo é uma ilusão.

Ao desvelar a “natureza imitativa do desejo”, Girard propõe uma tese onde a mimese torna-se central para o entendimento de tudo, do desejo, da violência, da religião e da própria humanidade, ou seja da origem, o que leva por exemplo Eric Gans, estudante e seguidor das teses de Girard, a propor uma antropologia generativa e Stéphan Vinolo uma tese sobre a origem da humanização na concepção girardiana.

Para Girard, basta uma pesquisa pela “literatura sobre a imitação” para descobrir que praticamente não se inclui “aquisição” e “apropriação” como típicos comportamentos miméticos (p. 9). Se o fizéssemos, logo nos daríamos conta de que “a imitação é um fenômeno social mais problemático” do que poderíamos supor (p. 9) (200). Girard postula haver uma inclinação humana para a rivalidade mimética: uma pessoa sempre imita o desejo de outra, e assim, quanto mais o desejo da outra cresce pelo objeto que uma já deseja, mais este objeto se lhe torna desejável, porquanto confirma que o objeto é de fato valioso, fazendo crescer o desejo para x outrx.

Cito-o em extenso:

~~Os homens~~ [Os seres humanos] imitam os desejos uns dos outros e, por esta razão, estão inclinados para o que eu apelido de rivalidade mimética, processo que existe entre parceiros [parceiras] sociais e que tende a agravar-se constantemente pelo fato de a imitação ricochetear entre os dois parceiros [as duas parceiras]. Quanto mais eu desejo este objeto que tu já desejas, mais ele se te apresentará desejável e, em contrapartida, mais ele me parecerá desejável para mim. Assim sabemos que todas as rivalidades têm tendência a exacerbar-se. Nos animais, as rivalidades manifestam-se nos combates, em particular nos combates pelas fêmeas. Contudo, tais combates não são mortais. O mimetismo não é tão poderoso que não pare antes da morte de um dos combatentes. O combatente mais fraco submete-se ao seu vencedor, o qual se abstém de o matar. Há muito poucas mortes intraespecíficas entre as espécies animais, mesmo as mais miméticas. ~~No homem~~ [Na criatura humana] é diferente, pois sabemos que o combate mimético pode tornar-se infinito e chegar a esta primeira invenção humana: a vingança. Vingarse é devolver ao adversário a violência que ele já nos prodigalizou. É, portanto, o assassinato. A vingança transcende os indivíduos uma vez que os parentes, os familiares a retomam. De certo modo, a vingança transcende o tempo e o espaço, o que já lhe dá, de alguma maneira, qualquer coisa de religioso. (2009, p. 4-5).

Quando Girard afirma que o desejo é sempre mimético, quer dizer que entre o objeto e o sujeito não está o desejo, mas a triangulação com um/a mediador/a, um modelo. “Meu desejo jamais pode ser o primeiro e deve ser sempre, senão ditado, pelo menos assinalado por um mediador [ou por uma mediadora]”, o que, trocando em miúdos, significa que a pessoa “jamais poderia simplesmente desejar um objeto, o desejo é *sempre já* um desejo a três, pelo fato de que o objeto que eu desejo é um objeto que já é desejado por ~~um terceiro~~ [uma terceira pessoa]” (p. 29) (194).

Imitação e *mimesis*, sinônimos para Girard, são “fonte da violência”, explica Vinolo. “Violência e desejo são, no fundo, apenas o mesmo nome da mediação interna, porém pronunciado de um lugar diferente no seio da espiral” (p. 38). “Estar na espiral é estar na estrutura elementar do desejo”, diz Maria Stella Barberi, em passagem ressaltada por Vinolo. (p. 38) (194).

Eric Gans, predecessor de Girard, também discorreu sobre as estruturas miméticas e “a cena originária” (o “modelo mínimo” formulado pela “antropologia generativa”). Sua premissa é de que “a cultura humana” origina-se do deslocamento da violência mediante a representação com a emergência da linguagem. Gans soma à cena mimética triangular de Girard o signo linguístico, e enfatiza o próprio signo como ponto de partida do humano.

Em outras palavras, para Gans, “a humanidade” se origina com a emergência da linguagem, mediante a postergação da violência.



Vinolo assinala algumas das críticas a Girard. François Bremond entende, por exemplo, que Girard faz da imitação a essência da criatura (“dita”) humana, que tem, no entanto, aptidões para a invenção e não apenas imitação (p. 30). Para Girard, no entanto, a inovação “emana da adaptação de um processo único por repetição mimética”. E adita: “raros são os processos de inovação que não derivam de uma imitação que ultrapassamos ou que se desregula” (p. 30).¹⁴¹

Para Girard, o fato é que praticamente não existe sujeito autônomo ou, em outras palavras, autonomia do desejo. Pode-se, no máximo, escolher um modelo, uma outra mediação. “Todo desejo é desejo de ser” (p. 27), afirma. Fala em *desejo metafísico*, que denuncia o vazio do objeto. No fundo, não se deseja o objeto, mas adquirir o ser dx mediador/a, ou seja, quando se deseja um objeto, deseja-se ser x mediador/a que x deseja. Em outras palavras, a tese girardiana assevera que atrás do que desejamos está uma pessoa “cujo ser invejamos” (p. 51). “O que eu busco no mediador é o que eu acredito ser o seu ser, isto é, seu ser autônomo, seu ser-causa, seu ser-deus, sua *causa sui*” (p. 56) (194).¹⁴²

Importa ressaltar, contudo, que Girard tem uma definição ambivalente da mimesis. Em entrevista a Rebecca Adams em 1992, publicada como *The goodness of mimetic desire*, 5º capítulo do *The Girard reader*, Girard elucida sua compreensão sobre a mimesis, admitindo que em muitos momentos, ao escrever, levou ao entendimento de que seu conceito era negativo: “É verdade, contudo, que eu me refiro ocasionalmente a “desejo mimético” quando me refiro especificamente a um tipo de desejo mimético, este que gera a rivalidade mimética, e que, ao mesmo tempo, é gerado por ele” (p. 63) (200). O antropólogo francês, embora entenda a limitação da autonomia do desejo, diz que, todavia, não afirma a ausência do livre arbítrio. “Se é que advogo a ‘renúncia’ ao desejo mimético?, sim e não”. Ao que explica: “Não a renúncia ao desejo mimético em si, porque o que Jesus

¹⁴¹ Nas palavras de Girard, citadas por Vinolo: “Não digo que não exista um eu autônomo. Digo que as possibilidades do eu autônomo, de certo modo, ficam quase sempre encobertas pelo desejo mimético e por um falso individualismo, cuja fome por diferença tem, pelo contrário, efeitos niveladores”. (p. 30).(194)

¹⁴² A posse do objeto, para Girard, causa decepção por não preencher o que o antropólogo chamou de “desejo de divino”, ou seja, “vontade de tornar-se metafisicamente autônomo, isto é, tornar-se a causa primeira de seus desejos” (p. 57) (194).

advoga é o desejo mimético. Imite-me, e imite o Pai através de mim, ele diz, portanto é duplamente mimético [...]” (p. 63). (200).¹⁴³

Causa espanto como Girard, com o passar dos anos, assume uma espécie de “antropologia cristã”, onde suas teses existem para ratificar a si mesmas, numa tautologia berrante. Voltarei ao tema.

O antropólogo faz uma distinção entre mediador/a externx e internx: a pessoa mediadora interna é um modelo próximo; já a externa é um modelo que está mais longe de nós, ou seja, com distância suficiente para que não haja concorrência de desejos (p. 33). Por exemplo: posso aspirar ser como Maya Angelou, sem que nossos desejos esbarrem. Isto é, um modelo cuja distância permita a continuidade de uma relação modelo-imitação.

A “dupla mediação” ou “dupla espiral” – “que é a virada constante dos papéis entre modelo e imitador/a” (p. 44)– é “o motor do desejo”, cuja “combustão se faz pela mímesis” (p. 45); assim, ao fazer uso da tese de *duplo vínculo* de Gregory Bateson que, em termos simplificados, significa a comunicação de duas mensagens conflitantes, Girard logra explicar “o reflexo da dupla injunção *imite-me e não me imite*”, que marca a passagem para a “dupla mediação”, uma vez que a pessoa quer confirmar que a posse do objeto é desejável, mas ao mesmo tempo quer “conservar a exclusividade da propriedade” (p.46). (194) Incorpora também de Bateson o conceito de *feedback*, que permitiu a Girard explicar “a cadeia causal” em espiral, ou seja, de como a dinâmica mimética escalona do triângulo à espiral. (idem) O contágio generalizado de retroalimentação desloca um conflito que se iniciou “pela posse do objeto” para “uma luta para privar o outro deste objeto” (p.47-8). Girard postula, mediante esse esquema, que os conflitos, ao fim, se resumem a “um nada de objeto”, o que se revela como “a estrutura fundamental da relação humana” (p. 48).

A “dupla mediação” que conduz à espiral recrudescer nas sociedades modernas, vaticina. Ou seja, a simetriação de direitos e condições promoveriam, paradoxalmente, o incremento da concorrência, o que Hobbes já assinalara, aponta Vinolo (p. 39) (194)¹⁴⁴.

Tal afirmativa é balizada por autorxs que trabalham com violência, eu inclusive, que entendo a assimetria como máquina de ressentimento, e portanto, replicadora da

¹⁴³ Em outras palavras, Girard entende que o problema da violência é o desejo mimético, mas a solução da violência também se dá mediante a mímesis, ou, como diz sua entrevistadora Rebecca Adams: “O que você está advogando é, de fato, não a renúncia ao desejo mas a imitação de um modelo positivo” (p. 63) (200).

¹⁴⁴ “A modernidade propiciou uma fase de quase onipresença da mediação interna, pois nossos modelos e mediadores se aproximaram de nós. Nós os fizemos descer do céu à terra. Nosso esquema imitativo, que era vertical, tornou-se cada vez mais próximo da horizontalidade” (p. 39) (194).

violência. Girard parece refém de uma premissa de igualdade retórica¹⁴⁵. Enfim, entendo que o problema não está na democratização de direitos e simetrização de acessos, mas mais na pasteurização de desejos promovida pelo abafamento da produção de subjetividades em série levada a cabo por máquinas miméticas (mídia, instituições estatais e escolares etc.).

Por outro lado, torço um pouco o que retenho de conceito de Girard para entender tais instituições, tais máquinas miméticas de produção de subjetividade, como mediadores externos.¹⁴⁶ Não seria a mídia e o espetáculo (como seu *modus operandi*) a mediação externa por excelência na sociedade de massa? Debord chama atenção para a face sacralizada do espetáculo que, como já visto, ensoa como num mantra: “*o que é bom aparece, o que aparece é bom*”. A mídia, nessa perspectiva, seria tanto o modelo que ensina preponderantemente o que é desejável, como a mediação que “nos modeliza” para o desejo, ou seja, uma fábrica mimética preponderante na economia do desejo das sociedades de massa, um protótipo da onipresença dessa mediação externa modelizada, que expressa e simultaneamente replica um referente de autoridade.

Tal referente de autoridade parece ser uma réplica do gênero, que como vimos, é máquina mimética de produção de subjetividade que tanto adquire a face da mediação interna – porquanto performada por modelos que nos têm alguma ascendência ou que nos inspiram desejo, ou nos quais, por alguma razão, nos referenciamos (mãe, pai, professorxs etc.) – quanto assumem a face da mediação externa, reproduzida não somente pela linguagem (exclusiva, arbitrariamente patriarcal, ratificante da autoridade masculina), mas também por sua propagação por instituições como a própria mídia.

Por fim, o que incomoda na teorização de Girard é a naturalização do que chamarei de *pedagogia do pódio*, em alusão ao texto de Bensusan *Notas por uma pedagogia da opressão*. “O privilégio não é o maior meio e o maior vetor da diferenciação? O privilegiado, por definição, é o diferenciado, aquele que se destaca do fundo homogêneo. [...] A teoria mimética revela que a igualdade é também fonte da extensão do conflito” (p.

¹⁴⁵ Não sei se refere à sociedade estadunidense, onde reside faz décadas, ou à francesa onde nasceu. Certamente é possível que a horizontalidade crie um ambiente de maior rivalidade em certas condições e sob determinado paradigma epistêmico, mas se o que considera são as estatísticas da violência, precisaria definir-se o que Girard entende por sociedade democrática e horizontal (certamente não é o caso da estadunidense).

¹⁴⁶ Considerando o que percorri da obra de Girard, tenho a impressão de que ele usa majoritariamente o conceito de modelo como pessoa, sendo o modelo interno uma pessoa mais próxima, passível de entrar em escalonamento de rivalidade, e o modelo externo estando mais afastado, não tendo possibilidade de entrar em espiral mimética, como vimos acima. Diz Vinolo a respeito da mediação externa em Girard: A pessoa investida de poder divino encontra-se tão verticalmente distanciada de seus sujeitos que ela ocupa o lugar de mediador externo. Essa distância entre mediador e sujeito, por ser intransponível, não tem nenhuma necessidade de ser geográfica nem temporal (p. 40).

43-4), diz Vinolo sobre a tese de Girard (194). Sem dúvida é uma lógica vigente nas sociedades de massa, mas não se pode universalizá-la (há experiências de bem viver no mundo-aldeia que têm suas hierarquias, mas onde o privilégio não é o vetor de diferenciação, como vimos no capítulo 2 ao discutir a lógica do gênero colonial-moderno e seu paradigma binarizante, sequestrador de “mais-valia”). É preciso, ainda, cuidado para não naturalizar tal lógica, o que significa concorrer para sua inevitabilidade. A primazia do privilégio é, como denunciada pelas teses de Paulo Freire, a primazia de um espelhamento dx oprimidx quando deseja ser x opressorx. É a primazia da lógica do “paradigma epistêmico” ocidental, a *hybris do ponto zero* de que fala Castro-Gómez, com sua ordem colonial-moderna-mercadológica e, sem dúvida, a despotencialização da possibilidade de vida, da pluralidade de ontologias e o empobrecimento de modos de existência.

4.2.1 O Bode Expiatório e o caráter ambivalente da mimesis em Girard

De acordo com a teoria mimética, os mitos refletem um processo contagioso de desordem que culmina na morte ou expulsão de um vítima. (p. 118) (200).

Girard leva-nos a imaginar tempos ancestrais onde pessoas se agrupam nos mesmos espaços, “unidos pelo mesmo desejo”. No entanto, quando a comunidade entrava em crise, quando não havia suficiente do objeto de desejo, ou mesmo em face de uma crise provocada por catástrofes naturais, epidemias, escassez de produtos de primeira necessidade, iniciava-se um processo de violência, que se escalonava também por um processo mimético, levando a destruição e desmantelamento de comunidades.

O mecanismo da *vítima sacrificial*, *vítima substituta* ou *bode expiatório*, sinônimos para Girard, foi uma estratégia encontrada pelas coletividades humanas, postula ele, para cessar o escalonamento da violência que sai do controle e ameaça a existência comunal. Ou seja, para Girard, a questão central não é a violência individual. O coletivo é que é “assassino por natureza”. Os meios encontrados pelos coletivos para evacuar a violência interna da comunidade, que com o escalonamento da violência corria o risco de extinguir-se, foi a de se juntar contra uma vítima substituta. Ao forjar uma diferença (ilusória), numa

manobra para resgatar o consenso interno, a comunidade junta-se contra uma vítima (cuja inocência permanece velada) supostamente responsável pelos problemas que acometeram a comunidade, apaziguando os ânimos mediante sua morte ou banimento.¹⁴⁷ Girard entende que esse mecanismo é uma atualização de um evento originário, uma crise apaziguada por um mecanismo diferenciador, o assassinato de um membro, que devolve a paz à comunidade. Para Girard, tanto o surgimento da humanidade quanto a sobrevivência dela se explicam mediante esse mecanismo. Uma dada *ordem normativa* vigente certamente resulta de uma crise anterior:

Se a violência unânime dirigida contra a vítima substituta logra trazer a crise a um fim, claramente essa violência deve estar na origem de um novo sistema sacrificial. Se a vítima substituta pode interromper o processo desestruturante, isso tem que estar na origem da estrutura. (p. 93) (201).

Ou seja, para Girard, *o mecanismo do bode expiatório* está mimetizado com um evento anterior e deve ser visto como tendo se originado de um evento real e explica, desse modo, o surgimento da “cultura humana” (202) A suspensão da violência mediante o assinalamento de um bode expiatório é, para ele, o mecanismo que possibilitou o “florescimento das civilizações”, pois permitia à comunidade refazer seus laços ao se unir contra um inimigo comum¹⁴⁸, numa espécie de reformatização cíclica do consenso, das razões que unem a comunidade, expurgando assim suas fraturas e aliviando o escalonamento mimético da violência. Ou seja, essa vítima apazigua os ânimos e pacifica a comunidade por um período, até que a violência volte a escalonar, e o ciclo se repita.¹⁴⁹

¹⁴⁷ Vinolo elucida o mecanismo: “Enfim, o sacrifício reproduz a restauração da ordem e da paz sacralizando a vítima, colocando-se então como diferente. A estrutura primeira da cultura, para René Girard, é a estrutura sagrada que consiste em fazer levar a uma vítima primeiro a responsabilidade pela desordem e pela violência, depois a do retorno à paz por sua condenação à morte. Esta sacralização está ligada a um desconhecimento pelos ~~homens~~ [seres humanos] da verdadeira causa da violência: o mimetismo. Se os ~~homens~~ [seres humanos] soubessem que a violência emana do mimetismo, então o sacrifício não poderia mais desempenhar seu papel catártico”. (p. 107) (194).

¹⁴⁸ Este mecanismo torna o ódio um componente mobilizador de união. Para Girard, o ódio mobiliza a união em torno de uma ideia/uma hostilidade, uma pessoa etc. contra a qual “o coletivo” se junta para expulsar. “O ódio” tem uma força potencializadora na união do grupo. Não posso deixar de pensar em Gandhi e o movimento que mobilizou a independência da Índia. À despeito de suas bandeiras pacifistas, esteve a sua favor o fato de a mobilização se dar contra um inimigo comum: o jugo do império britânico.

¹⁴⁹ Não fica evidente do que retenho de minha incursão por Girard, se há, no entanto, uma espécie de “vontade omnisciente” aí. Ou seja, quem elege a vítima que é veladamente inocente? As elites locais? É um evento espontâneo, escalonado mimeticamente? Um inconsciente coletivo? Parece-me ingênuo não contar com uma *intelligentia* local que usasse, que contasse mesmo com o mecanismo mimético das massas, minimamente “riscando esse primeiro fósforo”. Faço esses apontamentos em forma de dúvida. Sobre o que li, não me deparei com tais questões. Mesmo em linchamentos, há agenciamentos. Eventos coletivos

Assim, o que dá um basta ao ciclo mimético da violência é uma diferenciação: um/a culpado entre todos. Isto faz do mecanismo de diferenciação, nos termos de Girard, um expurgo do crime de indiferenciação para reestabelecer justamente a diferenciação que os une.

O que é interessante perceber é que isto faz da vítima tanto a encarnação do mal, que foi expurgado da sociedade para novamente uni-la, mas também a encarnação do bem, ao provocar essa união e reinstaurar a paz. Para Girard, os deuses e deusas arcaicas provêm daí.

Monstruosidades são recorrentes em toda mitologia. Disso só podemos concluir que mitos fazem referência constante à crise sacrificial, mas o fazem só com fim de disfarçar a questão. Mitos são a transfiguração retrospectiva de crises sacrificiais, a interpretação dessas crises à luz da ordem cultural que originou-se delas. (p. 64) (201)

De acordo com Vinolo, “apenas o sistema girardiano permite compreender que por trás de cada expulsão simbólica, apresentada nos mitos como restauradora da ordem na comunidade, se esconde, de fato, a narrativa de uma expulsão real e originária.” (p.24). Ou seja, “se o mito jamais fala da violência da multidão, contentando-se em narrar a partida de um dos indivíduos, é porque no mito é a multidão que fala” (p. 24) (194).

Importante, contudo, salientar que para Girard o sacrifício reproduz “a ação catártica do assassinato unânime”, ou seja, o “assassinato fundador” do que também entende ser “o nascimento da humanidade e da Cultura”. Mas como é essencialmente “um ato de substituição” e tem regras estritas para não desencadear a espiral violenta, não se mata “a pessoa culpada”, ainda que esteja identificada. “O sacrifício é então, para Girard, uma forma de enganar a violência, de desviá-la de seu objeto real, porque isso se revela muito perigoso, em direção a um objeto substitutivo ao qual atribuímos menos valor”, explica Vinolo (p. 108) Isto se dá porque o sacrifício de quem é, de fato, culpado pode desencadear uma nova onda violenta. Trocando em miúdos, quando se afirma que o sacrifício é uma “violência diferente” significa dizer que é, “uma violência sem risco de vingança” (194) (p. 111). A vingança é, portanto, central na teoria girardiana, “a ameaça por excelência” à escalada mimética da violência. Girard explica assim a razão pela qual as vítimas substitutas são escolhidas “na margem da comunidade”: “nenhum membro da

espontâneos contra vítimas inocentes lidas sem o crivo das estruturas de poder, hierarquias etc. me parece demasiado simplista.

comunidade vingará um[a] prisioneiro [prisioneira] de guerra ou um[a] escravo[a]” (p. 111).¹⁵⁰

René Girard dialoga com Lévi-Strauss e Freud, mas se opõe a ambos para mostrar “a primazia” de sua tese na elaboração da “cena originária”. Não esmiuçarei aqui os meandros dessa posição, mas muito “a voo de pássaro”, farei uma síntese da posição girardiana a fim de colocá-lo em diálogo com o debate já levado a cabo no capítulo 2 com as teses de Segato, Pateman e Godelier. A tese girardiana revela o processo vitimário narrado “em todos os mitos”. Isto é, Girard “fundamenta-se inteiramente na análise dos textos de perseguição”, como revela Vinolo (que nota que a despeito de analisar também mitos astecas, usa, todavia, o paradigma dos “textos de perseguição”). Ou seja, para Girard, “todo mito” revela-se um texto de perseguição, “se fazemos a leitura apropriada”. (p. 153). (194) Tais afirmações mostram as generalizações das teses girardianas e sua rasa incursão em mitologias ameríndias.

Girard se concentra no texto de Guillaume de Machaut, *Le jugement du Roy de Navarre*, que trata de uma vila onde a comunidade foi devastada por uma epidemia, as terras e as mulheres se tornaram inférteis e grande parte dos homens morreu. A narrativa atribui a uma revelação “pela providência divina” dos verdadeiros responsáveis pelas desgraças que pairam sobre a comunidade: foram os judeus que criminosamente envenenaram os rios, cometeram incesto e assassinaram seus pais. Em face da revelação dos culpados, estes são massacrados e a paz retorna à vila. No entanto, Girard logra fazer algumas ligações com o fato histórico: a epidemia refere-se à peste negra na França entre 1349 e 1350, quando os massacres de judeus também foram reais.¹⁵¹ A análise contemporânea do texto de Machaut permitiu a Girard perceber “uma ossatura idêntica” aos textos de perseguição: se originam de uma crise social que ameaça a existência da comunidade; foram violadas as estruturas fundamentais da comunidade; pode-se identificar

¹⁵⁰ Cito um trecho elucidante de Vinolo: “O assassinato chama um contra-assassinato e assim até a destruição completa da comunidade. De fato, a vingança vem sempre como resposta a um primeiro crime, é sempre apresentada e pensada como um contradição da violência. Ela é a exata simetria da ação que se pretende condenar, seu duplo perfeito. Entre o ato de vingança e o ato vingado, é muito difícil estabelecer outra diferença além da cronológica, como se eles fossem finalmente apenas as duas faces de uma única e mesma verdade da violência. A vingança é o paradigma assassino da espiral mimética, sem dúvida aquele que coloca em maior perigo a própria existência da comunidade, pois ela é a violência refletida no espelho, a violência estritamente simétrica. Para que o sacrifício possa pôr fim à violência, é necessário que ninguém possa vingar a vítima imolada, que a unanimidade seja absoluta, que a violência não tenha continuidade possível.” (p. 111). (194)

¹⁵¹ Tais ligações permitiram a Girard elaborar sua tese sobre a perseguição, quando obviamente, em pleno no século XX, já não se pode aceitar a culpabilização dos judeus (p. 154) (194). Diz Vinolo: “Todos concordariam facilmente com René Girard que eles são bodes expiatórios, compreendidos no sentido de serem vítimas inocentes que polarizaram a violência coletiva por sua diferença [...]” (idem)

x/xs “culpadox/s” (no fundo inocentes) por sinais que x/xs “diferenciam do restante”, está/estão “à margem da comunidade, ao mesmo tempo em seu interior e exterior; a violência coletiva promove a perseguição que restaura a ordem (p. 154-5). (194)

Girard vê nessa estrutura “uma chave de leitura” para “os mitos em geral”: “são narrativas que mostram um processo vitimário apresentado do ponto de vista dxx linchadorxs e, por isso, apresenta, uma vítima culpada condenada justamente [...]” (p. 155). O antropólogo francês vê evidências dos traços persecutórios em uma série de narrativas míticas e as universaliza. Por outro lado, mesmo quando tais traços são imperceptíveis, Girard entende que isto se dá pelo artifício da narrativa, que logrou esconder os traços da violência, o que corrobora com sua tese de que sempre se busca “esconder a origem violenta da cultura”. Tenho a impressão de que Vinolo se vê nesse momento “obrigado” a render uma crítica a Girard a respeito da “irrefutabilidade da tese girardiana” (p. 157-8). (194)

Voltando ao ponto, Girard percebe uma ligação entre xs judeus do texto de Machaut, e Édipo, Penteu, Antígona, Tikarau etc.: são todxs bodes expiatórios. “O mito é uma lembrança daquilo que foi o nascimento da comunidade, e não do nascimento do pensamento diferenciador.” (p. 156). Ou seja, o pensamento diferenciador é justamente o que mobiliza o processo de expurgo. E o que viabiliza esse expurgo é a crença na “culpabilidade real da vítima” que é “uma ilusão de diferença” que existe anterior ao próprio ato de expulsão. Édipo, por exemplo, era estrangeiro. Xs judeus, de uma religião diferente. A vítima substituta já é portadora de sinais vitimários. “A chave da expulsão” é “uma ilusão de diferença” já postulada (p. 156). Assim, a contenção da crise se dá pela diferenciação, pelo fato de que o “fragmento expulso” já não seja uma pessoa qualquer, mas um/a diferente (p. 156) (194). Nas palavras de Girard: “os temas [os mitos de epidemias, desastres, “conflitos entre irmãos e gêmeos” etc.] representam o que a mitologia não logra conceber racionalmente, a reciprocidade indiferenciada do conflito mimético” (p. 10) (200).

É desse modo também que Girard refuta as teses de Freud e Lévi-Strauss, por entender que o dito “assassinato fundador” nada funda, “a diferença fundamenta e antecede a expulsão” (p. 157). Lévi-Strauss “estabelece o nascimento do pensamento diferenciador pela expulsão de um fragmento ontológico”, e para Girard, “o pensamento lógico e diferenciador já está, assim, sempre lá, antes mesmo do assassinato do qual ele faz parte torná-lo possível” (194)

São também diversas as críticas à antropologia psicanalítica de Freud, uma sendo o fato de Freud estabelecer desde o início de sua análise a existência do parricídio. Na tese freudiana, há um desejo originário do filho pela mãe. A tese de Girard, ao contrário, entende que “só o assassinato coletivo pode criar um primeiro significante e, em seguida, um sistema de diferenças”, quando “na psicanálise freudiana esse processo é incumbência do desejo da criança pela mãe (como objeto)” (p. 137). Na antropologia girardiana, “o interdito não antecede o assassinato, mas provém dele” (p. 139). Ele atribui a Freud o pensamento do assassinato coletivo, mas entende que falhou por apontá-lo como um parricídio, e como um contrato de irmãos. É inconcebível para Girard que a união dos filhos preceda o assassinato: “para que os filhos se reúnam, eles devem ser capazes de se identificar como grupo, identificação que é inconcebível na falta de um sistema de representação e, conseqüentemente, da cultura humana”, diz Eric Gans em passagem ressaltada por Vinolo (p. 138). Ou seja, para que houvesse um parricídio, o grupo de irmãos teria de delimitar-se previamente como grupo, não fazendo do assassinato uma fronteira de delimitação entre externo e interno. Não seria possível, segundo Vinolo, “um sistema de significação que precede[sse] a ação que se supõe criadora de toda significação” (p. 138). Enfim, para Girard, toda interdição “responde a um temor da indiferença como lembrança de uma violência passada” (“já que o incesto não é nada além, no fundo, que a indiferenciação do sangue”).

Girard, no entanto, dialoga quase que exclusivamente com Freud e Lévi-Strauss, conferindo pouca ou nenhuma atenção às teses que os criticam, da mesma forma que tem uma leitura rasa do papel das mulheres, uma leitura simplificadora de “mitos em geral”, o que cria um viés não só eurocêntrico como evidentemente patriarcal ao seu trabalho, seduzido que se encontra pela tese do cristianismo, admitindo o seu alinhamento religioso e deslumbramento pelo mito cristão, que segundo ele, “é o único” que revela a inocência da vítima sacrificial. O que o cristianismo e as demais religiões centradas numa autoridade masculina mostram é a institucionalização do patriarcado.

Ademais, se para Girard todo mito revela-se um texto de perseguição, qual a leitura que faria do mito das flautas dxs Baruya, ou o mito fundacional dxs Onas e dxs Yaganes e de vários outros povos indígenas? Por limites de tempo, não me dedicarei a uma exegese das teses girardianas, tampouco uma exegese recíproca com as teses de Segato, Pateman e Godelier, o que seria, contudo, profícuo levar a cabo em momento mais oportuno.

Pateman, Segato, Godelier ressaltam teses que fazem referência a mitos e textos persecutórios que apontam para as mulheres como bodes expiatórios (vide capítulo 2), tema que Girard parece ignorar ou dedicar pouco pensamento¹⁵². Apesar do estreitamento das teses girardianas, pode-se “dobrá-las” para entender como a fratria masculina se constrói pelo mesmo processo de diferenciação. Ou simplesmente descartá-la usando teses mais interessantes com a de Stoltenberg e Segato.

Podemos entender que John Stoltenberg “ilustra” a tese girardiana, ao explicar o que chama de “o jogo do gênero”, “uma prova da masculinidade” que desenha a microfísica das relações quotidianas entre um macho A e um B (38). Um macho, ao buscar “se medir” com o outro, o que já é mimético, questiona a masculinidade do outro. Se B rivaliza mimeticamente com A, “medindo-se com ele”, haverá disputa e um escalonamento da violência. No entanto, os machos aprendem a se unir, escapando da indiferenciação que pode ser escalonada na disputa, ao fazer “irmandade”, deslocando “a diferença” para o que poderíamos chamar de um bode expiatório (embora Stoltenberg obviamente não o nomeie assim), em geral uma mulher. Não poderíamos ler nesse modelo sugerido por Stoltenberg uma expressão do mecanismo do bode expiatório de que fala Girard? Mecanismo que, na tese girardiana, nada mais é do que uma memória, uma invocação da “solução” para o escalonamento da violência da dita “cena fundacional da humanidade”?¹⁵³

¹⁵² Girard menciona a caça às bruxas entre os textos persecutórios, quando diz “que nós, hoje, todos logramos reconhecer os estereótipos da perseguição. Mas o que hoje é senso comum, existia parcamente no século quatorze.”. Fala, então, da ingenuidade dos perseguidores que não poderiam, então, suspeitar que estariam “armando a posteridade contra eles” (p. 8). E diz: “Isto é verdadeiro sobre as infames “caça-às-bruxas” do século XVI”. Em poucas ocasiões Girard se dedica ao tema; parece naturalizar o patriarcado* e afirma que, em geral, mulheres não são escolhidas para vítimas sacrificiais pelo seu vínculo com a comunidade. Em geral, “as mulheres casadas retêm os laços com os clãs de seus pais mesmo depois de se tornar, de certo modo, a propriedade de seu marido e de sua família” (p. 82) (200). *As críticas a Girard são prolíficas. Pela extensão da obra, e não sendo central na tese, não me estendi na pesquisa. Vide Shea C. (1994), Nowak S. (1994), Jay N. (1991) para mais detalhamento dessas críticas.

¹⁵³ Especulo aqui “me deixando levar pelo espírito da discussão” que a formação de uma “irmandade” e não um “agrupamento” literal de irmãos é bem mais possível de ter sido o cenário que antecedeu o escalonamento de uma espiral mimética da violência, que, nos termos de Girard, em face de sua indiferenciação, ameaça a existência do coletivo. Fazer consenso numa situação de indiferenciação foi, diz-se, o modo encontrado para reinstaurar certa ordem. Parece-me acertado supor, como o faz Girard, que toda ordem vigente é, de fato, proveniente de um caos anterior, uma diferenciação oriunda da indiferenciação. Isto é, com o perigo de ver a extinção e com uma culpa difusa, indiferenciada (quem primeiro feriu as regras da convivência? Ou podemos especular que a própria passagem à convivência coletiva, as circunstâncias que unem um grupo, já são em si “diferenciadoras”). *Girard apresenta algumas narrativas que relatam a instauração de crise e seu escalonar para o caos e o tumulto, situações que privilegiam “a formação espontânea de agrupamentos de pessoas”, que podem “exercer uma influência decisiva nas instituições”. Como estas já se encontram consideravelmente enfraquecidas, “podem ser inteiramente substituídas” (Girard R. *Stereotypes of Persecution*, in Girard R. *The Scapegoat*. Translated by Yvonne Freccero. Baltimore: The John Hopkins University Press, 1986. p. 12).

Podemos entender que Stoltenberg entrega também um exemplo modelar da tese de Rita Segato sobre os eixos vertical e horizontal “da estrutura elementar da violência”. Ao mostrar que para escapar da animosidade entre macho A e B eles deslocam-na para uma pessoa “mais fraca”, onde podem facilmente vencer (explicitando o paradigma da força bruta), Stoltenberg aponta no cotidiano das relações dos homens uma ilustração da vítima sacrificial de Girard, mas também da formação da fratria do eixo horizontal que se dá no deslocamento da demonstração de força e intento de submissão (uma diferenciação) a um consenso onde A e B (e C e D etc.) se fazem pares (grupo) em face de uma união para um objetivo comum de domínio de X (díspar). Como nas palavras de Pena Pereira a respeito da tese segatiana (que aqui relembro): “a ordem formada por pares, por iguais, depende da capacidade de cobrança de tributos que se faz na ordem dos desiguais, em que o outro passa a valer menos porque tem como carga a obrigatoriedade de pagar, de se doar ao extremo de poder vir a tornar-se vítima sacrificial” (203).

O próprio mito da gênese que leva à centralização da figura masculina, como se a vitimizasse (foi enganado) e apontando a verdadeira culpada pela expulsão do éden – a traiçoeira Eva – é também o assinalamento de uma diferença no crime de indiferenciação: Adão foi enganado, mas Eva é a culpada. À luz das teses girardianas dos textos persecutórios, a narrativa travestiria no fundo a inocência de Eva, o que faria dela uma vítima sacrificial, um bode expiatório.

Girard tampouco complexifica sua abordagem à maioria dos mitos que instauram uma autoridade masculina, apesar de intuir, com a crítica a Freud, que o parricídio não pode ser o evento que instaura “a diferenciação”.

A leitura dos mitos fundacionais por Rita Segato, ao alinhar as teses de Carole Pateman e Maurice Godelier são, todavia, mais convincentes na explicação da violência fundadora. O que Lacan e tampouco Godelier lograram perceber é, como já exposto no capítulo 2, “a convergência dos mitos na revelação do caráter usurpatório do poder” (p. 101). Parece que Girard tampouco alcança: não é “que os homens escondam a origem violenta da cultura” (p. 158), mas a origem violenta do poder (que instaura uma outra “ordem cultural”), ou seja, da ordem patriarcal que escalona e distribui o status e a antecedência da operação violenta de tomada de poder, o que se expressa no deslocamento da máxima lacaniana feita por Segato: de “a mulher é o falo enquanto o homem *tem* o falo” para “a mulher é o falo enquanto o homem *rouba* o falo”.

O que parece estar escondido é o que, supomos, foi a primeira guerra da humanidade: um conflito entre os sexos (um conflito que diferenciou/atribuiu papéis aos sexos?). Imaginar que homens brigam entre homens para o acesso a mulheres é tomar por dado, por natural, uma diferenciação que antecede a própria cena: a subalternização anterior das mulheres. O que antecede uma ordem vigente, como bem posto por Girard, é provavelmente uma crise anterior. Se a ordem vigente é patriarcal, provavelmente o que a antecedeu, cujos sinais estão plasmados em inúmeros mitos fundacionais, é, parece, uma diferenciação (nos termos girardianos), mas uma diferenciação antecedente: um agrupamento das mulheres, ou, como no exemplo dxs Baruya, a diferenciação anterior feita pelas “mulheres que tocavam as flautas”.



As teses girardianas revelam um trabalho extenso: René Girard dedicou a obra de uma vida à importância da mimesis. Retenho aqui, no entanto, somente o caráter mimético do desejo, à qual me alio, em termos gerais, e o interesse nos mecanismos miméticos pelos quais, na ordem colonial-moderna, fazemos vítimas sacrificiais. Ao longo de sua obra, vai-se patenteando o limite de sua visão, em face de seu viés teológico-patriarcal, universal-exclusivista, enfim, de sua perspectiva totalizante. Ainda que possibilite, em suas dobras, material para escrutínio das premissas do mundo ocidental e mesmo, como aponte, do gênero na ordem colonial-moderna.

Pode-se sempre dizer que os projetos descolonial e feminista¹⁵⁴ também são enviesados, o que é certo: estão ideologicamente investidos no projeto de um viés

¹⁵⁴ O que de certo modo é redundante. Um projeto verdadeiramente descolonial é sobretudo despatriarcalizador. *A hybris do ponto zero* alegoriza perfeitamente a mirada patriarcal. Do mesmo modo que um projeto feminista que não seja descolonizador perde o cerne do feminismo, pelo menos o feminismo que me interessa. bell hooks, uma escritora estadunidense, teórica, acadêmica e autora prolífica, cansada de ouvir de pessoas com as quais encontrava que o feminismo “é sobre um monte de mulheres que odeiam os homens” e “querem ser como eles”, mas nunca leram um livro sobre feminismo, simplesmente compraram estereótipos, diz ter passado 20 anos querendo escrever *Feminism is for everybody* (Feminismo é para todxs), livro que dedica sobretudo aos homens. hooks quis fazer um livro simples com as quais as pessoas pudessem “responder à pergunta *o que é o feminismo?*” sem enraizar-se “no medo ou na fantasia”. Ou seja, que pudessem ter uma “definição simples para ser lida uma e outra vez, para que saibam que: *“Feminismo é um movimento para por um fim ao sexismo, à exploração sexista e à opressão”* (p. viii). hooks diz recorrer à definição de *feminismo* que escreveu 10 anos antes, sobre a qual diz: “Ela deixa nítido que o problema é o sexismo. E essa nitidez nos ajuda a lembrar que todxs nós, mulheres e homens, fomos socializadxs desde o

existencial (e teórico, se seguimos no debate da seara acadêmica) menos opressor e mais libertário para todxs. Embora me pareça uma questão de bom senso a problemática que se explicita com a pregação de “um modelo positivo”, para usar um termo de Girard, centrado numa figura de autoridade masculina que invisibiliza os dilemas patriarcais que se refundam ali, como fazem a grande maioria das religiões. Será que não está suficientemente autoevidente que é apenas “mais do mesmo”?

A questão ganha importância num momento em que as teses girardianas começam a se amplificar no Brasil¹⁵⁵, por meio da *Imitatio*¹⁵⁶, fundação concebida para divulgá-las e promovê-las. Em 2011, por exemplo, em parceria com a *Editores É*¹⁵⁷, lançou a “Biblioteca René Girard”, com a publicação de 60 títulos.¹⁵⁸ Os interesses de religiões cristãs nessa difusão me parecem explícitos e, evidentemente, temerários. Por um lado, entendo que a propagação das teses girardianas ajudam a chamar a atenção para o tema da mimesis concatenada ao desejo e à violência, que não recebeu a devida importância no mundo acadêmico e fora dele. Por outro lado, preocupa-me o fomento a um novo “pai disciplinar”, cuja problemática já discutimos anteriormente com Castro-Gómez, ao mesmo tempo em que vinculam (e ajudam a edificar) uma autoridade no tema, promovendo uma nova confusão entre tema (mimesis) e tese (girardiana) que tem todos os componentes para mimeticamente replicar uma discussão engessada sobre a mimesis. Um assunto urgente na discussão do tema é, pois, a mimesis da figura do patriarca. Um estudo que aborde o alastramento da figura masculina e paterna como autoridade é urgente. Embora seja um dos temas aqui, e que tenha, de certo modo, levantado questões, deve ser feito com mais profundidade. A Academia, por exemplo, replica tal modelo no que podemos chamar de *patriarcados disciplinares*, o que já daria, em si, uma tese.

nascimento para aceitar pensamento e ação sexista. Como consequência, mulheres podem ser tão sexistas quanto homens. E ao mesmo tempo em que isso não desculpa ou justifica a dominação masculina, significa que seria ingênuo e equivocado que pensadoras feministas enxergassem o movimento como sendo simplisticamente para mulheres contra homens. Para acabar com o patriarcado (uma outra forma de nomear o sexismo institucionalizado), nós temos que ter nítido que todxs somos partícipes em perpetuar o sexismo até que nós mudemos nossas mentes e corações, até que nós abramos mão de pensamento e ação sexista e substituamos isso por pensamento e ação feminista.” (p. ix) (hooks b., *Feminism is for everybody. Passionate politics*. Cambridge, MA: South End Press, 2000. p. vii-ix).

¹⁵⁵ Vide: <http://renegirard.com.br/blog/?p=130>

¹⁵⁶ Vide: <http://imitatio.org/home.html>

¹⁵⁷ Vide: <http://www.erealizacoes.com.br/>

¹⁵⁸ “A Biblioteca será composta por aproximadamente sessenta livros, contam-se não apenas títulos do imortal da Academia Francesa, mas também volumes redigidos por estudiosos de sua teoria, intelectuais de todas as partes do mundo que tratam dos mais variados temas, contudo sempre da perspectiva da teoria mimética”, disponível em: <<http://www.renegirard.com.br/renegirard/apresentacao.shtml>>.

4.3 A RUA DE MÃO DUPLA DA MIMESIS

Repetir repetir — até ficar diferente. Repetir é um dom do estilo. (p.11) (204).

[...] A linguagem seria a mais alta aplicação da faculdade mimética: um *medium* em que as faculdades primitivas de percepção do semelhante penetraram tão completamente, que ela se converteu no *medium* em que as coisas se encontram e se relacionam, não diretamente, como antes, no espírito do vidente ou do sacerdote, mas em suas essências, nas substâncias mais fugazes e delicadas, nos próprios aromas. Em outras palavras: a clarividência confiou à escrita e à linguagem as suas antigas forças, no correr da história. (p. 112) (188)

Autorxs como Walter Benjamin, Michael Taussig, Judith Butler, Rita Segato postulam, de um modo ou de outro, que na reprodutibilidade ou na mimese há também um efeito desestabilizador, ambivalente, híbrido.

Começarei por Taussig e seu livro *Mimesis and Alterity*, que se inicia com uma dupla invocação: invoca Walter Benjamin, que, segundo T. W. Adorno, tinha uma espécie de incumbência: a de “acordar a vida congelada em objetos petrificados”; e, ao mesmo tempo, invoca a cena onde uma mulher em trabalho de parto complicado é socorrida pelo xamã kuna da ilha de San Blas, Panamá, que invoca “a vida congelada em seus objetos-fetiches” (que são, no caso, figuras entalhadas em madeira) e a seguinte canção: “o curandeiro te dá uma alma viva, o curandeiro muda para você sua alma, todas como réplicas, todas como figuras gêmeas”. Taussig, ao alinhar Benjamin à cena do xamã, nos incita a reparar na “réplica”, na “magia”, no “poder alentador” que deriva da replicação evocada na música, personificada nas figuras.

O antropólogo australiano nos conta sobre as *nuchukana* (plural de *nuchu*), figuras esculpidas em madeira usadas em processos de cura dxs Kuna, e que contraditoriamente se parecem “a tipos europeus”, segundo as etnografias citadas por Taussig. Ou seja, figuras para levar a cabo a cura dxs kunas feitas à imagem e à semelhança de brancxs colonizadorxs.

“Por que são Outro e porque o Outro Colonial?” (p. 7), indaga Taussig, que se dá conta de onde sua pergunta necessariamente o leva: “[...] ao perguntar isso sou, como um ‘tipo europeu’, levado a confrontar meu eu culturado na forma de um boneco indígena!

Que mágica há nisso, meu eu de madeira, cantado ao poder numa língua que eu não posso compreender? (p. 8). Taussig vê, então, nessas figuras do Outro que vai estudar uma representação do Outro delxs, ou seja, uma representação do Outro que se parece a ele mesmo. E nesse fato de constatar, a desestabilização do próprio fazer antropológico, o que felizmente acolhe:

Algo treme nessa empreitada toda de análise e feitura-de-conhecimento aqui: toda a jornada antropológica começa a eviscerar. E sobre o tempo, também. Pois se eu levo a figuração a sério, parece que eu estou atado pela honra a responder à mímese de eu-mesmo em outras formas além da manobra defensiva dxs poderosxs, de sujeição ao escrutínio como ainda um outro artefato primitivo, forro à maquinaria analítica da antropologia euroamericana. A própria mímese corrói a alteridade pela qual minha ciência é nutrida. Pois agora eu também sou parte do objeto de estudo. (p. x). (115)

“De um modo ou de outro, uma pessoa pode se proteger dos maus espíritos ao retratá-los” (p.13) (115)¹⁵⁹. O ponto para Taussig é entender como, “de um modo ou de outro”, “a criação e existência do artefacto que retrata algo dá a alguém o poder sobre o que está retratado” (idem) Somos, juntamente com Taussig, instigadxs (eu fui, ao menos, levada para dentro da cena) a pensar com os exemplos dxs kuna e dxs emberá, onde vão, ao mesmo tempo, se tornando gritantes as interpretações crassas de antropólox, que deixam emergir a *hybris* de que são portadorxs, para invocar novamente a análise de Castro-Gómez.

Diferencia, todavia, a etnografia de Stephanie Kane, que conta da captura de um barco de gringxs do mundo espiritual por um xamã emberá, que com medo dessa visita de espíritxs de homens brancos resolve capturá-los para seu “estábulo de poderes espirituais” e, para tanto, faz um modelo do barco e da tripulação (p. 14) (115).

Ao contrário dos modos de representação convencionais em geral abstratos, que lançam mão de locuções do tipo “dentre os Emberá acredita-se que...”, Taussig percebe no exemplo da etnografia de Kane uma antecipação de sua própria tese sobre *mímesis*:

Ela cria como mágica a reprodução em si, um senso sensível do real, mimeticamente um tom com o qual tenta representar. Em outras palavras, não poderíamos dizer isso para dar um exemplo, para provar, para ser

¹⁵⁹ Essa frase foi escrita por Baron Erland Nordenskiöld, um sueco que estudou xs kuna na primeira metade do século XX, e que juntamente com Rubén Pérez, um homem kuna, publicou *An Historical and Ethnological Survey of the Kuna Indians*, em 1938.

concretxs, seriam todos exemplos da magia da mimese de onde a réplica, a cópia, adquire o poder dx representadx? E o poder mágico dessa incorporação não inere no fato de que Lendo tais exemplos nós somos portanto alçados para fora de nós mesmxx para dentro daquelas imagens? (p. 16). (115)

O que Taussig vê nesse tipo de incorporação/personificação (“*embodiment*”) é o que ele entende ser “a arte de reprodução do/a mágico/a (mago/a)”, mesmo que não queiramos chamá-la assim: “ser alçados para fora de nós mesmxx para dentro daquelas imagens”. “[...] Eu quero estranhar a própria escrita, qualquer tipo de escrita, e maquinar a capacidade da imaginação de ser alçada pela mídia representacional, como marcas numa página, em outras palavras”, diz Taussig (*idem*).

Taussig chama atenção para o sentido mágico, o “senso sensível do real”, que uma narrativa também corporifica/personifica/materializa (*embodies*). No momento em que a etnógrafa cria um modelo, se funciona, ganha por meio de sua fidelidade sensível algo do poder e da personalidade do modelo, de forma parecida com o xamã kuna que faz um modelo de uma aparição dxs gringxs no mundo espiritual (*idem*).

E tudo fica mais complexo, diz o antropólogo, se pensarmos que “o original do xamã é uma aparição” que “é em si um modelo prévio de um barco e tripulação” e a etnógrafa, como o próprio Taussig, é “identificável como sendo de uma terra de gringxs e está modelizando em palavras uma etnografia de uma modelização mágica feita pelo xamã de nós mesmxx! [...]” (*idem*). Esse é um exemplo do redemoinho que promove Taussig, desestabilizando a noção de cópia e levando a mimesis a um rodopio sem fim, sem terra firme.

Nesse giro infindo, Taussig desestabiliza o fazer antropológico e sua mirada ocidental rapinadora – essa que vê e não é vista, para invocar novamente Haraway e Castro-Gómez – e que sai em busca do outro para observar, na verdade, a si mesmxx. “O que x ocidental vê é elx próprixx sendo vistxx por quem elx vê”, diz Robert Paul, ao comentar o livro de Taussig; ao que soma: “Como essxx outrxx está ao mesmo tempo encontrando e/ou construindo similitude com e diferença de nós, nosso finca-pé na ‘realidade’ constantemente colapsa, e já não podemos dizer o que é cópia ou imitação do quê”. (205) Desse modo, segue Robert Paul, Taussig faz com que antropológxxs, aos quais podemos somar pesquisadorxx de todas as áreas, experimentemos, “ao olharmos para dentro desse espelho” levantado à nossa frente, que “somos nós mesmxx xs observadx, e ambxx nos reconhecemxx, com todo o sentido de absurdo, vergonha e até mesmo horror ali

engendrado, e queremos gritar – como sabemos que x outrx faz ao ler nossas considerações sobre elx – ‘Mas essx não sou eu de modo algum!’¹⁶⁰.

Diferentemente das teses que enxergam a mimesis “como pertencente a ideologias da representação aleijadas por ilusões bombeadas para dentro de nosso sistema nervoso como construções sociais de Naturalismo e do Essencialismo” (p. 44), Taussig enxerga outra possibilidade na mimesis. :

Eu, contudo, sou pego pela mimese precisamente porque, como a pele sensata do real, ela é aquele momento do conhecimento que, ao mergulhar a si mesmo em seus objetos, para citar Hegel, “consiste em efetivar o universal, e dar a ele vitalidade espiritual, pelo processo de quebrar e suplantar pensamentos fixos e determinados (p. 44) (115)

Taussig, na esteira de Adorno e Horkheimer, entende que “a mimesis, antes uma prática dominante e componente do saber se torna, no desenvolvimento histórico ocidental, uma presença reprimida, tanto apagada pela ciência e pela prática quanto distorcida e usada como uma força oculta” (p. 45). (115)

Mas é em Walter Benjamin que Taussig mais bebe. Benjamin, em 1933, escreveu *A doutrina das semelhanças*, um texto curto e curioso, mas que instigou uma prolífera produção teórica sobre o que chamou de *faculdade mimética*.

Para Benjamin (188), a natureza cria similitude, mas, ao cabo, provém de nós criaturas (“ditas”) humanas a mais elevada capacidade de produzir semelhanças. Em suas palavras:

Um olhar lançado à esfera do semelhante é de importância fundamental para a compreensão de grandes sectores do saber oculto. Porém esse olhar deve consistir menos no registro de semelhanças encontradas que na reprodução dos processos que engendram tais semelhanças. A natureza engendra semelhanças: basta pensar na mímica. Mas é o ~~homem~~ [a criatura humana] que tem a capacidade suprema de produzir semelhanças. **Na verdade, talvez não haja nenhuma de suas funções superiores que não seja decisivamente codeterminada pela faculdade mimética.** [meu destaque] (p. 108)

¹⁶⁰ Se voltarmos essa reflexão para a microfísica, o microcosmo de nossos cotidianos, e se repararmos, não é difícil perceber o quanto o mundo e as pessoas com as quais convivemos nos levantam, a todo o tempo, esse mesmo espelho, que parece trazer uma mensagem secreta: você se enxerga? Você se dá conta? Você se pega? E ao nos devolverem projeções de nós, onde não nos vemos, nos confrontamos com muitas dimensões, mas uma em particular: a possibilidade de repatriar a mirada para repensar o modo como (im)precisamente pensamos xs outrxs.

Crianças tanto imitam pessoas quanto imitam um trem, nos lembra Benjamin (p. 108). Tudo que aprendemos quando crianças aprendemos observando, assimilando, assemelhando, repetindo, aprendendo a “diferenciar”. Para aprender a falar, imitamos sons, repetindo, associando coisas e imagens a palavras.

Benjamin assevera que a faculdade mimética “é o rudimento” de uma “compulsão anterior” das pessoas a “se tornarem e comportarem como outra coisa” (188). Esta passagem, ressaltada também por Taussig, leva o antropólogo australiano a afirmar, em pronta subsequência, que, trocando em miúdos: “A habilidade em mimetizar, e mimetizar bem, em outras palavras, é a capacidade de Alterizar” (p. 19) (115).

Taussig entende a definição benjaminiana de mimesis como sendo a “confluência de três considerações: alteridade, “primitivismo” e a ressurgência da mimesis com a modernidade” (p. 19) (115). Quando Benjamin refere-se ao “dom de ver semelhanças”, aponta para nossa inclinação “de tempos antigos para se tornar e comportar como outra coisa” (188). Ao fazê-lo, Benjamin historiciza a mimesis na “compulsão” dos “povos antigos ou [os dito] primitivos”, ao mesmo tempo em que aponta a mimesis como um dom, uma faculdade: “[...] essas correspondências naturais somente assumem sua significação decisiva quando levamos em conta que fundamentalmente todas elas estimulam e despertam a faculdade mimética que lhes corresponde ~~no homem~~ [na criatura humana]” (p. 109) (188). Benjamin quando diz da faculdade mimética dos “povos antigos” refere-se às previsões astrológicas por “meio de correspondências reveladas pelos entrelaçamentos de animais e constelações de estrelas”, “mímica na dança” e outras muitas correlações na vida ritual desses povos (p. xx) (115). “Devemos aceitar o princípio de que os processos celestes fossem imitáveis pelos antigos, tanto individual como coletivamente, e de que essa imitabilidade contivesse prescrições para o manejo de uma semelhança preexistente” (p. 109) (188).

Benjamin faz referência a um mundo de outrora “onde a lei da semelhança” era, contudo, “mais vasta” (p. 108). Para Benjamin, “o mundo dos antigos” era atravessado pela mimesis, que foi perdendo o seu papel central, “com sua presença reprimida”, como diria Adorno, mas reemergindo com força na modernidade. Quando diz dessa ressurgência, importante ressaltar que não quer dizer, de modo algum, que houve uma continuidade. Pelo contrário, para Benjamin, algo só pode reemergir historicamente com a descontinuidade, ou seja, “para que o passado seja tocado pelo presente, escreveu Benjamin, não pode haver continuidade entre eles” (p. 251) (115).

A modernidade, diz Taussig, “provê a causa, o contexto, os meios, e a necessidade para a ressurgência – e não a continuidade – da faculdade mimética” (p. 20). A ressurgência da mimesis na modernidade “é causa direta da modernidade” e “da revelação do inconsciente óptico tornado possível pelo maquinário mimético do tipo da câmera e do cinema” (p. 20). “Os filmes proveem uma nova escola para nossos poderes miméticos”, por meio do “inconsciente ótico aberto através da câmera e do cinema”, com suas capacidades “como as de [lente de] aumento [aproximação] e [o modo] câmera lenta”, diz sobre Benjamin Susan Buck-Morss, a quem Taussig também soma ao diálogo (p. 20) (115).

Assim, o antropólogo australiano, de mãos dadas com as teses benjaminianas, atravessa, a seu modo “idiossincrático” (como ele mesmo diz), levantando a cada capítulo, um arsenal de teses com debates instigantes (que por limite de tempo, não trarei aqui), e apontando *insights* prolíficos sobre a mimesis, ao explorar suas múltiplas facetas, essa “natureza que a cultura usa para fazer uma segunda natureza” (p. xiii), e nos mostra que há, como Benjamin antes apontara, um mundo oculto, mágico, misterioso a ser explorado por meio de uma noção que irrefletidamente amaldiçoamos:

Ponderar a mimesis é ser, mais cedo ou mais tarde, capturado, como fazem a polícia e o estado moderno com seus dispositivos de impressões digitais, em redes pegajosas de cópia e contato, imagem e envolvimento corpóreo dx percebedor/a na imagem, uma complexidade que muito facilmente elidimos como sem mistérios, com nosso uso fácil de termos como identificação, representação, expressão, e por aí vai – termos que simultaneamente dependem de e apagam tudo (p. 21) (115)

Pensar com Taussig e Benjamin essa “*rua de mão dupla*” é pensar nos mistérios que operam entre a natureza e a história – e, como nos mostra Taussig, entre a faculdade mimética e as histórias coloniais – e que “suturam a natureza ao artifício”, “historicizando a natureza, naturalizando a história”, essa “imagem dialética” benjaminiana que o ajuda a defender seu postulado principal, qual seja, de que “a faculdade mimética é a natureza que a cultura usa para criar uma segunda natureza” (p. 251) (188)

4.3.1 A mimese progressiva e regressiva de Rita Segato

Rita Segato, em artigo sobre o discurso religioso no cárcere, classifica a mimese em dois tipos: a *mimese regressiva* e a *mimese progressiva*. A primeira, para Segato, é o discurso que simplesmente mimetiza o poder dominante e produz efeitos severos. Um dos mais perversos, para seguir em seu exemplo do cárcere, é o da conversão cristã, “que produz discursivamente a morte daquele que cometera o crime. Aquele que matou, que estuprou, que causou sofrimento não existe mais” (p. 45) (206).

Assim, o domínio discursivo cristão “estabelece como um dogma” a morte do preso, ou seja, aquele que perpetrou o ato violento “foi outro”; isto é, na conversão no interior do sistema prisional, no momento em que nasce ou renasce um cristão (metáfora bastante comum no cárcere), “morre” o “violentador”. No entanto, tal passagem se dá comumente sem uma “reflexão profunda sobre o que ele foi e sobre o que ele pode voltar a ser”, como percebe Segato¹⁶¹. (idem)

Desse modo, sem a possibilidade de elaborar sobre seu crime, a pessoa não desenvolve autorreflexividade, assim como não pode se responsabilizar pela consequência de seu ato, e ironicamente tampouco se redime:

O aprendizado religioso sob o modo da mimese regressiva tem como seu correlato lógico instaurar um novo sujeito que não se reconhece nem se implica nas condições de produção do seu crime. Esta modalidade de conversão estabelece um corte radical entre um sujeito “morto”, desaparecido, responsável, mas que hoje não pode prestar contas, e um sujeito novo, “cristão”, “ressurrecto”, que repete mimeticamente o discurso do “bem” sobre si mesmo, alienado do seu próprio passado e desprovido do potencial crítico que somente a mimese progressiva executa, ao introduzir um comentário crítico, algum grau de tergiversação irônica, na sua apropriação da cultura dominante através de uma cópia alterada. (idem)

Em contraposição à *mimese regressiva*, na *mimese progressiva* também há imitação, mas a pessoa ou o coletivo acrescenta-lhe feições que *per se* desestabilizam o processo mimético, cujo exemplo emblemático Segato vê em *Les Maitres Fous*, de Jean

¹⁶¹ Segato oferece ao longo do artigo em tela inúmeros exemplos colhidos, em especial, do projeto *Fala Interno – O Direito Humano à palavra no cárcere* iniciado em 1993 e levado a cabo no presídio masculino de Brasília Vide Segato R. El Sistema Penal como Pedagogia de la Irresponsabilidad y el Proyecto Habla Preso: el derecho humano a la palabra en la cárcel. *Serie Antropologica* # 329. 2003.

Rouch (p. 45). Poderia acrescentar aqui, no mesmo espírito, o Manifesto Antropofágico de Oswald de Andrade: “O índio vestido de senador do Império. Fingindo de Pitt. Ou figurando nas óperas de Alencar cheio de bons sentimentos portugueses.” (207).

Para a antropóloga, as religiões se classificam em dois grupos: os da “superioridade moral” que, por certo, “possibilitam o acesso ao bem” mas também “monopolizam o bem e seus discursos”, e as religiões que define como “trágicas”, como o candomblé, que não monopolizam o bem e disponibilizam um saber mitológico e ferramentas discursivas menos engessadas no posicionamento frente à tragicidade do mundo, e “garante também uma forte estrutura moral para suportar a tragicidade do destino humano como consequência da presença do mal no mundo, do sofrimento no mundo” (p. 44) (206)

Desse modo, ao criticar o domínio das religiões cristãs e seu “monopólio do bem” no cárcere, um ambiente já pauperizado de discursos, Segato leva-nos ao cerne da mimesis em seu formato mais abafado: o que revolve sobre a mesmidade. Ao aventar, no entanto, outro formato de mimesis, mostra que sua concepção mimética é também uma “rua de mão dupla”:

Na mimese progressiva quando se comenta o sistema que é mimetizado, tem-se um efeito desestabilizador e o sujeito está ali implicado, o comentário recai criticamente sobre o sistema e a dominação e reverte de forma libertária sobre o sujeito, fazendo uma referência cifrada a sua própria condição subalterna. (p. 45) (206)

4.3.2 A dimensão performativa como dimensão mimética

Não dedicarei muito mais tempo à dimensão performativa, um exemplo também contundente da dimensão mimética, por já tê-lo feito no capítulo sobre a discussão do gênero como máquina mimética de (re)produção de subjetividade.

A dimensão performativa na acepção de Butler, nesse sentido, é emblemática da tensão entre as duas teses da mimese de que fala Segato, a regressiva e a progressiva, pois carrega os dois elementos, a repetição que forma um paradigma (no caso, o gênero), e a possibilidade da performatividade como “*mala práctica desconstrutiva*” do próprio gênero. Ou seja, carrega ao mesmo tempo a potencialidade imitativa e a sua própria fragilidade, que é a potencialidade do efeito desestabilizador da “mimese progressiva” de que fala Segato acima.

Em suma, sabemos que é pela reiteração cotidiana que o gênero ganha um “caráter de naturalidade”, ou, como diz Butler, que “*el género no está pasivamente inscrito sobre el cuerpo, y tampoco está determinado por la naturaleza, el lenguaje, lo simbólico o la apabullante historia del patriarcado.*” (p. 314) (129). Por certo, o gênero não está passivamente determinado pela história, mas, por outro lado, o gênero não somente “reproduz uma situação histórica”, como citado acima, mas também faz, diuturnamente, história, em uma constante retroalimentação do sistema.

Tomando em conta a “*mão dupla*” da mimese, que nesse caso é a mão dupla da história (que ao reproduzir a “situação histórica” também a retroalimenta), antecipei, no segundo capítulo, a discussão sobre a dimensão da “performatividade repetida” que atua, faz, fabrica e constitui aspecto central do “efeito mimético”, como aposta a presente tese, apresentando o gênero como alegoria da violência mimética.

4.4 O AFETO PEGAJOSO, NARRATIVAS DE CONTÁGIO E A METÁFORA DA DOENÇA.

Today, my body was a TV'd massacre. Today, my body was a TV'd massacre that had to fit into sound-bites and word limits. Today, my body was a TV'd massacre that had to fit into sound-bites and word limits filled enough with statistics to counter measured response. And I perfected my English and I learned my UN resolutions. But still, he asked me, "*Ms. Ziadah, don't you think that everything would be resolved if you would just stop teaching so much hatred to your children?*" Pause. I look inside of me for strength to be patient but patience is not at the tip of my tongue as the bombs drop over Gaza. Patience has just escaped me. Pause. (Smile.) We teach life, sir! (Rafeef, remember to smile.) Pause. We teach life, sir! We Palestinians teach life after they have occupied the last sky. We teach life after they have built their settlements and apartheid walls, after the last skies. We teach life, sir! But today, my body was a TV'd massacre made to fit into sound-bites and word limits. And just give us a story, a human story. You see, this is not political. We just want to tell people about you and your people so give us a human story. Don't mention that word "apartheid" and "occupation". This is not political. You have to help me as a journalist to help you tell your story which is not a political story. Today, my body was a TV'd massacre. How about you give us a story of a woman in Gaza who needs medication? How about you? Do you have enough bone-broken limbs to cover the sun? Hand me over your dead and give me the list of their names in one thousand two hundred word limits. Today, my body was a TV'd massacre that had to fit into sound-bites and word limits and move those that are desensitized to terrorist blood. But they felt sorry. They felt sorry for the cattle over Gaza. So, I give them UN resolutions and statistics and we condemn and we deplore and we reject. And these are not two equal sides: occupier and occupied. And a hundred dead, two hundred dead, and a thousand dead. And between that, war crime and massacre, I went out words and smile "not exotic"; smile, "not terrorist". And I recount, I recount a hundred dead, two hundred dead, a thousand dead. Is anyone out there? Will anyone listen? I wish I could veil over their bodies. I wish I could just run barefoot in every refugee camp and hold every child, cover their ears so they wouldn't have to hear the sound of bombing for the rest of their life the way I do. Today, my body was a TV'd massacre. And let me just tell you, there's nothing your UN resolutions have ever done about this. And no sound-bite, no sound-bite I come up with, no matter how good my English gets, no sound-bite, no sound-bite, no sound-bite, no sound-bite will bring them back to life. No sound-bite will fix this. We teach life, sir! We teach life, sir! We Palestinians wake up every morning to teach the rest of the world life, sir! (208)

Sara Ahmed começa seu livro *The Cultural Politics of Emotions* com a mensagem de um poster britânico (209):

Todo dia de todo ano enxames de imigrantes ilegais e falsos buscadores de asilo invadem a Grã Bretanha de todas as maneiras possíveis... Por que? Só buscam os confortos, facilidades e benefícios gratuitos na Bretanha Toque Brando. Tudo financiado por VOCÊ – O/A Contribuinte Britânico/a! (p. 1)

Ahmed nos instiga a pensar: “Como é que um país passa a ser visto e imaginado como “brando”? Com essa pergunta, a autora introduz-nos à questão central de seu livro, que ela mesma ali define: “Como as emoções trabalham para moldar as *superfícies* dos corpos individuais e coletivos?” (p. 1). Para ela, corpos se moldam a partir do contato que têm com objetos e com xs outrxs, o que implica, sobretudo, no entendimento de como as emoções e os afetos “pegam”, “colam” (“*stick*”) (209).

A narrativa do poster é ilustrativa da narrativa geral adotada pelo estado britânico. O uso das metáforas de brandura/rigidez, para Ahmed, indica como se forjam sensibilidades, de que forma “essas emoções se tornam atributos coletivos”. Mas Ahmed logo explica que, apesar da construção histórica que binarizou razão/emoção, fazendo da primeira um atributo masculino, e a emoção, a passividade, o objeto, o feminino, a invocação de rigidez/dureza não é, de modo algum, sinônimo de ausência de emoção. Perceber intuitivamente que esteja livre de emoções e afetos denuncia apenas o longo treinamento pelo qual passamos, uma modelização que denota uma economia política das emoções, onde aprendemos a detectar emoções, binarizá-las, atribuí-las ao gênero. Diz Ahmed: “Emoções moldam as próprias *superfícies* dos corpos, que vão tomando forma através da repetição de atos ao longo do tempo, bem como por meio de orientações que nos levam ou nos repelem axs outrxs” (p. 4) (209). Ou como bem sintetiza Neil Nunn, para Ahmed “emoções são um processo social de feitura-de-sentido incorporado que produz as fronteiras de corpos e palavras.” (210).

Anne Gibbs, por exemplo, chama atenção para a centralidade do papel das comunicações faciais como meio de comunicação de emoções: “temos habilidade para leitura de faces e as comunicações faciais são comumente mais compreendidas do que o contrário, apesar de muitas vezes inconscientemente”; ou seja, para Gibbs “o papel do rosto é central na expressão e comunicação de afetos, o que tem sido amplificado pela permeabilidade da mídia na vida cotidiana” (p. 191) (192). Isto é, para invocar Benjamin,

só a “ponta do iceberg”, há um mundo pouco explorado de como os afetos “pegam e passam”, de como funciona o que, na esteira de Ahmed, chamarei de economia dos afetos. Também entendo a mimesis como parte central da economia mimética.

Mas ao invés de perguntar “o que são emoções”, Ahmed prefere indagar “o que fazem?”, “como circulam entre corpos” de forma a “pegar” ou “passar”? Eis o “pulo do gato”. Para tanto, a autora rejeita várias teses. Rechaça, por exemplo, o modelo “*inside out*” (“dentro para fora”) que se ancora na ideia de que as emoções têm a ver com interioridade, ou seja, de que emoções vêm de dentro – ou, dito de outro modo, que as emoções referem-se a uma seara interna. Para a autora, esse momento coincide com a emergência da psicologia disciplinar que coopta as teorias da emoção (p. 8) e termina por promover uma “psicologização e privatização das emoções”. Quando uma pessoa “exterioriza” suas emoções, essas se tornam de outra e, se pode, então, responder simpatizando ou mesmo não entendendo, o que pode criar uma sensação de alienação (p. 9). Mas a lógica é de que os sentimentos são interiores e que se movem de dentro para fora até objetos ou outras pessoas, e que podem até retornar à pessoa (p. 9). (209)

Ao criticar tal modelo, a autora se alia à tese sociológica e antropológica de que “emoções não são estados psicológicos mas práticas sociais e culturais” (p. 9). No entanto, Ahmed tampouco fecha com a tese inversa do “*outside in*”, bastante utilizada na “psicologia de multidões”, numa lógica parecida ao modelo “*inside out*”, mas agora invertida. As emoções vêm de fora para dentro. (209)

Ahmed também é contundente ao afirmar que, apesar de interessante, não se propõe a fazer uma tese de contágio das emoções (inspiradas no teórico Silvan S. Tomkins) por entender que tratam as emoções como algo que se tem e que se passa, o que ela também entende como problemático (p. 10) (209).

Ahmed se centra nas figuras de linguagem, mormente metáforas e metonímias, que “são cruciais para a emocionalidade dos textos” (p. 12). Ela alerta que, em o fazendo, não está dizendo que as emoções estão nos textos, mas como efeitos de um nomear de emoções. Ao tratar de textos que prefere chamar de “casos” – nomeadamente o caso de reconciliação na Austrália, respostas ao terrorismo internacional e asilo e imigração no Reino Unido – demonstra “a natureza pública das emoções” e “a natureza emotiva dos públicos” (p. 14) (209).

Ahmed nos leva, ainda, a pensar sobre o que entendo ser, talvez, a mais “política” das emoções, sobretudo no tocante à violência: o medo. Ao citar a passagem chocante do

conhecido relato de Fanon sobre a criança que aponta um negro e tem medo dele, nos incita a pensar: Como o medo “pega”? Ahmed defende que emoções “pegam”, no sentido de colar (“*stick*”), por meio da repetição de uso de figuras de linguagem. No caso de imigrantes, toda uma seara semântica que remete a noções de pertença e diferença paulatinamente promovem e criam uma identificação com a nação, que conjugam corpo e, como diria Girard, diferenciação. Tal modelização dos afetos é central no forjamento da nação como um corpo, e um corpo “sob ameaça” e que deve, portanto, ser protegido.

Tal digressão me remete às teses de Laura Otis. Em seu livro *Membranes: Metaphors of Invasion in Literature, Science, and Politics*, explora a narrativa de médicos também autores de ficções do século XIX e como a imagem das células e as metáforas de invasão e contágio tomaram conta do imaginário do século XIX. Otis começa relatando a visita a um laboratório certa madrugada, uma década antes de escrever seu livro de 1999, onde entende que o olho e as regiões do cérebro respondem apenas a mudanças, a fronteiras entre luz e escuridão. Quando entra num curso de introdução literária que explicava Saussure, em seguida, percebe que há uma conexão considerável. Como o olhar, que para ver, necessita de “fronteiras, de diferenças que distinguem um objeto do outro” (p. 1), também fazemos o mesmo com as definições, damos sentidos às coisas por meio das diferenças e fronteiras (185).

Otis começa assim seu itinerário analítico, munida desse espanto que deu origem à sua pesquisa com narrativas. Ao trabalhar com os textos científicos e ficcionais autorais do britânico Arthur Conan Doyle, do austríaco Arthur Schnitzler, do neurologista estadunidense S. Weir Mitchell, do autor do neurobiólogo Santiago Ramón y Cajal, ganhador do prêmio Nobel de 1906 por provar que os neurônios eram células independentes, dentre outros, demonstra como as narrativas de então promoveram um deslocamento crucial nas subjetividades. Elas formataram a construção das identidades, em especial no modo com o qual se passou a perceber e entender noções de nação e indivíduo na 1ª metade do século XIX, momento em que, não por acaso, proliferam os discursos nacionais e a própria formação de nações. Podemos entender com os exemplos de Otis os meandros da (re)produção de subjetividade no século XIX e como o conceito de fronteiras e membranas, de modelização de noções “de fora e de dentro”, foi crucial no forjamento de percepções e afetos, numa modelização que formatava associações entre fronteiras nacionais e doenças, invasões de micróbios, já na década de 80 do século XIX. (185)

Essa modelização só prosperou, ganhando vulto na era da reprodutibilidade técnica. As propagandas nazistas foram prolíferas, por exemplo, na associação de fronteiras eugenistas e invasões de micróbios que, agora, eram “a arte degenerada”, as pessoas judias, homossexuais, as pessoas com deficiência, associadas literalmente a vermes que precisavam ser combatidos. Um investimento, portanto, na retórica da limpeza e da purificação, foi igualmente prolífero. O cineasta sueco Peter Cohen (211), em *Udergångens arkitektur (Arquitetura da Destruição)*, exhibe uma significativa seleção de exemplos dessa retórica higienista, plasmada nos filmes propagandistas que circulavam à época (e que Cohen nos apresenta), mostrando a robustez da maquinaria de (re)produção de subjetividade em curso.

É demasiado simplista atribuir o nazismo e o Holocausto a Hitler. Podemos ver em Hitler um papel importante, o de mediador externo, nos termos de Girard. Aliás, se atrelamos as teses de Girard às de Ahmed, no momento de crise pelo qual passava a Alemanha, se inicia o processo de diferenciação que reunirá o grupo em torno do forjamento de “inimigos comuns”, os bodes expiatórios, a eleição das vítimas substitutas que mediante a encenação do expurgo, forjarão a reconsolidação do coletivo. Tal forjamento de aquiescência, tais narrativas de fronteiras e membranas só “operam”, só “funcionam” mediante uma economia dos afetos, e uma economia mimética que atuem conjuntamente como centrifugadoras, tornando-as as principais máquinas de (re)produção de subjetividades.

A retórica nazista é emblemática das “metáforas de invasão” de que fala Laura Otis. Enquanto forjava-se a “ilusão da diferença”, traçando uma linha ao seu interior para outrificar grupos que já traziam insígnias marginalizadas, o projeto expansionista incorporava território performando a “fantasia imperial”, esta que “penetra sem ser penetrada, que influencia sem ser influenciada”, como diz Laura Otis (p. 168) (185) – nos mesmos termos da mirada rapinadora de Donna Haraway, ou da metáfora do *Deus Absconditus* de Santiago Castro-Gómez.

Otis explorou concepções de doença e identidade do século XIX porque tais noções de fronteiras e a fantasia imperial que invocam ainda vigoram hoje, “persistem em nossa cultura” (p. 173), diz ela (185). Persistiram na retórica nazista, e persistem no artifício das fronteiras e nos muros altos que se erguem para fomentar “a ilusão diferenciadora”. Persistem no terror do estado israelense e no consentimento de muitas pessoas judias que

reencenam e atualizam a retórica nazista, essa mesma retórica de que foram vítimas, no que parece um mimetismo com o algoz.

Na sofisticada análise de Joseph Massad (212), em *The Persistence of the Palestinian Question*, podemos ver como o sionismo é em si um projeto antissemita que mobiliza a produção de subjetividades numa identificação com a europa colonial, com sua “missão civilizadora”, com a “ilusão da diferenciação” que se torna um projeto de desidentificação das pessoas judias com sua pertença asiática, a mesma retórica que dicotomiza civilização e barbárie. O próprio termo “judaico-cristão”, mostra-nos Massad, é inventado no pós-guerra, e o que era antes “uma cisão”, se unifica em torno de um projeto comum “dos povos civilizados” no qual o sionismo agora se inclui, e o que então se passa a chamar “legado ético judaico-cristão” (p. 8).

Em suas palavras:

O projeto derradeiro de transformação cultural no qual embarcou o sionismo, então, era a metamorfose de judeus/judias em antissemitas, o que o sionismo compreendeu corretamente ser a prova derradeira de seu europeísmo. O holocausto judeu serviu apenas para fortalecer essa crença pelo sionismo, a qual insistiu que somente aqueles judeus/judias que respondessem a esse chamado transformador em suas colônias estabelecidas escaparam ao destino que acometeu judeus/judias que insistiram em sua condição diaspórica/judaica. Aqui incluso o desdém sionista pelas vítimas da diáspora e do holocausto. **Mas o projeto sionista provou ser duplo: ao transformar judeus/judias em antissemitas (ou em “anti-judaicxs”, como proposto pelo psicólogo clínico israelense Benjamin Beit-Hallahmi), tornou-se necessário transformer xs árabes palestinxs nx judeu/judia europeu/europeia em desaparecimento.** (p. 5) (212).

Ler Massad à luz das teses de Girard e Ahmed nos permite fazer uma conexão mimética entre as pessoas judias e o antissemitismo europeu. De certo, a mimesis já havia sido uma resposta à outrificação sofrida por pessoas judias morando no Europa, que precedeu a própria expansão colonial.

No século XVIII e XIX, conta Massad, o movimento do *Haskalah* já adotava os princípios iluministas. O projeto sionista percebeu que uma passagem de judeu/judia para europeu/europeia implicava uma desidentificação com “os termos tribais e religiosos” e a identificação com um projeto de raça e nação, ou seja, com a ordem colonial-moderna:

A Haskala judaica emergiu dentro dessa história europeia de autorrejeição e reinvenção como um Projeto assimilacionista em busca de transformar a cultura judaica de algo identificado pela Europa pós-Iluminismo como não-europeu em algo, se não não-europeu, mais alinhado com a recentemente inventada imagem de Europa e seu Iluminismo (p. 3) (212)

Joseph Massad mostra-nos os bastidores da modelização dos afetos e da maquinação da “missão civilizadora” contida em narrativas como a de *Altneuland*, romance futurista de Herzl, fundacional para o êxito do projeto sionista: “a própria imagem da pessoa judia como portadora da civilização europeia gentia para uma geografia bárbara foi definidora da argumentação política sionista” (p. 4) (212).

“A ironia do sionismo antissemita ao retratar xs palestinxs como xs verdadeirxs antissemitas não é um simples movimento retórico, mas, ao contrário, é crucial para a modelização [*fashioning*] da opinião pública, tanto em Israel, como em escala global”, explica Massad (p. 17). Os logros do sionismo e a realidade palestina mostram a força da produção de subjetividade, o êxito da modelização: “Na colônia estabelecida, a população judaica, indepentemente de suas origens étnicas, internalizou essa epistemologia antissemita na descrição dxs palestinxs.” (p. 13):

Palestinxs figuraram de formas diferentes, mesmo que relacionadas à cadeia de ideólogxs sionistas de Herzl a Menachem Begin e Ariel Sharon. Enquanto Herzl xs via como pessoas “suja” que pareciam “bandoleiras”, Menachem Begin xs via como “bestas bípedes”. **Note a completa congruência entre os adjetivos antissemitas usados contra pessoas judias europeias e sua adoção pelo sionismo para descrever palestinxs** [grifo meu]. (p. 9) (212).

Massad revela as conexões entre a manutenção do apoio estadunidense e europeu e a insistência da ideologia antissemita sionista (e sua rejeição do retorno da face asiática na pessoa judia) (p. 17) (212). “A persistência [sionista] na opressão palestina é precisamente a persistência em suprimir a pessoa judia ‘de dentro’”, diz Massad, que vai logo ao cerne da questão: “o apoio estadunidense e europeu no projeto antissemitico de ‘apoiar pessoas judias *desjudaidadas* em Israel está no coração da Questão Palestina” (idem). O que, por fim, afirma sem rodeios:

A persistência da Questão Palestina, portanto, é a persistência da Questão Judaica. Ambas questões só podem ser resolvidas pela negação do antissemitismo, a qual ainda infesta muito da Europa e da América e

mobiliza o próprio ódio sionista de judeus/judias judaicxs e de palestinxs. (p. 18) (212).

Massad enxerga, portanto, a mobilização do ódio antissemita tanto no coração da “questão judaica” quanto no da “questão palestina”. Ironicamente expressa uma cisão no interior da existência judia e da produção identitária de subjetividade que deve expurgar sua pertença asiática, a sua histórica “outridade europeia”, para identificar-se com “o modelo civilizatório” que também, demasiado ironicamente, produziu não somente o Holocausto, mas séculos de antissemitismo e perseguição (o texto de Guillaume de Machaut, citado por Girard, é contundente exemplo). **A despeito da economia dos afetos não ser o foco de Massad, sua análise nos mostra a centralidade do ódio antissemita, o protagonismo dos afetos no forjamento de identificações e desidentificações, na distorção de discursos, memórias e sensibilidades, e na trivialização da violência em si, ao mesmo tempo em que escancara o mimetismo oculto em todas essas operações.**

Voltemos à Sara Ahmed e o que se vem chamando “giro afetivo ou emocional”. A tese da economia do afeto revela-se, desse modo, um itinerário imprescindível para que pensemos a violência, *o que pega?*, e se e como a *violência pega?*, municiando-nos com ferramentas significativas para que capturemos melhor os meandros da (re)produção da subjetividade, sobretudo em sua face modelizadora. Com medo de resvalar no lodo das psicologizações, comumente fugimos do escrutínio das emoções. Mesmo Rita Segato tem tomado esse cuidado, como diz, por exemplo, ao final de sua arguta entrevista com Florencia Cremona: “*El odio es una emoción y los crímenes jamás son emocionales, son políticos*” (213).

No capítulo sobre mídia, escrutinamos o quão político são os forjamentos de afetos e sensibilidades, a (re)produção de subjetividades e o vulto que ganha com a mídia, como no exemplo da propaganda estadunidense coordenada por Bernays que alinhou, em poucos meses, o apoio de uma população antes avessa à guerra. Como no exemplo da extraordinária poesia de Rafeef Ziadah, *We teach life, sir!*, que abre o capítulo. A dor de quem é televisionada? As searas semânticas que constroem o que são vidas e o que recaem fora das molduras do que é (re)cognoscível, como vimos em Butler. As operações que traçam vidas válidas, dores reconhecíveis, e gritos inaudíveis acionam uma maquinaria sofisticada de afetos. Ahmed aqui nos mostra que o escrutínio do que denomina *economia dos afetos* é indispensável para tratar emoções como o que são: aparelhos políticos que modelizam corpos e subjetividades,

forjam sensibilidades, melindres, memórias, afeições, inclinações, simpatias, miradas, posicionamentos, (re)conhecimentos etc. Estão, por assim dizer, no núcleo da modelização de que falam Guattari e Rolnik e não podem, pois, ser dissociados da produção de subjetividade; do contrário, corremos o risco de perder parte fundamental dos engenhos da modelização na seara da violência, como é o caso aqui.

Em *The Organisation of Hate*, Sara Ahmed trabalha especificamente com o ódio, ao debruçar-se sobre “o que faz” em corpos individuais e coletivos. Para tanto, reflete sobre o racismo como “crime de ódio”, mediante análise de narrativas em discursos nacionalistas de partidos de extrema direita e dos que chama de “*mainstream*” (p. 345) (214).

Ahmed demonstra como o recurso à retórica do amor é um tema recorrente entre os ditos “grupos de ódio”, invertendo a ameaça e forjando a posição de vítima, que na verdade é o outro. Ao analisar um trecho da página de internet do *Aryan Nations* (Nação Ariana), mostra como “não é a emoção do ódio a raiz do texto”, mas o pertencimento que a narrativa trança: “é o amor do Branco, ou dos que podem ser reconhecidos como Brancos, que supostamente explica esta resposta de ódio visceral ‘comunal’ compartilhada. Juntos odiamos e é esse ódio que nos faz juntos”. (p. 345-6) (214). Ahmed nos mostra que não há qualquer coisa de extraordinário na narrativa, que tece simplesmente o ordinário, a fantasia ordinariamente construída, o que nos remete à teoria de Girard sobre a diferenciação que se constrói mediante a ilusão da culpa da *vítima sacrificial*, a ilusão da diferenciação, tal a semelhança à tese girardiana:

A emoção do ódio trabalha para animar o sujeito ordinário, para dar vida a esta fantasia, precisamente por constituir o ordinário como “em crise”, e a pessoa ordinária como a *vítima real*. O ordinário se torna aquilo que já está sob ameaça pelos outros imaginados cuja proximidade se torna um crime contra a pessoa e o lugar. O ódio é distribuído nestas narrativas ao longo de figuras (no caso, o casal miscigenado, o abusador de crianças ou o estupro, estrangeiros e forasteiros) todos que de alguma maneira corporificam o perigo da impureza, ou a miscigenação ou apropriação do sangue. Ameaçam violar a pureza dos corpos; tais corpos só podem ser imaginados como puros pela reencenação perpétua dessa fantasia de violação. (p. 346-7) (214).

Ahmed parece trazer mais carne à “ossatura” das teses girardianas e apontar uma direção a qual já vinha alinhada para a compreensão da mimesis: a de que as emoções e os afetos são essencialmente econômicos, “não *reside[m]* num dado sujeito ou objeto” (p. 347) (214).

“[...] O ódio não pode ser encontrado numa figura, mas trabalha para criar o traçado de diferentes figuras e objetos de ódio, uma criação que crucialmente alinha as figuras num conjunto, e as constitui como ameaça ‘comum’”. Trocando em miúdos, **“o ódio é econômico, e circula entre significantes em relações de diferença e deslocamento”** (idem).

A teoria feminista e queer é prolífera em dar exemplos “de como emoções moldam as superfícies de corpos e mundos” (p. 12), embora haja também muita suspeita sobre as emoções e a problemática da psicologização (209). Ciente da crítica, como a de Theo Goldberg e Annjanette Rosga que, como muitxs, denunciam o viés psicologizante da categoria de “crime de ódio”, Ahmed entende que embora “poderosas e persuasivas” (p. 348) (214), é preciso deslocar o entendimento do ódio de “dispositivos psicológicos” a seus engenhos, isto é, de “como trabalham de modo concreto e particular mediando as relações entre o psíquico e o social” (p. 349) (214).

Assim, Sara Ahmed, em seu giro afetivo, convence, ao explorar os meandros do que fazem os afetos. Emoções são “grudentas”, “pegajosas”, ou seja, “não residem num signo ou corpo” mas “se vinculam a signos e corpos”, estando em “circulação”, sendo, portanto, econômicas (p. 363) (214). Enfim, Ahmed argumenta que as emoções são um modo de “política cultural” ou “*world making*” (feitura-de-mundo), apresentando-nos tanto “uma crítica à psicologização e privatização das emoções”, quanto “uma crítica de um modelo de estrutura social que negligencia as intensidades emocionais, que permitem que tais estruturas sejam reificadas como formas de ser” (p. 12) (209). Desse modo, os afetos e as emoções jogam um papel crucial e fundamentalmente político não somente na compreensão da violência e de seu efeito mimético, mas também na descolonização do poder, do saber, do ser e do fazer.

4.4.1. O problema da metáfora da doença.

O filme *Contágio* de Steven Soderbergh (2015) é sobre um vírus que acaba matando milhões de pessoas. Apesar de preche de clichês, como tantos pasteurizados da indústria cinematográfica estadunidense, traz uma imagem que ilustra a reflexão que aqui intentarei.

Contágio começa com uma mulher falando ao telefone, e uma informação escrita: Dia 2. Uma mulher retorna a Minneapolis, depois de uma viagem à trabalho para Hong Kong, parecendo ter uma gripe. No dia seguinte morre. Como morrem outros que se infectaram em cenas em diversos países do mundo.

O dia 1 se apresenta apenas ao final. Como se numa revelação divina, o narrador onisciente do filme nos mostra em imagem o que foi a descoberta dos cientistas ao longo do enredo: que o vírus provavelmente veio do contato entre um morcego (macho ou fêmea) e um/a porcx. A imagem do que “realmente aconteceu” nos passa em vídeo: x porcx come as fezes do morcego, a carne de porco contaminada é feita no restaurante que contagia a mulher que, ao chegar, cumprimenta com as mãos o chefe de cozinha. Vemos na cena do restaurante as outras pessoas que primeiro morreram no filme. O filme conta o percurso de contágio de um vírus poderoso e mapeia numa revelação divina ao final o “ponto zero”¹⁶², “a origem”, “a causa”, o “agente transmissor”.

Gostaria de, com essa cena em mente, pensar as implicações de se usar a metáfora da doença para explicar e entender o fenômeno da violência e a faculdade mimética em si. Diferente de um vírus que se pode traçar, a violência é mais intrincada, e traçar sua origem é como traçar a história da humanidade. A metáfora da doença se torna, então, reducionista e empobrecedora, além de deslocar a seara semântica, e com ela nossos imaginários e afetos para a área da epidemiologia. Como Anne Gibbs (que cita o termo “epidemiologia do afeto”), é bastante difundido o uso de tais termos para referir-se a temas sociais (sobre a violência e outros) tanto na saúde como em várias áreas. Mas por que falar em epidemiologia e não em difusão?

A visão prosaica que temos da doença (da epidemia, do vírus e tantas outras palavras que pertencem a esse campo semântico) é que o contágio vem de fora, que nos é exterior. É certo que podemos entender que nos infectamos por uma predisposição, uma

¹⁶² Mas obviamente não mostra como o morcego se infectou, ou seja, poder-se-ia seguir “escavando” na “história do contágio”.

baixa imunológica etc. No entanto, quando “pegamos” uma gripe, o processo cognitivo e intuitivo preponderante é de que um agente externo é “causa” do contágio, o que é uma visão temerária para pensarmos a violência.

O que intento aqui é contrapor o que chamarei de “modelo mimético da violência” ao “modelo epidemiológico da violência”, porque entendo que “o prisma da doença” para entender a violência é, em geral, preponderantemente mecanicista e orgânico (embora saibamos que o adoecimento é um sistema mais intricado e complexo do que a visão reducionista que vige no senso comum). No entanto, minha preocupação é de que, ao associar a violência com enfermidade, tome-se a violência como exterioridade, como algo que “se contrai”, reduzindo-a a uma seara do “biológico”, atacando a margem para agência ou para sua desestabilização. Enfim, entendo que tal associação traz, no seu âmago, o que podemos chamar de um “automatismo”, no sentido que lhe atribui Rita Segato.

Novamente nos voltamos às “estruturas elementares da violência”, onde Segato postula sua tese do “quase-automatismo da linguagem”. Para a autora, *a violência é expressiva do poder jurisdicional, e como toda linguagem, estabiliza-se e se reproduz com certo automatismo e invisibilidade:*

[...] Entendo os processos de violência, apesar de sua variedade, como estratégias de reprodução do sistema, mediante sua refundação permanente, a renovação dos votos de subordinação dos minorizados na ordem de status, e o permanente ocultamento do ato instaurador. Somente assim é possível advertir que estamos em uma história, a profundíssima história da ereção da ordem de gênero e de sua conservação por meio de uma mecânica que refaz e revive seu mito fundador todos os dias. (41)

Segato, ao analisar os feminicídios ocorridos em Ciudad Juárez, introduz-nos a um conceito que pode ser também de relevância medular para o entendimento da mimesis:

*Si el acto violento es entendido como mensaje y los crímenes se perciben orquestados en claro estilo responsorial, nos encontramos con una escena donde los actos de violencia se comportan como **una lengua capaz de funcionar eficazmente para los entendidos, los avisados, los que la hablan, aun cuando no participen directamente en la acción enunciativa**. Es por eso que, cuando un sistema de comunicación con un alfabeto violento se instala, es muy difícil desinstalarlo, eliminarlo. La violencia constituida y cristalizada en forma de sistema de comunicación se transforma en un lenguaje estable y pasa a comportarse con el casi-automatismo de cualquier idioma. (2006, p. 31-2).*

Segato elabora sua tese partindo da metáfora da língua/linguagem para entender a violência, que apesar de volver-se um “quase-automático”, e produzir efeitos de reprodutibilidade avassaladores, contém, em seu âmago, as ferramentas para sua própria desestabilização.

Diferentemente do “modelo epidemiológico da violência”, o “modelo mimético da violência”, tal qual o modelo quase-automático, traz um marco, um esquadro de inteligibilidade significativamente distinto para a compreensão da violência, fundamental para entender os meandros sutis de como se replica e reproduz, de que forma “se estabiliza”, mas também como se desestabiliza, suas linhas de fuga, enfim, como “reexistir da violência”, este substantivo que todas criaturas “ditas” humanas conhecemos em algum momento da vida, dentro e fora, com suas fronteiras opacas, difusas, não facilmente traçáveis, apontáveis. Sabemos que a violência é uma possibilidade, é uma linguagem, e é, como a mímesis, tanto uma faculdade quanto uma história, que nos leva, como mostram as teses segatianas e benjaminianas, a tempos primordiais.

Em suma, em lugar da mecanicidade do “modelo epidemiológico” da violência proponho o “modelo mimético da violência” que, não sendo automático ou mecânico, mas quase-automático, nos termos da metáfora da linguagem de Rita Segato, traça um marco que nos permite inteligir, por meio da economia complexa da mímesis, como se conjugam os meandros e as sutilezas das economias do desejo, dos afetos, bem como as circunstâncias, as narrativas, as máquinas miméticas de (re)produções de subjetividades em geral. Compreendendo, assim, não somente de que forma a violência escalona, provocando o caos, abalando a existência, de que modo “se estabiliza”, configurando uma “paisagem de violência exacerbada”, mas também de que forma, paradoxalmente, mediante a mesma economia mimética, se assinalam avenidas, estórias, metáforas, estéticas, enfim, possibilidades (de fuga, deslocamento, transmutação, resistência e reexistência etc.).

4.5. O EFEITO WERTHER OU *COPYCAT*: SUICÍDIOS NA MÍDIA E NAS ARTES

Um exemplo expressivo da mimese na mídia é a divulgação do suicídio – o chamado *efeito Werther*, em alusão à onda de suicídios no século XVIII de jovens mimetizados com Werther, a personagem protagonista de Goethe (216) em *Die Leiden des jungen Werthers*, que comete suicídio com um tiro, em razão de uma desilusão amorosa. O romance de Goethe foi publicado em 1774 e provocou ondas de suicídios – *suicide clusters*¹⁶³ – por toda Europa.

“Meus amigos... mesmo que elxs devam transformar poesia em realidade, imitar um romance como esse na vida real e, em qualquer caso, tirar a própria vida; e o que ocorreu primeiro entre alguns tomou lugar entre o público em geral”, disse o próprio Goethe sobre a onda de suicídios desencadeada por seu livro¹⁶⁴ p. 100) (217). Embora não se tenham estatísticas acuradas, o romance de Goethe foi banido em vários locais da Europa como, por exemplo, na Itália, na Alemanha e na Dinamarca¹⁶⁵.

Há, hoje, extensa produção acadêmica sobre o efeito Werther ou efeito Copycat. Não foi, contudo, a primeira vez que se ouviu falar de ondas de suicídio imitativo. No Japão do começo do século XVIII, o teatro kabuki também foi banido por provocar efeito semelhante.

O teatro kabuki data do começo do século 17, sendo inicialmente uma dança dramatizada por mulheres que faziam tanto os papéis masculinos como femininos. Em 1627, o Shogunato proíbe a apresentação de mulheres. O Kabuki segue com os homens encenando ambos papéis.

De acordo com Karolina Kryszynska e David Lester (218), foi se popularizando, em geral nas casas de prostituição. Os enredos encenavam amores proibidos, em geral de um homem com uma prostituta, culminando no suicídio do casal, na esperança de uma união pós-morte. Segundo xs autorxs, esses suicídios duplos (*shinju*) levaram a uma epidemia de suicídios, que inspiravam os enredos, que mimetizavam também com essas estórias reais de suicídios, provocando uma retroalimentação (p. 253). As peças mais populares foram as do dramaturgo Chikamatsu Monzaemon (1653-1725), inicialmente feitas para *bunraku*

¹⁶³ *Clusters* são conjuntos, agrupamentos, cadeias, cachos. Em geral, *suicide clusters* refere-se a uma onda ou diversas ondas de suicídios circunscritas a determinado evento e espaço temporal que as conecte.

¹⁶⁴ Passagem citada em Rose, ressaltada por Philips e Carstensen. Rose W. Introduction. In: von Goethe JW. *The sorrows of young Werther*. London: Scholastic Press, 1929.

¹⁶⁵ Os autores citam Hittner JB, 2003, p. 193

(teatro de bonecos) e logo adaptadas para o kabuki: *Sonezaki no shinjū* – “os suicídios de amore em Sonezaki”, de 1703, e *Shinjūten no Amijima*, os suicídios de amor de Amijima, de 1721. Ao citar Takahashi & Berger (1996), diz-se que o governo, para conter a onda de imitação, proibiu-as em 1723, tomando ainda outras medidas, tais como proibir funerais, exposição dos corpos na ponte Nihonbashi por três dias e a tentativa de responsabilizar por morte, em caso da sobrevivência de uma das partes (p. 254). (218)

Assim, o efeito imitativo causado pelas narrativas em geral no suicídio, a despeito de ser mais antigo, começou a ser estudado com mais detalhe recentemente. O termo *efeito Werther* foi cunhado pelo sociólogo David Phillips em 1974 e invoca especificamente o efeito imitativo de suicídios. O uso do termo *copycat*, que em expressão anglófona se refere a “gato de imitação” (assemelhando-se a nossa conhecida expressão “macaco de imitação”), parece ser usada com mais abrangência, não se limitando aos suicídios.

A dupla Philips e Carstensen entende que as afirmações de Durkheim, que reconhecia o efeito imitativo, mas de certa forma amenizava-o, foram uma “espécie de autoridade papal” no assunto, e levou a um descaso de 75 anos ao efeito imitativo no estudo sobre suicídio. O trabalho de David Philips foi pioneiro em mostrar a onda imitativa que pode se desencadear após a midiáticação de um suicídio, mas também que as histórias [estórias] dos suicídios, a forma em que são contadas, a popularidade da pessoa que se suicidou etc. pode influenciar até o suicídio em si. Ou seja, “histórias [estórias] de suicídio não somente precipitam suicídios que teriam ocorrido de qualquer maneira” (p. 101) (217) Dizem Philips e Carstensen em referência à tese de Philips:

Se a “argumentação da precipitação” estivesse correta, o crescimento pós-história[estória] que surge em suicídios deveria ser seguido por uma igualmente ampla queda em suicídios, abaixo do nível normal, causada pelas pessoas “superando” suas datas de morte. Nada dessa queda apareceu, e isso sugere que Durkheim estava incorreto: histórias [estórias] de suicídio parecem acionar algumas mortes que não teriam ocorrido do contrário (se não fossem elas). (idem).

A preocupação pelo efeito imitativo de suicídios está traduzida em farta produção teórica, que demonstra, sobretudo, o efeito replicante da divulgação de suicídios na mídia. O livro *Suicide and the Creative Arts*, organizado por Steven Stack e David Lester, apresenta estudos sobre o efeito de contágio do suicídio nas artes, como na literatura, na música e no teatro, como o estudo supracitado sobre o “efeito kabuki”. São, contudo, ainda

incipientes tais abordagens, o que justifica o esforço dxs autorxs, que apontam a necessidade de se aprofundar pesquisas e análises nessa vertente (219).

Também prepondera nos estudos sobre o efeito Werther, *copycat*, imitativo ou de contágio (que, em geral, funcionam como sinônimos) o tópico do suicídio. Loren Coleman (190) é dos poucos¹⁶⁶ que tem se concentrado no *efeito copycat* numa abordagem mais geral. Em seu livro *The Copycat Effect*, numa abordagem mais jornalística do que acadêmica, traça um panorama do efeito imitativo na mídia estadunidense, e mostra uma pesquisa extensa de mais de 20 anos, prolífera em casos que sustentam a denúncia contundente que traça contra os meios de comunicação, e que já antecipa no subtítulo de *The Copycat Effect: How the Media and Popular Culture Trigger the Mayhem in Tomorrow's Headlines* (Como a Mídia e a Cultura de Massa Disparam¹⁶⁷ a Violência nas Manchetes de Amanhã).

De acordo com Stack e Lester (2009), a OMS - Organização Mundial de Saúde, em 2008, cita 28 estudos que comprovam o efeito de contágio da mídia no caso de suicídios (p. 4) (220). Em 1999, a OMS lançou uma campanha chamada SUPRE – *Suicide Prevention Program*, iniciativa mundial para a prevenção do suicídio, convencida da influência dos meios de comunicação na repercussão do suicídio. No manual elaborado para os profissionais da mídia, a OMS entende que:

A maioria das pessoas que consideram a possibilidade de cometer o suicídio são ambivalentes. Elas não estão certas se querem realmente morrer. Um dos muitos fatores que podem levar um indivíduo vulnerável a efetivamente tirar sua vida pode ser a publicidade sobre os suicídios. A maneira como os meios de comunicação tratam casos públicos de suicídio pode influenciar a ocorrência de outros suicídios. (221).

A Organização exorta diversas diretrizes na divulgação do suicídio, tais como: evitar a cobertura exagerada, sensacionalista, e minimizá-la ao máximo, “particularmente quando uma celebridade esteja envolvida”, divulgando “qualquer problema de saúde mental que a celebridade pudesse apresentar”; evitar também “manchetes de primeira página” e destaques, tanto fotografias da pessoa falecida, “da cena do suicídio e do método utilizado” quanto um detalhamento do método etc.; informar sempre sobre “as consequências físicas de tentativas de suicídio não fatais (dano cerebral, paralisia, etc)”, que “pode funcionar como um fator de dissuasão” (221).

¹⁶⁶ Vide também o trabalho de Ray Surette, Nina Lindberg et al.

¹⁶⁷ No sentido de “desencadear”, “ativar” etc.

Prescreve, ainda, o manual:

As pesquisas mostraram que a cobertura dos suicídios pelos meios de comunicação tem impacto maior nos métodos de suicídio usados do que na frequência de suicídios. Alguns locais – pontes, penhascos, estradas de ferro, edifícios altos etc. – tradicionalmente associam-se com suicídios. Publicidade adicional acerca destes locais pode fazer com que mais pessoas os procurem com esta finalidade. (221)

O sociólogo estadunidense Steven Stack, autor de diversos trabalhos sobre o tema, em *Celebrities and Suicide: a taxonomy and analysis, 1948-1983*, analisa notícias de jornais de suicídios de celebridades desse período¹⁶⁸. Stack percebe que os suicídios de celebridades do mundo do entretenimento e da política “disparam mais suicídios imitativos” em relação a outras celebridades (que categoriza em *villain elite, artistic elite, economic elite e sports and religious figures*), e que “quanto maior é a cobertura, maior o aumento do índice” (p. 401, p.403-4) (222).

Stack revela, contudo, um índice consideravelmente mais alto para os suicídios de celebridades: “[...] o suicídio de uma celebridade do ramo do entretenimento [nos EUA] está associado com um aumento de 217 suicídios no mês [da divulgação] do caso. Em contraste, se é uma celebridade política o(a) autor(a) do suicídio, este aumenta em 50” (p. 406) (222). Destaca, ainda, a nacionalidade como indicador importante no “processo de identificação”, ao constatar que suicídios estrangeiros não influenciam índices de suicídio nos Estados Unidos (idem).

Stack parte das premissas de Gabriel Tarde, sociólogo francês – “talvez o mais filósofo dos sociólogos”, diz Eduardo Viana Vargas (p. 172) (223) –, que publicou uma extensa obra, além de *Les Lois de L'imitation*, de 1890, um livro que vem sendo resgatado para entender o efeito imitativo nas sociedades de massa. Stack, no entanto, critica a produção acadêmica que, embora comumente conte com as contribuições de Tarde, não as discute sistematicamente (p. 402) (222). Partiremos, portanto, das considerações de Stack que as ordena pontualmente numa “teoria geral do impacto da mídia (de massa) no comportamento” (idem) para apresentar, de modo sucinto, um corpo teórico que fundamente a tese de Stack sobre a preponderância do efeito imitativo em suicídios de celebridades.

¹⁶⁸ Segundo o sociólogo, entre 1972 e 1982, aproximadamente 2500 estudos no impacto da violência na mídia apareceram, muitos dos quais baseados em experimentos de laboratórios, o que difere de seu estudo realizado sobre o impacto de reportagens de jornal no “mundo real” (p. 401) (222).

Gabriel Tarde foi largamente esquecido, como aponta Viana Vargas,¹⁶⁹ ofuscado pela preferência ao paradigma social de Durkheim, mas vem sendo resgatado pela academia nas últimas décadas, e amplamente usado em “teorias de contágio”, como as do efeito Werther, como nos mostra Stack (222).

Atenho-me a uma análise mais pontual de Tarde (que tem, todavia, uma produção vasta e prolífera) nos moldes de Stack, embora perceba nas teses tardeanas um arsenal teórico fecundo para uma abordagem mais profunda da mimesis, o que não farei por limites de tempo. Gabriel Tarde entende a função imitativa como sendo uma onde “o inferior copia o superior (Tarde, 1903, p. 213-43; p. 326-31), o que coincide, de certo modo, com a abordagem girardiana da “mediação externa”. Stack alude ao exemplo dado pelo próprio Tarde, do servo caçando sorateiramente nas terras do senhor feudal não porque precisaria da carne, mas por seu desejo de se sentir um lorde (222). O sociólogo francês entende, na mesma linha, que nas “sociedades democráticas modernas” a “opinião pública” é uma “forma chave de superioridade” (idem). Diz Stack sobre as teses tardeanas: “a maioria das pessoas está engajada numa *eterna repetição* por meio de sua aderência inquestionável à opinião majoritária. As ideias da maioria são superiores às ideias da minoria” (idem). Stack evidentemente ressalta a mídia como “um mecanismo chave de opinião pública”.

Já discorreremos sobre esse ponto extensamente, ao tratar a mídia como fábrica produtora e reprodutora de subjetividades serializadas, na esteira de Guattari e Rolnik. Stack explica que Tarde toma “a posição extremada” de que “a maioria das pessoas são *mecanicamente moldadas* pela imprensa, que *pensa e decide* por elxs (Tarde 1903, p. 136)” (222). O estudo de Stack parte de tais premissas tardeanas, somadas a de que as elites e classes mais abastadas “são mais aptas a serem imitadas (Tarde 1903, p. 329)”, além do que Stack denomina seu próprio corolário: de que a divulgação na primeira página de histórias [estórias] de elites “funciona como disparador de suicídios na vida real” e tem um efeito preponderante nos suicídios imitativos (222).

¹⁶⁹ “Que coisa bizarra ler Tarde hoje!”, diz Eduardo Viana Vargas. Ao que soma: “Afinal, a história canônica da disciplina narra que uma das clivagens decisivas para o advento da sociologia se processou em torno de um confronto desigual entre um ancião e um cadete: Gabriel Tarde (1843-1904) [...] e Émile Durkheim (1858-1917), professor emergente de universidade de província (Bordeaux) [...]. Já no início do século XX, no entanto, o quadro havia mudado completamente: o cadete bateu o ancião e venceu essa ‘batalha inaugural’ (Balandier, 1999). A partir de então, Durkheim entrou para a história como pai fundador da sociologia científica, enquanto Tarde foi neutralizado como mero precursor da disciplina.” (p. 172) (223).

Stack também alia as teses de Tarde às teorias de *identificação diferencial* de David Glaser (1956) e Victor Mathews (1968), segundo as quais se explica como comportamentos desviantes (que incluem o suicídio) são “o resultado parcial” de “um excesso de exposição a definições positivas sobre definições negativas” por “grupos de referência”, (que podem ser imaginários ou reais, dentre os quais a própria mídia) (p. 402) (222). Stack dedica apenas um parágrafo a tais teorias, o que não permite uma perspectiva mais ampla para entendê-las, circunscrevendo minha compreensão. Desse modo, por limites de tempo, não escrutinarei tais autores.

Outros estudos também apontam para um efeito imitativo acrescido após a divulgação do suicídio de celebridades como, por exemplo, o estudo realizado por Keith Hawton et al para entender o aumento de suicídios e DSH – “*Deliberate Self-Harm*” (automutilação, autoagressão ou autolesão) após a morte da princesa Diana (224), ou o de Michel Tousignant et al, que analisa o impacto da cobertura midiática do suicídio de Gaetan Girouard, um famoso repórter de Quebec, cujos resultados também apontam para um acréscimo de suicídios após a divulgação midiática (225).

Importa salientar, por fim, que dialogarei com a produção teórica que reuni sob a seção “efeito Werther ou copycat” por vislumbrar um paralelo evidente entre o efeito imitativo promovido pela mídia no aumento dos suicídios, sobretudo no caso de celebridades, com o caso de Wanda Taddei, assassinada por Eduardo Vásquez, celebridade argentina, o qual teve exagerada cobertura midiática, seguida de uma onda de feminicídios que sugerem um mimetismo com o *modus operandi* de Vásquez. No entanto, diferentemente de Stack, Philips, Hawton, Tousignant etc., minha análise é, todavia, distinta. Não tenho uma preocupação em “provar” o “contágio” mediante estatísticas e métodos sociológicos quantitativos.

Dessa maneira, sigo para o próximo capítulo, retendo alguns pressupostos teóricos aqui trabalhados, para analisar a (re)produção da violência e o efeito mimético no caso Wanda, entendendo-o como paradigmático para apreender tais mecanismos. Paradigmático porque o aumento de mulheres assassinadas por fogo, e a “inflação” desse *modus operandi* nos feminicídios argentinos subsequentes ao assassinato de Wanda e o papel central da mídia na espetacularização do caso são, defendo, exemplos expressivos da serialidade e do efeito mimético, central na (re)produção da violência, como postulo aqui, como é também emblemático do gênero como máquina mimética de modelização.

5 MEIOS DE UM CONTO: O CASO WANDA

No espetáculo, uma parte do mundo *se representa* diante do mundo e lhe é superior. O espetáculo nada mais é que a linguagem comum dessa separação. O que liga xs espectadorxs é apenas uma ligação irreversível com o próprio centro que xs mantém isoladxs. (179, p.23)

O fato é que Wanda está morta. Não suportou as queimaduras. Disseram sessenta, mas ao final, os peritos fecharam em cinquenta. Digo, 50% da superfície corporal. 45% AB, 5% B. Consta dos autos.

O evento que a levou à morte é menos preciso. Tanto dito a respeito. Jornal, internet, televisão. O processo. Impressionante como se pode saber da vida de alguém. Saber sem ter conhecido. E depois, claro, perguntar se isso é mesmo saber.

Quem conta um conto... conta de um lugar. O ponto onde pisam os pés. O lastro. O local de Haraway. Narrar é trafegar na parcialidade. Tem sempre os outros que vão ficando em nós. Um punhado de autoras que nos acenam. Emolduram os sentidos. Nossa biografia emerge. A não ser que fosse possível descolonizar o ser, a existência prévia, virar página em branco. Brilho eterno de uma mente sem lembranças. Essas coisas de filme. Na vida em si, seara do impossível. E pode até parecer ressalva demasiado evidente, mas impressiona o coro dos que ainda creem no discurso da neutralidade. Na academia, na imprensa, na justiça, a crença vigora e grassa.

Eu tenho, eu mesma, por certo, todo um aparato. Teoria, política, posicionamento. Pressupostos. Com isso escreve-se até uma tese. Mas agora preciso contar de Wanda.

Foi na madrugada do dia 10 de fevereiro. Ano de 2010. Ela aguardava em casa. Seus dois filhos, na época um com

cinco e o outro com oito anos, dormiam. Na verdade, dormia apenas o de oito - o que viria à tona mais tarde. Viria à tona, juntamente com tantas outras nuances, que mudam vertiginosamente o conteúdo a contar. Viria à tona entre asperezas e incertezas. E ocorrências. Ora convenientes, ora incômodas; ambíguas, dúbias, e algumas mais exatas. Exatas e imperecedoras, como o fato de que Wanda já não está. Acidente ou não, algo lhe causou a morte. *Causa mortis: "quemaduras graves y neumopatía"*. Diz a sentença definitiva. Mas voltemos a outros fatos. Ao menos por enquanto.

Eduardo foi ao ensaio da banda e demorava. Um cara famoso, ele. Baterista da *Callejeros*, banda de roque conhecida em toda Argentina. Edu ou *Cabeza*, como também lhe chamavam, é Eduardo Arturo Vásquez.

Recém casados os dois. O amor era mais antigo. Se conheceram, se apaixonaram, a família proibiu. Passou três anos trancada em casa pelos pais. Isso, também, disseram depois. Tudo muito confuso, vai saber o que passou ali. A questão é que Wanda se casou antes com outro. Daí veio o rebento, Juan Manuel e Facundo. Morava já na casa azul. A do "mistério". A que passaria à figurinha carimbada pela imprensa.

Tempos depois, o reencontro. A paixão seguia acesa. Eduardo foi morar na casa azul. Trocavam mensagens pelo celular.

*Por supuesto, mi princesa. Te amo sabias?
Si yo no t amara tanto nunca quizá hubiera
sentido ganas d apostar a la vida juntos.
Petisita. Fuerza mi amor a salimos y somos
campeones. Te amo.*

Condições normais de temperatura e pressão. Nada que denunciasse a imediação de um acontecimento sinistro. Alguns meses antes, Eduardo e Wanda se casam.

Trocava, ela, mensagens também com Jorge Hernán, o ex. Coordenavam os encontros com as crianças, pagamentos, essas coisas.

Ke? Te devo mayo y junio solo.

Ok gracias miercole 1y30 tan con vos.

*Hola este finde, los retiro viernes tipo 8h?
Ta bien...*

A estridente normalidade. A casa azul. A *chica* do cachorrinho, como era conhecida no bairro. Normalidade que aos poucos se tornava insustentável. Relatos começariam a ofuscar as imagens de um casal feliz veiculadas na imprensa.

A família de Wanda tinha ressalvas quanto a Eduardo. Nádia, a irmã, já vira as marcas da agressão. Ela perguntava: O que passou? "Caí", dizia Wanda. Ou depois, "tropecei". O dar-se conta posterior. Nádia em suas reflexões pôde entender. Entender que sua irmã sabia o inferno que vivia. Sabia, mas achava que, com paciência, ele se transformaria. E, afinal, passara por tanto. "Pobrezinho, viveu Cromañón". "Coitado, sua mãe morreu queimada". "Puxa, ele não tem família". Queria salvá-lo. Achou que pudesse. Entendeu que o companheiro sofria. Que estava atormentado. Uma pessoa não é agressiva do nada. Violência faz escola.

E no mais? Aturar o inferno. Sustentar a dor. Sustentar a imagem de recém-casados. Sustentar a escolha perante a família. O ônus da imagem. Wanda não ousou dizer uma palavra à irmã.

Certo dia, Jorge, o ex-marido, foi levar os filhos à casa, e vê uma briga. Eduardo bate em Wanda. Se preocupa. A professora do colégio dos meninos já o havia interpelado: um deles andava diferente, irritado, quebrava os lápis. "Parece que algo passa", disse-lhe. A mãe de Wanda toma ciência e

procura uma instituição para denunciar maus-tratos. Pede que todos passem por uma avaliação psicológica: Eduardo, Wanda, os meninos, inclusive ela, a vó, "para que saibam que não está louca". Ou para que soubessem, talvez, que suas suspeitas não eram infundadas. Nada feito. Negaram-se a ir. Alegaram os dois ser simplesmente "esquentados". Eduardo tem personalidade forte. Wanda tem personalidade forte.

O limite de ser "esquentado" e de ser violento, a linha tênue entre estar vivo e já não estar. "Nos matrimônios há brigas", *por supuesto*. Mas Wanda, ao que consta, não dava golpes; tomava-os, isto sim. Foi o que disse Nádia no "Esta Noche", programa do Gerardo Rozín.

Depois soube-se que estavam reformando a casa azul, no intento de fazer lugar para um futuro bebê. Os pedreiros - *abañiles* - que ali trabalhavam, presenciaram brigas terríveis: Eduardo chegou a ameaçar Wanda de morte. Ela já começava a se rebelar, a sair do domínio dele, ponderou Nádia. As crianças também haviam contado à avó que um dia o padrasto espancou a mãe, batendo sua cabeça contra o carro.

09 de fevereiro de 2010. Ensaio da banda. Wanda ligava insistentemente, ou assim comprovaram os autos. Exatas 26 chamadas em menos de 4 horas. Página 214 da sentença, aquela que ainda seria revista. Quando Eduardo se enfadou, desligou o celular. Wanda passou a chamar seus amigos. Estava furiosa. Os amigos sugeriram que Eduardo pernoitasse ali.

Qual nada. Decidiu que não ficava e se foi.

Três da madrugada. Encontrou Wanda deitada. Foi dar-lhe um beijo, acordou-a. A fúria seguia acesa. Se houve ou não discussão, todavia não se pode dizer. Provável parece. Ela disse que não o deixaria dormir. Apagou a luz da casa. Ameaçou jogar fora seu celular - isto ele alega. O clima inflamado. A vasilha de álcool entra no cenário. Ou já estava no cenário. Ele a trouxe. Ela a trouxe. Qualquer versão

serviria. Para contar a estória, verossimilhança é tudo. Ou nem sempre. Vide mídia.

Caiu álcool sobre ela. Ele mesmo atirou. Pensou que fosse uma garrafa d'água.

Não. Foi confusão sua. Ela veio bater-lhe com a garrafa de álcool. Foi isso. Na tentativa de detê-la, a garrafa se abriu. Acendeu um cigarro. Não. Não é verossímil. Pelas queimaduras, não seria possível. Wanda não estava de pé. Wanda cobriu o rosto. Wanda tratou de se defender. Mas disso soubemos depois.

O filho mais novo, 5 anos, não dormia e ouviu a mãe gritar: "*me vas a matar*". A perícia também denunciava os disparates do testemunho de Eduardo. Pouco a pouco outras narrativas vão entrando em cena.

O elemento ígneo foi o álcool comum. *Álcool derramado desde arriba*. Não *un forcejeo*, como alegou Eduardo. Tampouco um cigarro. Um isqueiro alaranjado, foi de onde proveio a chama que provocou as queimaduras. Também segundo a perícia.

Clima inflamado. Wanda inflamada. Wanda morta. Mas não morreu imediatamente.

"*Ao Santojanni, rápido*".

Por alguns segundos Eduardo vaga. Ou diz que vaga tencionando somar comoção ao seu testemunho. Relata ter ficado paralisado devido ao trauma de Cromañón.

Verdade é que o fogo era reincidente na vida de Eduardo Vásquez. No fatídico incêndio que comoveu a Argentina, era a banda Callejeros quem tocava no Cromañón, ou República Cromañón, uma discoteca no bairro portenho de Balvanera. 30 de dezembro de 2004, véspera da véspera de ano novo. Compareceram mais de 3 mil pessoas ao show, estima-se. Foi a partir de um elemento de pirotecnia que a *boite* se incendiou. A banda concorreu para o crime e, por isso, respondia processo. O incêndio deixou 194 mortas, ao menos 1432

feridas. Dentre os mortos, também a mãe de Eduardo, Dilva Lucía Paz, que foi vê-lo tocar aquela noite. Aquela noite agourenta.

Eduardo volta de seu parênteses. Para logo se dar conta que Wanda o chama. "Acidente, *Santojanni*"! Saem às pressas para o hospital *Santojanni*. No caminho Wanda diz que ele volte depois para buscar as crianças.

Wanda fica no hospital. Imediatamente transferida para a "shock room", a UTI. Estado gravíssimo.

Parece que Wanda falou na hora que chegou. "Esse filho da puta me quis matar"! E ele gritando atrás: "é uma louca". Foi o testemunho de um policial. Havia muita gente no local. Mas ninguém mais "se animou" a declarar. Em seguida, Wanda foi entubada, induzida a coma farmacológico. Já não recobriria a consciência.

Eduardo volta à casa azul, volta pelas crianças. O *futón* queimado. A vasilha de álcool que não mais se acharia. Deixa os meninos na Nádia, irmã de Wanda. Quando chega à Nádia, que vivia a quatro quadras, diz lá de baixo: "é que queimei as mãos". Pede que Nádia desça. Quando ela chega, ele já se foi. "Se foi como um rato", diz Nádia. Não ficou para dar explicações. Não contou que sua irmã estava hospitalizada.

19 de fevereiro de 2010. "*Liberaron a Eduardo Vásquez*", diz reportagem na TV, canal C5N. Subtítulo: "*El baterista de la banda Callejeros fue liberado por falta de mérito*". Wanda morreu dois dias depois. Eduardo, no início, foi preso preventivamente. Agora o juiz entendia convincente o seu relato.

Deu na TV a reconstituição do crime. Essas coisas na TV assustam. Capturam a gente, que parece até cinema. Tantos anos sem TV e agora tendo que ver essas coisas. O show de um crime. Reconstituição de crime, com Eduardo Vásquez em pessoa, mostrando passo a passo na televisão. A "justiça"

televisionada. Era O.J. Simpson. E o deserto discursivo que a acompanha. Circula, na mídia, um monólogo pasteurizado.

Eduardo Arturo Vásquez. 38 anos, portenho, famoso. Baterista da banda de rock *Callejeros*. Filho de classe média alta. Sobrevivente de Cromañón.

Wanda Verônica Taddei, 29 anos, portenha, cara de menina. Nova, mas já tinha dois filhos do primeiro casamento. Pelas fotos que circularam, sorriso largo.

Wanda Taddei: 50% do corpo queimado.

Eduardo Vásquez: alega acidente.

O Clarín de 11 de fevereiro, dia seguinte ao fato, prenuncia o que será a tônica romântica da intensa cobertura midiática que se seguiu ao caso: *"una chica que imagino un amor para toda la vida"*.

Uma menina que imaginou um amor para toda a vida. Um casal feliz. Um baterista de rock. Talvez o sonho de toda *chica*. A frente azul da casa. O bairro de Mataderos, onde "manda" o churrasco e o futebol. A sala-de-estar tão cheia de fotos que tomava quase toda a parede. Uma fachada que se destacava por uma muralha. Um mistério. Saía pelo bairro, a moça de baixa estatura, sempre acompanhada dos filhos do casamento anterior com um homem que fabricava móveis. Tiveram dois filhos, não um (como disseram algumas matérias no começo). Mas logo se separaram. Wanda e Eduardo se casaram em novembro. O fotógrafo do casamento disse que Wanda prezava pela qualidade das fotos. O álbum seria *uma recordação pra vida inteira*. Wanda, a moça do cachorrinho. Fazia 4 meses que tinham um *yorkshire*, dado pelos donos da lavanderia do bairro, que frequentava semanalmente. Os meninos estavam contentes com o novo mascote.

O bairro não sabia muito de Eduardo. "Um grande enigma", era a percepção da vizinhança. Ou a percepção da reportagem sobre a percepção da vizinhança. Aparecia para lavar seu gol

vermelho e comprar cigarros, disseram as pessoas entrevistadas. Poucas sabiam que ali, na casa azul, vivia o baterista da banda *Callejeros*. Com exceção, claro, dos *pibes*, os jovens, do bairro.

Um casal típico, um bairro pacato, uma casa azul, a normalidade sobre-adjetivada. Um roqueiro famoso, zeloso com seu carro, que "só levantara antes a mão para saudar". Como seria capaz de semelhante violência? A pergunta retumbava no bairro, que era só comoção. A pergunta retumbava na mídia, que cevava a comoção.

Fotos apaixonadas. Uma menina que imaginou um amor para toda a vida. Um acidente? Um crime? Um grande enigma. A retórica romântica. A narrativa detetivesca.

O que se poderia dizer naquele momento era pouco. Ou deveria ser. Claro que a mídia diria tudo. Tudo e mais alguma coisa. Um jogo infundo de especulações. A imprensa, a televisão, protagonistas-chave de um outro conto que se gesta nesse.

Dali pra frente a difusão do caso seria incessante. Uma narrativa desembestada. A imprensa contando seu conto, representando os personagens de uma trama marcada pela profusão. Bastantes reportagens na imprensa escrita, na televisão, na internet impregnariam diuturnamente o imaginário de todos com fotos de um casal feliz. Aguçariam sensibilidades.

Dia 22 de fevereiro, o Clarín reitera a narrativa, reeditando praticamente a mesma chamada: "*La chica que había soñado con un amor para toda la vida*". Segue a moça do cachorrinho, seguem as fotos, o álbum, a menina doce. Já não há, no entanto, o mistério. A mídia, agora, sustenta a retórica do acidente.

Na falta da verdade, prevalece quem pode contar. Na falta de Wanda, que está morta.

“Só pode falar por ela uma autópsia”, disse a irmã.

Só pode falar por ela o espanto que emerge da normalidade estarrecedora. Só pode falar por ela o que emerge nos silêncios. No pasmo da verborragia midiática. O poder é ruidoso, fala ininterruptamente. Sua face é o espetáculo e seu *monólogo laudatório*. Seu discurso é conformador. No pasmo da perfeita coerência, o arrepio dos pêlos, a palidez da pele, e o prenúncio de que o discurso descomedido fabrica seu próprio nexos.

Fim.

E o conto terminaria aqui.

Se não fosse outro conto.

Aquele que se gesta desse.

O conto que é um conto diferente, mas assombrosamente o mesmo. A familiaridade, que ambivalentemente conforta e inquieta. E sossega. E desassossega.

Fátima Guadalupe Catán tinha ido viver com o namorado, Martín Gustavo Santillán, três anos antes, em Villa Fiorito. Bairro de imigrantes, onde nasceu também Diego Maradona. Villa Fiorito fica no noroeste de Lomas de Zamora, parte sul da conurbação urbana que forma a grande Buenos Aires. Isso foi três anos antes de ser queimada. Dia 19 de agosto de 2010. Fátima, nessa data, tinha 24 anos e estava grávida de 5 semanas. Disse Dona Elsa, sua mãe, que Martín não gostava de crianças. Também que, meses antes, sua filha renunciou ao trabalho de *bartender*, em Poupee Bailable, Banfield, devido às crises de ciúmes do namorado. Além de ter feito curso para *bartender*, também era cabeleireira e manicure. Martín, 32 anos, trabalhava na pista do aeroporto de Ezeiza. Segundo ele, foi tudo um acidente. Um acidente, como os outros acidentes. Alegou que ela se queimou limpando cds, com algodão e uma garrafa de álcool. Foi acender um cigarro e se queimou. Como também alegou Eduardo Vásquez sobre Wanda. Mudam as cifras: 85% do corpo queimado. Na verdade 86% de queimaduras: 45% superficiais, 5% intermediárias, 36% profundas. "A oitava mulher queimada em 2010", publicou o *El Clarín*, em explícita referência à contagem "pós-Wanda". Também, tal qual Wanda, os meios divulgaram fotos de um casal feliz.

Era uma quarta-feira à tarde, aproximadamente 17h00, na calle Corrientes 3271, em San Miguel de Tucumán. Segundo o chefe da polícia Jorge Racedo, o corpo tinha 95% de queimaduras e estava carbonizado. O corpo era o de María

Medina, 31 anos. A moça, tímida, quase não teve namorados, mas era com o que mais sonhava, contou a mãe. Escrevia poesias, e gostava das músicas de Pedro Aznar. Além de ajudar a mãe e a avó na fabricação de sobremesas e sorvetes artesanais, trabalhava fazendo traduções de artigos científicos para uma médica psiquiatra. Também dava aulas particulares de inglês em casa. Foi assim que conheceu Armando Antonio Martínez, tio de um de seus alunos. Iniciaram o namoro em novembro de 2011. Logo, María começou a afastar-se de casa. Sua mãe, Rut Tomatis, se deu conta do risco que a filha corria. Um dia chegava em casa aos prantos, no outro, com um hematoma no rosto, jurando que se machucara sozinha. A mãe desesperou-se. Pressentiu o risco. Percorreu diversas delegacias de polícia. Foi inclusive à *Oficina de Violencia Doméstica de la Corte Suprema de Tucumán*. Mas a filha era maior de idade, ela mesma deveria fazer a denúncia, era o que sempre lhe diziam. Um mês depois, María foi espancada e queimada viva por Armando. Foi o que concluiu a investigação. Apenas cinco meses depois de iniciado o namoro.

E foi-se repetindo o caso, outro nome, outro enredo, outra vida singularíssima, por certo. Mas uma desconcertante similitude. Mulheres queimadas por companheiros, maridos e ex-maridos.

A ameaça da repetição do crime referente traduzida em uma frase, que muitas relataram ouvir:

O "acidente com álcool". Um acidente, como o primeiro acidente, como o segundo acidente, como o terceiro acidente. O acidente que, modo paulatino, vai se tornando acidente... geográfico. Se volve paisagem. A mesma paisagem feminicida, um modelo recauchutado. Inovado, mas com um quê de *déjà vu*. Sabem as bruxas que o fogo sempre foi caro ao patriarcado.

Passar em revista os jornais, a sentença. Passar em revista os meses. Passar os meses em jornais e reportagens televisivas. Farejar pistas à companhia do assombro. Escapar do discurso totalizante. Escapar do monólogo midiático. Escapar da clausura que imprensa.

Encontro um trecho de uma reportagem também do dia 11 de fevereiro, dia posterior à hospitalização de Wanda. Dia que se inicia a saga midiática. Sai no *Página 12*, e é uma narrativa destoante em meio à mesmidade. Escreve-o Mariana Carbajal, jornalista engajada na luta feminista. Parece vaticinar a ironia do destino. Ainda não se sabe o que virá.

De las 231 mujeres víctimas de femicidios registradas el último año en el país, seis murieron incineradas. El fuego, al parecer, no es el aliado más común entre los feminicidas: la mayoría prefirió asesinar a la mujer que se suponía amaban a puñaladas, balazos o golpes.

O cenário está para mudar. O que foi o saldo de três feminicídios por fogo em 2008, e seis em 2009, de repente, depois de Wanda, salta exponencialmente. Foram 136 mulheres queimadas vivas até meados de fevereiro de 2013, e isso já faz mais de dois anos. Os feminicídios por fogo não arrefeceram. Mata-se uma mulher a cada dia e meio na Argentina. Queima-se uma a cada 8 dias.

Nem todas morrem. Nem todas morreram. Um pouco mais da metade teve a sorte de sobreviver. Sorte? Um adjetivo maldito quando pensamos no que significa, de fato, a sobrevida

marcada por corpos desfigurados pelas marcas indeléveis do fogo.

O último caso de 2013 foi em 19 de dezembro. Núria Gomez, 39 anos, vivia em San Salvador de Jujuy. A família de Núria era de La Mendieta, no departamento jujeño de San Pedro. Tinha 6 filhas, de idades entre 21 e 5 anos. As mais velhas foram viver com o pai, por não suportar a violência do padrasto. "Ele a batia por tudo. Batia nela porque não trabalhava e logo porque havia encontrado trabalho". Teve 60% do corpo queimado pelo marido, Ibañez.

Tenho em mente 2666 de Roberto Bolaño. A ficção da própria realidade. A narrativa estarrecedora. A realidade estarrecedora. As mortes de Santa Teresa, que são as mortes de Ciudad Juárez.

As mortes de Santa Teresa, que invocam as mortes de Ciudad Juárez, que invocam as mortes de Buenos Aires, Mataderos, Villa Fiorito, Tucumán, Jujuy, Santa Fe.

As queimadas na Argentina com fogo e álcool, que lembram as queimadas na Colômbia com ácido, que lembram as queimadas no Paquistão e na Índia, que lembram o gynocídio de milhares de mulheres carbonizadas como bruxas na Europa e na América Latina.

A denúncia da morte rotineira com a narrativa impregnada de banalização, da qual emerge o assombro de que nos deixamos capturar pela trivialidade da morte serial de mulheres. A linha de produção mortífera pactuada com o capital. O frio nos ossos. O pavor que se vai vertendo prosaico. A epígrafe de Charles Baudelaire, que alinhava cada palavra de 2666, do cabeçalho ao epílogo: *Un oasis de horror en medio de un desierto de aburrimiento*. Que alinhava a epígrafe de Guy Debord, que alinhava cada palavra deste conto: "No espetáculo, uma parte do mundo *se representa* diante do mundo e lhe é superior. O espetáculo nada mais é que a linguagem

comum dessa separação. O que liga xs espectadorxs é apenas uma ligação irreversível com o próprio centro que xs mantém isoladxs." (179)

A paisagem trivializada, pacificada em meios de comunicação: a linguagem do espetáculo. A linguagem do espetáculo estabilizada em normalidade, pacificada em paisagem.

Wanda Taddei

Sabrina Cennamo

Paloma Cennamo

Eve Nissi

Emilse Carolina Galván

Lidia Valiente

Alejandra Daniela Céspedes

Carmen

Betiana Chávez

Gladys Beatriz Pereira

Vanesa Soledad Selma

Fátima Guadalupe Catán

Jorgelina Inés López

Mairel Mora

Norma Rivas

Alejandra Rodríguez

Natalia Nievas

Ivana Correa

Andrea Oyarzo

Carolina Ruíz Díaz

Verónica Viviana Medina

Patrícia

Chuquel

Silvana Lorena Kinderknech

Gloria Paredes

Vanesa Beatriz Cardozo
Analía Cáceres
Mailén Aldana
Silvia Ranz
Dora Coronel
Daniela Torres
Mónica Romero
Maria Laura Córdoba
Graciela Ibarra
Núria Gomez
Romina Palomino
Veronica Beatriz Manzanel
Inés
Alejandra Podestá
Josefa Nadal
Katherine Macarena Vilte Mamani
Roxana Elizabeth Bottero
Dolores Ojeda
María Medina
Carmén Garcia
María Rodríguez
Melina Monzón
Paula Sofía González
Daiana López
Cristina Mallorga
Maria Aldana Torchelli
Maria Marquese Bernuncio
Olga Noemí Serantes
Angela Alomo
Sua filha de 8 meses (também sofreu queimaduras)
Amelia Rosa Acosta
Mabel Mayra Ascona
N.N. (Estanislao del Campo, Formosa. 31/01/11)

N.N. (La Matanza, BBAA. 15/03/11)

N.N. (La Matanza, BBAA. 21/05/11)

N.N. (Lules, Tucuman. 02/10/11)

...

136 mulheres queimadas até metade de fevereiro de 2013.

21 mulheres queimadas em 2010, 11 mortes, 10 sobreviventes.

53 mulheres queimadas em 2011, 28 mortes, 25 sobreviventes.

53 mulheres queimadas em 2012, 19 mortes, 34 sobreviventes.

Estaríamos diante de um crime perfeito?

O fogo.

O apagamento das marcas.

O benefício da dúvida.

O crime perfeito.

Recordo Baudrillard:

No crime perfeito, é a própria perfeição que é o crime, tal como na transparência do mal é a própria transparência que é o mal. Mas a perfeição é sempre punida:

a punição da perfeição é a reprodução.

6 TAL WERTHER, TAL WANDA? O CASO WANDA COMO PARADIGMÁTICO DO EFEITO MIMÉTICO NA MÍDIA.

Morreu violentada porque quis
 Saía, falava, dançava
 Podia estar quieta e ser feliz
 Calada, acuada, castrada
 (Ângela Rô Rô)¹⁷⁰

O *Caso Wanda* não inaugura os feminicídios¹⁷¹ por fogo na Argentina. Mas como dar inteligibilidade ao fato de que, depois dessa ocorrência, os feminicídios e as tentativas de feminicídios por fogo aumentaram drasticamente, passando de 3 em 2008, e 6 em

¹⁷⁰ Ângela Rô Rô, nos anos 80, com sua música *Mônica*, em alusão ao caso Mônica Granuzzo, assassinada em 1985, canta a denúncia do jugo social que busca explicações no comportamento das mulheres para justificar o destino fatal de muitas de nós. Denuncia ainda a devassa promovida pelos meios de comunicação. Menciona outros casos atroz de feminicídios no Brasil que repercutiram com mais força na mídia: Aída Curi (1958), Cláudia Lessin Rodrigues (1977) e Aracelli Cabrera Sánchez Crespo (1973), de apenas 8 anos, cujo brutal assassinato por membros da elite capixaba permaneceu impune. Cito a música na íntegra: “Garota, não vá se distrair / E acreditar que o mundo vive / A inocência desse teu olhar. Você se engana e se dá mal / Com tipinho anormal / E a sociedade vai te condenar. Morreu violentada por que quis / Saía, falava, dançava / Podia estar quieta e ser feliz / Calada, acuada, castrada. /// Agora não dá mais para sonhar / O seu diário na TV / Não há segredos mais pra ocultar / Todos vão saber que era criança / E que amava muito os pais / Que tinha um gato e outros pecados mais / Morreu violentada por que quis / Saía, falava, dançava / Podia estar quieta e ser feliz / Calada, acuada, castrada /// Aída Curi era rock / Aracelli balão mágico / Cláudia Lessin a geração de Reich / O que eu não vou classificar / É a dor do pai, a dor da mãe / Que ela poderia ser, mas não vai / Queremos o seguinte no jornal / Quem mata menina se dá mal / Sendo gente bem ou marginal / Quem fere uma irmã tem seu final... Quem mata menina se dá mal / Quem mata menina...”

¹⁷¹ A Argentina trata os casos como *femicídios*, onde o termo tornou-se amplamente difundido, sobretudo na mídia nos últimos 5 anos, em face de casos emblemáticos como o de Wanda Taddei, Angela Rawson etc. No Relatório de 5 anos de femicídios do Observatório de Femicídios, como veremos adiante, preferiram adotar o termo já utilizado, por entender que o termo feminicídios denuncia a ausência estatal ao lidar com o problema, remetendo à situação de Ciudad Juárez no México. Utilizam a seguinte definição de femicídio:

E ainda: “*denuncia de la naturalización de la violencia sexista en nuestra sociedad*” e “*una de las formas más extremas de violencia hacia las mujeres*”, “*el asesinato cometido por un hombre hacia una mujer a quien considera de su propiedad*.” Citam como referente a definição desenvolvida por Carol Orlock em 1974 e usada pela feminista Diana Russel em público, perante o Tribunal Internacional de Crimes contra as Mulheres, em Bruxelas, em 1976. (p. 85). Para efeitos dessa tese, tomo os termos como sinônimos. Sigo, no entanto, com a definição dada no início da tese, na parte em que trato dos feminicídios, “o assassinato de mulheres pelo fato de serem mulheres”. Alio-me à definição de Marcela Lagarde que entende o termo feminicídios como mais político, em relação ao femicídio, que significa “homicídio de mulher”. (vide Lagarde, 2006) Tampouco entro na discussão que faz Rita Segato sobre a tipificação internacional. Para um resumo da discussão e debate sobre as estratégias em jogo vide Itacaramby T. *Si tocan a una, nos tocan a todas. Femicidio en singular, Lucha en plural: Estudio del caso del asesinato de Alí Cuevas Castrejón y de la colectiva que lleva su nombre*, México DF: Ciesas, 2011.

2009¹⁷², para 136 mulheres queimadas vivas em três anos (fevereiro de 2010 a fevereiro de 2013), de modos assombrosamente semelhantes?

A tese também surge dessa inquietação. E de um intuir de que a cobertura midiática do que aqui chamamos *Caso Wanda* foi central – ou melhor, “medial” – no aumento de um *modus operandi*: o uso do fogo no assassinato de mulheres. Mas antes de seguirmos, uma digressão: o aumento exponencial é real?

Em retrospectiva, a reportagem *Violência machista, fama y políticas públicas*, de 11 de fevereiro de 2010, da jornalista Mariana Carbajal, do jornal *Página 12* (226), conhecida por seu ativismo feminista, afirma o incomum dessa forma: *El fuego, al parecer, no es el aliado más común entre los femicidas*.¹⁷³ Neste, chama a atenção para o fato de que apenas 6 das 231 mulheres vítimas de feminicídios em 2009 foram incineradas. A notícia comporta uma perversa reversibilidade, uma trágica ironia. Sete meses depois, em 25 de setembro de 2010, Carbajal abre seu artigo no *Página 12* com tônica oposta: *¿Cuántas más vendrán?*

Ao longo do doutorado, ao explicar a tese, fui constantemente interpelada: “Mas será que aumentaram as mortes por fogo ou, na verdade, o *Caso Wanda* deu visibilidade ao fenômeno? Pergunta frequente em casos de violência contra as mulheres, sobretudo quando se trata de avaliar políticas públicas. No Brasil, com o advento da *Lei Maria da Penha*, retumba pergunta análoga. Inquire-se se, com as novas ferramentas disponíveis, há uma aumentada notificação, ou se, de fato, a violência recrudescerá.

Aqui, a despeito da precariedade dos dados e de poucas pesquisas ainda na área, um estudo do IPEA - Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada, realizado por Leila Posenato Garcia *et al*, entende que “não houve impacto” da *Lei Maria da Penha* sobre os feminicídios. Isto é, a mortalidade de mulheres por agressões, por meio de estudo de séries temporais, constatou que “não houve redução das taxas anuais de mortalidade, comparando-se os períodos antes e depois da vigência da Lei”¹⁷⁴ (227). Ainda que tenham

¹⁷² Estatísticas noticiadas pelos meios de comunicação, embora os dados do observatório não tenham registrado feminicídios por fogo em 2008, e tenham registrado 3 em 2009. (228)

¹⁷³ Conforme citada no conto: “*De las 231 mujeres víctimas de femicidios registradas el último año en el país, seis murieron incineradas. El fuego, al parecer, no es el aliado más común entre los femicidas: la mayoría prefirió asesinar a la mujer que se suponía amaban a puñaladas, balazos o golpes*”.

¹⁷⁴ A pesquisa também apresenta os seguintes “principais resultados”, que aqui cito em extenso: “- A taxa corrigida de feminicídios foi 5,82 óbitos por 100.000 mulheres, no período 2009-2011, no Brasil. - Estima-se que ocorreram, em média, 5.664 mortes de mulheres por causas violentas a cada ano, 472 a cada mês, 15,52 a cada dia, ou uma a cada hora e meia. - As regiões Nordeste, Centro-Oeste e Norte apresentaram as taxas de feminicídios mais elevadas, respectivamente, 6,90, 6,86 e 6,42 óbitos por 100.000 mulheres. - As UF com maiores taxas foram: Espírito Santo (11,24), Bahia (9,08), Alagoas (8,84), Roraima (8,51) e Pernambuco

registrado um “sutil decréscimo” no ano de 2007, justamente “após a vigência da Lei”, a taxa retornou “aos patamares registrados no início do período”: “as taxas de mortalidade por 100 mil mulheres foram 5,28 no período 2001-2006 (antes) e 5,22 em 2007-2011 (depois)” (227).

Entrou em vigor, agora em março de 2015, a Lei 13.104, que tipifica os feminicídios no Brasil, onde somam mais de 50 mil no período de 2001 a 2011 (idem). Embora não existam estimativas nacionais sobre a proporção de feminicídios por parceiros, o IPEA entende que grande parte dos óbitos foi decorrente de assassinatos desse tipo, já que cerca de um terço teve o domicílio como local de ocorrência. O fogo, todavia, não figura dentre os tipos principais (50% pelo uso de armas de fogo; 34% por instrumento perfurante, cortante ou contundente. Enforcamento ou sufocação foi registrado em 6% dos óbitos) (227).

Na Argentina, a cada 30 horas, é assassinada uma mulher. Em 58% dos casos, dentro do domicílio. Foram 207 em 2008, 231 em 2009, 260 em 2010, 282 em 2011. (228) De 2008 a março desse ano, são 1808 feminicídios na Argentina. No relatório recentemente divulgado de 2014, foram contabilizados 277 feminicídios, 6% a menos que em 2013 (295). Dentre esses, contabilizam-se também como feminicídios os assassinatos de mulheres trans, que foram 7 (um aumento considerável em relação ao ano anterior que registrou 2 mortes). Os feminicídios por fogo caíram consideravelmente desde que Vásquez foi condenado à prisão perpétua. Foram 9 em 2014 e 17 feminicídios por fogo em 2013. Os dados são do *Observatório de Femicídios Adriana Marisel Zambrano*, coordenado pela associação civil *La Casa del Encuentro*, que vem assumindo a dianteira do tema dos feminicídios, colhendo estatísticas e categorizando-os por tipo desde 2008 (idem).

(7,81). Por sua vez, taxas mais baixas foram observadas nos estados do Piauí (2,71), Santa Catarina (3,28) e São Paulo (3,74). - Mulheres jovens foram as principais vítimas: 31% estavam na faixa etária de 20 a 29 anos e 23% de 30 a 39 anos. Mais da metade dos óbitos (54%) foram de mulheres de 20 a 39 anos. - No Brasil, 61% dos óbitos foram de mulheres negras (61%), que foram as principais vítimas em todas as regiões, à exceção da Sul. Merece destaque a elevada proporção de óbitos de mulheres negras nas regiões Nordeste (87%), Norte (83%) e Centro-Oeste (68%). - A maior parte das vítimas tinham baixa escolaridade, 48% daquelas com 15 ou mais anos de idade tinham até 8 anos de estudo. - No Brasil, 50% dos feminicídios envolveram o uso de armas de fogo e 34%, de instrumento perfurante, cortante ou contundente. Enforcamento ou sufocação foi registrado em 6% dos óbitos. Maus tratos – incluindo agressão por meio de força corporal, força física, violência sexual, negligência, abandono e outras síndromes de maus tratos (abuso sexual, crueldade mental e tortura) – foram registrados em 3% dos óbitos. - 29% dos feminicídios ocorreram no domicílio, 31% em via pública e 25% em hospital ou outro estabelecimento de saúde. - 36% ocorreram aos finais de semana. Os domingos concentraram 19% das mortes. (227)

Não há registros nacionais unificados, mas uma análise de relatórios informativos, como os reunidos por Mariana Carbajal, mostra um incremento das denúncias: por exemplo, nas 64 comisarías de la Mujer y la Familia de la provincia de Buenos Aires registram um aumento de 30% entre 2011 e 2012 (88.521 para 113.028), de acordo com o *Informe Monitoreo de Políticas Públicas y Violencia de Género da Defensoría del Pueblo bonaerense* no final de 2013 (p. 24-25) (229) Apesar dos dados argentinos que tampouco permitem inferências categóricas, Carbajal entende que a violência machista exacerbou-se. Seu trabalho investigativo como jornalista permitiu-lhe constatar, nos últimos anos, a sanha acrescida com que se matam mulheres. (p. 27) (229)

Aponta o mesmo a Associação *La Casa del Encuentro*, que começou o trabalho precisamente em face da precariedade dos dados oficiais e para fazer frente à forma perversa com que a mídia comunicava a violência contra mulheres: quase sempre como “crime passional” (p.38). Desenvolveu, ademais, o conceito de *femicidio vinculado*, “*partiendo del análisis de las acciones del feminicida, para consumir su fin: matar, castigar o destruir psíquicamente a la mujer sobre la cual ejerce dominación*”.(p. 85) Apontam-se as seguintes categorias: 1) As pessoas assassinadas porque tentaram impedir o feminicídio, ou porque ficaram presas na “linha de fogo” e; 2) as pessoas com vínculo familiar ou afetivo com a mulher, e que foram assassinadas com o objetivo de castigá-la ou “destruir psíquicamente” a esta que consideram sua propriedade. (p. 85) De 2008 a 2012, o Observatório registrou o total de 166 feminicídios vinculados, sendo 25 de mulheres e 54 homens adultos e 84 crianças (42 meninas e 42 meninos) (228).

O Observatório chama atenção para o caso de Tomas Dameno Santillán de 9 anos, torturado e assassinado brutalmente pelo ex-companheiro de sua mãe (228). Por vingança. O conceito de *femicidio vinculado* mostra na prática estatística o que teorias feministas há décadas ecoam: a letalidade patriarcal e o seu impacto abrangente. Entendo que a adoção do conceito pode ter um efeito pedagógico na ampliação da noção do que seja o patriarcado e sua expressão letal na sociedade. A adoção do conceito pelo Brasil corroboraria, de certo, para um quadro estatístico menos impreciso.

No caso argentino dos feminicídios por fogo (tentados e consumados), por mais que saibamos que estatísticas são imprecisas e a cobertura midiática pode ter dado apenas visibilidade à questão, o tamanho do salto entre as estatísticas anteriores e posteriores ao caso *Wanda* nos leva a apostar que o incremento é mesmo real.

“Otra variable que aporta el Observatorio tiene que ver con la forma en que son asesinadas las mujeres. Aunque puede pensarse en un primer momento que esta mirada no sumaría un dato sustancial, ese análisis es erróneo”, (p. 11) diz Mariana Carbajal, na entrada do Relatório que dá conta de 5 anos de feminicídios na Argentina. “A través de los informes del Observatorio se pudo tener una noción del impacto social que tuvo en el país el femicidio de Wanda Taddei, ocurrido en febrero de 2010 [...]”. (p. 11) (230)

No mais, mesmo que os casos de feminicídios fossem anteriormente subnotificados, seria improvável que o modo “por fogo” aumentasse exponencialmente e os outros não. Ou seja, ter-se-ia um aumento de notificação geral. Não se constata um aumento gritante em outros tipos, por exemplo. O Observatório confirma 136 feminicídios por fogo, com 63 consumados em consequência das feridas e 73 sobreviventes com marcas físicas e psicológicas indeléveis. Diz Carbajal: “En 2010, el año en que murió la joven, contabilizó 11 femicídios con fuego, la amplia mayoría provocados luego de la muerte de Wanda Taddei; en 2011, la cifra creció a 28 y en 2012, a 19”; ao ressaltar como também constatei nas narrativas, que “en muchos de los casos, las versiones que los imputados dieron en la Justicia parecieron calcadas de la que dio el esposo de Wanda”. (idem)

Podemos chamar de “emblematicamente mimético” o caso de Fátima Catán, com a mesma retórica “dos cds e do cigarro”, como exposto no conto acima, e com uma repercussão também amplificada na mídia.

Assim, de toda sorte, ainda que houvesse um imenso número de casos subnotificados anteriormente, o que é bastante improvável, é legítimo ainda presumir que este *crescendo* é realidade, porque quando a mídia passa a divulgar os casos e a noticiar o aumento exponencial, também cria realidade. A *sensação* é real. “Los medios construyen la realidad, lo que no significa que la inventen”, pontuou Raul Zaffaroni em entrevista ao *Clarín* (231) Assim, parto, aqui, do pressuposto de que não é mera coincidência que haja um salto exponencial no número de mortes por fogo. Mas ainda que este salto exponencial fosse resultado de um aumento da notificação, a mídia, o espetáculo acabam forjando essa realidade.

Voltando, portanto, ao tema, quando penso no caso Wanda que me inspirou a pergunta que nomeia a tese: *Violência pega?*, e quando penso no *efeito Werther*, que invoca um certo consenso quanto a restrições à divulgação dos suicídios por seu impacto mimético, proliferam perguntas: *Tal Werther, tal Wanda?* Qual será o significado preponderante da repetição constante do evento com fogo que levou à morte Wanda

Taddei? Qual será o significado no imaginário social da circulação das fotos de um casal apaixonado que acompanham até o desfecho do caso, 3 anos depois? Como dar inteligibilidade ao fato de que, depois do evento que levou Wanda à morte, os feminicídios e tentativas de feminicídios por fogo aumentaram drasticamente? Como é que a ideia do fogo, este *modus operandi* do feminicídio de Wanda, chegou a outros homens? Houve um efeito mimético? Mimetizaram com o fogo? Mimetizaram com o feminicídio em si? Eram também agressores prévios? Quando os homens que assassinaram suas companheiras fazendo o mesmo uso do fogo, recorrendo ao *te voy a quemar como Wanda*, entram em contato com uma ideia, um modo, tal acontecimento encontra lastro neles?

Que papel desempenha a mídia nesse fenômeno, quando sabemos que o meio de difusão para que tomassem conhecimento do feito, foi provavelmente a mídia? Há uma mensagem sendo passada pela mídia? É uma mensagem oculta? Ali se comunica uma ideia? A frase *te voy a quemar como Wanda*, nos leva ao inquirimento sobre o “como”. O “como” mostra-se um sinal de referência, “ao mesmo modo de”. Os meios (de alastramento) seriam os meios (de comunicação)? Mas o lastro necessariamente implica que houvesse um lastro em cada homem que se inspirou, copiou, repetiu? Isso não parece ser uma espécie de convocatória patriarcal, uma mensagem veladamente comunicada por meio dos meios de comunicação?

O caso Wanda inaugura, traz à tona um evento que, sob holofotes, como o fez a mídia, enseja um referente, um modelo, um mediador nos termos girardianos? Não é a própria citacionalidade do caso um sinal que confirma a sua influência? Será que apenas o suicídio leva ao mimetismo? Ocorreu o “efeito Werther” no caso argentino dos feminicídios por fogo? A forma de divulgação de um crime influencia o “efeito mimético”? No cenário dessas interrogantes, ganha corpo a cobertura midiática “desembestada” do caso Wanda, tornando-se chave para entender o que sucedeu pós-evento, isto é, a repetição desenfreada de casos similares que levou a própria mídia a falar em “*efeito Wanda*”, e “*efeito espelho*”.

Muitxs, como Carbajal, apostam na hipótese da mensagem de impunidade transmitida a outros homens agressores em face do largo lapso temporal que Vásquez passou em liberdade:

El relevamiento de los casos registrados por el *Observatorio* detectó un aumento considerable del número de mujeres quemadas por sus parejas o ex parejas a partir de ese caso [Wanda Taddei], seguramente -y esa

apreciación es una hipótesis- como consecuencia del mensaje de “impunidad” que dio la justicia en un primer momento al liberar al baterista, creyendo su versión de que las llamas que habían dejado heridas fatales en la joven, había sido producto de un accidente doméstico. Ese mensaje de impunidad se potenció al combinarse con la amplísima cobertura mediática que tuvo el caso, por tratarse el principal acusado de uno de los músicos involucrados en el incendio de la disco Cromañon, que dejó casi doscientos[as] ~~heridos~~—[muertxs y 1432 heridxs], la tragedia más grande de la historia reciente de la Ciudad de Buenos Aires por la cantidad de víctimas fatales. (p. 11) (228)

Para dar inteligibilidade ao cenário, analisei as narrativas de jornais argentinos, principalmente *Clarín* e *Página 12*, em suas versões online e impressa. E também a *Revista Nación*. Além desses, de forma menos sistemática, outros sítios de notícias. Eis alguns aos quais recorri com mais frequência, todos por internet (.com.ar): lanacion, télam (agencia nacional de notícias), la voz, la gaceta, el día, DyN (agencia diário de noticias), diário veloz, el comercio online, dentre muitos outros. Para investigar mais detalhes, sobretudo, que muitas vezes saíam de forma lacônica, sem nome da vítima nos jornais principais.

Clarín, *La Nación* e *Página 12* são jornais de grande circulação na Argentina. O último se destaca por ser um jornal de tendência de esquerda, onde saíram os artigos mais engajados contra o machismo midiático quando assinados por jornalistas ativistas pelo “periodismo con perspectiva de gênero”, como a própria Mariana Carbajal. Esta escreveu também *Maltratadas. Violencia de género en las relaciones de pareja* onde escrutina, em cada capítulo, lugares-comuns sobre a violência de gênero: “é coisa de pobre”, “briga de marido e mulher ninguém mete a colher”, “não importa como, o importante é denunciar”, “só as mulheres ignorantes e submissas são maltratadas” e por aí vai. (229)

Para fazer o levantamento de um clipping dos meios de comunicação argentinos, utilizei uma ferramenta sofisticada de varredura, disponibilizada pela Fábrica de Ideias, empresa especializada em monitoramento e análise de mídia. As notícias coletadas abrangem o período de fevereiro de 2010 a fevereiro de 2013, embora tenha analisado, de forma menos sistemática, notícias até a presente data (maio de 2015). Complementarmente, analisei material audiovisual veiculado nos canais de televisão argentinos disponíveis na Internet (sobretudo C5N, TN, Telefe, TVP, Telenuvee), entrevistas com o próprio Eduardo Vásquez¹⁷⁵, com familiares, como a mãe e o pai¹⁷⁶ e com

¹⁷⁵ Por exemplo a entrevista de Visión 7, disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=UKCD4AxLrNg>, e <https://www.youtube.com/watch?v=1X4eYzXxqUI> Último acesso em 18 de maio de 2015.

¹⁷⁶ Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=JM9BgpI10_A último acesso em 18 de maio de 2015.

a irmã de Wanda ao programa de televisão *Esta noche* (Con Gerardo Rozin, C5N)¹⁷⁷, a reconstituição do caso, televisionada com a participação do próprio réu; também as duas sentenças que o condenaram (a primeira de 14 de junho de 2012), a 18 anos de prisão com a atenuante de ter atuado sob “violenta emoção”, e a segunda, definitiva, de 19 de setembro de 2013, que ao quitar as atenuantes, condenaram Eduardo Vásquez à pena máxima, a prisão perpétua.

Saliento, ademais, que não me detive apenas no caso Wanda e nos feminicídios por fogo, meu foco principal, por certo, mas acompanhei reportagens sobre outros feminicídios e notícias sobre o tema que também contextualizam as principais.

Para se ter uma ideia, as matérias que disseram respeito ao caso Wanda (em sua grande maioria) ou que mencionam o caso em reportagem sobre outro feminicídio, divulgadas apenas no *Clarín Online* e no *Página 12* versão impressa, temos a seguinte distribuição.

¹⁷⁷ Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=pUkyFTbqN68> último acesso em 18 de maio de 2015.

VEÍCULO S X MÊS E ANO	<u>02/2010</u>	<u>03/2010</u>	<u>04/2010</u>	<u>08/2010</u>	<u>09/2010</u>	<u>10/2010</u>	<u>11/2010</u>	<u>12/2010</u>	<u>Total de ocorrências</u>
Página 12-BA	12	6	1	2	4	1	3	2	31
Clarín - Online-BA	25	12	10	0	0	3	6	1	57
total	37	18	11	2	4	4	9	3	88

VEÍCULOS X MÊS E ANO	<u>01/2011</u>	<u>02/2011</u>	<u>03/2011</u>	<u>04/2011</u>	<u>05/2011</u>	<u>06/2011</u>	<u>08/2011</u>	<u>09/2011</u>	<u>10/2011</u>	<u>11/2011</u>	<u>Total de ocorrências</u>
Clarín - Online-BA	1	9	3	1	1	1	1	1	1	1	20
Página 12-BA	4	3	1	2	1	0	0	0	1	0	12
total	5	12	4	3	2	1	1	1	2	1	32

VEÍCULOS X MÊS E ANO	<u>02/2012</u>	<u>03/2012</u>	<u>04/2012</u>	<u>05/2012</u>	<u>06/2012</u>	<u>07/2012</u>	<u>08/2012</u>	<u>09/2012</u>	<u>10/2012</u>	<u>11/2012</u>	<u>12/2012</u>	<u>Total de ocorrências</u>
Clarín - Online-BA	6	9	1	5	14	16	22	3	5	0	3	84
Página 12-BA	4	8	1	2	2	0	7	2	2	2	0	30
total	10	17	2	7	16	16	29	5	7	2	3	114

VEÍCULOS X MÊS E ANO	<u>01/2013</u>	<u>02/2013</u>	<u>Total de ocorrências</u>
Clarín - Online-BA	1	0	1
Página 12-BA	0	0	0
total	1	0	1

6.1 AS NARRATIVAS DO CASO WANDA TADDEI: A LUPA É DA MÍDIA

Quantas vezes se leu só nesta semana
Essa história contada assim por cima?
A verdade não rima
A verdade não rima
A verdade não rima...
(Fátima Guedes, Onze fitas)

Tento buscar, rememorar, reviver as primeiras sensações, impressões, percepções, incômodos, inquietações, preconceitos, etc. que tive quando comecei a selecionar e ler os clippings de notícias sobre o caso Wanda Taddei, ver as reportagens televisivas, buscar sítios de notícias na internet.

De imediato, algumas tônicas chamaram-me a atenção: 1) o tom detetivesco e folhetinesco das primeiras reportagens 2) a retórica vitimizadora de Vásquez 3) o tom romântico que narra o evento, em especial, nas primeiras semanas 4) a circulação de fotos de um “casal feliz”, por toda a cobertura do caso, tanto nos jornais, quanto na televisão¹⁷⁸, ainda quando as reportagens chamavam atenção para a morte de Wanda, ou mesmo agora, passados 5 anos, fotos do casal ainda são veiculadas. 5) o destaque para a família de Wanda, sobretudo da mãe e do pai 5) a ênfase para o pai de Wanda no cenário que começa a mudar de rumos, fazendo da questão uma “de homem para homem”.

A reportagem que inaugura, em 11 de fevereiro, dia posterior à tentativa de feminicídio, o que será uma cobertura midiática intensa do *Clarín* (232) – e que tentei plasmar no conto acima –, é emblemática e esboça algumas dessas tônicas.

Cito-a na íntegra:

El frente azul de la casa que hasta ayer compartían Eduardo Vázquez y su esposa, Wanda Taddei, con sus hijos, se destaca entre la arquitectura del resto de las viviendas de esa parte de Mataderos, donde algunas conservan los aljibes y enormes jardines delanteros. Habrá sido esa muralla la que silenció los gritos de la pareja durante la discusión de la madrugada que casi termina en una tragedia. Ella es conocida como "la chica del perrito", una mujer de perfil bajo, siempre acompañada por sus dos chicos. En el barrio, de él poco se sabe, ni siquiera que es el

¹⁷⁸ Para citar alguns exemplos do que foi a cobertura midiática com a aparição constante de fotos: https://www.youtube.com/watch?v=aUJ_tiZi2c8, <https://www.youtube.com/watch?v=UKCD4AxLrNg> (último acesso em 18 de maio de 2015). Não somente nos primeiros dois anos do caso, mas mesmo depois, as fotos seguem uma constante: <https://www.youtube.com/watch?v=9ip6hQnVWII>

baterista de Callejeros. Aún así, la gente no puede creer que ese hombre, que apenas levantaba la mano para saludar, fue capaz de semejante violencia.

Sobre Pizarro 7083, entre Cosquín y Andalgalá, en el epicentro de un barrio donde manda el asado y el fútbol, ayer todo era conmoción. Hasta las 18.15, hora en que llegó la Policía Científica y cerró la puerta de entrada, el velador del living estaba encendido e iluminaba las miles de fotos y dibujos que casi tapizaban las paredes. Hacía más de una década que Taddei habitaba ese PH en planta baja. Primero lo ocupó con otra pareja, un hombre que se dedica a la fabricación de muebles de oficina, con el que tuvo un chico y luego se separó. Después se puso de novia con Vázquez y en noviembre se casaron. "Ella quería que las fotos queden lindas. Decía que el álbum era un recuerdo para toda la vida", recordó Julio, el hombre de la Casa de Copiado que se encargó de tomar las imágenes de la boda. Para los vecinos, Eduardo era un gran enigma. "Un hombre que sólo veíamos cuando lavaba el auto -un Gol rojo- en la vereda o cuando iba a comprar cigarrillos", señaló una vecina que pidió reserva de su nombre. Salvo los pibes del barrio, y no muchos, la gente no sabía que en esa casa vivía el baterista de la banda, absuelto al igual que el resto de los músicos en la causa Cromañón.

Cuando sus vecinas hablan de Wanda, hacen referencia a su perrito: un yorkshire que llegó a la familia hace cuatro meses. Cuenta Beatriz que sus chicos, que hoy están al cuidado de una tía, "estaban muy contentos con su nueva mascota". Una vez por semana, Taddei llevaba ropa al lavadero que está a la vuelta de su casa y los dueños del lugar le ofrecieron el perrito.

Callejeros hizo pública "su consternación" por los hechos. Pero en Mataderos faltó el presente de los fans de la banda. Por primera vez desde Cromañón, ningún admirador se acercó para darle su apoyo al músico. (idem)

Chamo de retórica detetivesca e, ainda folhetinesca, a narrativa midiática que percebi quase que omnipresente, com seu fomento de um tom de mistério, num constante convite às/aos espectadorxs/leitorxs para acompanhar o desenlace investigatório, cujo Sherlock Holmes, a personagem principal, o Dono – quem tem domínio da lupa de aumento – ou seja, quem poderá propriamente achar, “elementar”, será o Espetáculo em sua face midiática.

“Para los vecinos, Eduardo era un gran enigma. "Un hombre que sólo veíamos cuando lavaba el auto - un Gol rojo - en la vereda o cuando iba a comprar cigarrillos", señaló una vecina que pidió reserva de su nombre”. (232) É uma narrativa que organiza posições: situa a mídia no lugar de desvendadora, de lente analítico-investigativa, e x espectador/a, por sua vez, numa expectativa passiva de se ver desvendado o crime. A intenção agencia o acompanhamento do caso, como uma novela, um folhetim, que estaria começando, “dia um”, “ponto zero”, cuja sedução é a própria possibilidade de assoalhar o mistério, o que se volve uma estratégia crucialmente vantajosa para a mídia que ceiva,

assim, audiência, engatilha mais leitorxs e, por certo, mais compradorxs de jornais. No entanto, os mistérios e suas descobertas são retóricas, o que se pode dar a conhecer, o será através de sua lente travestida de “realidade propriamente dita”. Os jornais, os canais televisivos contam como narradores omniscientes: ora cevando dúvida, sombreando, ora imprimindo certezas, ora construindo afetos, maquinando sensibilidades.

Reportagem do *Página 12*, de 20 de fevereiro de 2010, *El Baterista quedó en libertad*: “Entre lágrimas, el músico le contó hace una semana al fiscal y a la jueza subrogante Fabiana Palmaghini que él encendió un cigarrillo tras haber zamarreado con Taddei una botella de alcohol, sin tapa, que los empapó a ambos” (233)

O Jornal *Clarín*, 22 de fevereiro do mesmo ano, começa assim sua reportagem *Con la muerte de Wanda, el baterista de Callejeros sería sobreseído*:

Vázquez pasó todo el día encerrado y sedado. Wanda Taddei murió ayer a la madrugada, luego de 11 días de agonía en el Hospital de Quemados. **Su marido pudo visitarla unas horas antes.** Con este escenario, la causa se encaminaría a su cierre.[...]

Apenas unas horas antes de que muriera su mujer, Vázquez fue a visitarla al hospital. **Pudo apenas mirarla a través de un vidrio y declararle su amor a través de una puerta.** Menos de 4 horas después lo llamaron para decirle que Wanda finalmente había muerto. Ayer el músico pasó el día encerrado en una casa y completamente sedado. [...]

(234)

Foram muitos os jornais e os noticiários que recorreram à vitimização de Vázquez e à retórica comum da inversão do agressor com a vítima. Também muitos se apressaram em absolvê-lo, como fez a Justiça (ecoando a mídia?), e a mídia ecoando “a Justiça”: “Según dijeron fuentes judiciales, “la calificación como homicidio es totalmente inviable”, segue a mesma reportagem. “También es improbable que se procese al baterista por el delito de lesiones culposas, es decir que le haya provocado quemaduras a su mujer pero sin intención. “El declaró que la que tiró el alcohol fue ella”, recordaron en Tribunales”.

Novamente o *Página 12*, em *La causa, cerca del final*, 23 de fevereiro do mesmo ano: “En la Fiscalía admiten que no hay mucho más para investigar . Salvo el padre de la víctima, nadie en la familia duda de la versión del baterista de Callejeros: las quemaduras se habrían producido por accidente.” (235) Em outro momento da reportagem: “Vázquez, con quien Taddei se casó el 26 de noviembre del año pasado, no asistió al entierro. Ayer se supo que estaba sedado, tras sufrir una crisis nerviosa al enterarse de la noticia.” (idem)

Uma mulher morreu queimada depois de 11 dias em coma induzido e o principal suspeito é seu marido. A mídia abre uma reportagem dizendo que o principal suspeito de sua morte passou o dia “*encerrado e sedado*”, ou que “*pudo apenas mirarla a través de un vidrio y declararle su amor a través de una puerta?*” Ou que “*ayer se supo que estaba sedado, tras sufrir una crisis nerviosa al enterarse de la noticia [de la muerte de Wanda]*” O que está em jogo aí senão a maquinaria dos afetos, como vimos com Sara Ahmed?

Vásquez permaneceu um período longo em liberdade. De fevereiro, quando, pouco tempo depois de preso preventivamente, o Juiz Niklison entendeu “não haver provas suficientes” até o começo de novembro. Com a libertação de Vásquez e a ampla cobertura, a aposta de muitxs que analisaram o caso é de que se transmitiu a mensagem de impunidade. Com a troca de magistradx, isto é a saída de Dafis Niklison e a entrada da Juíza Inés Cantisani, o caso deu uma guinada. Vásquez foi preso preventivamente no começo de novembro de 2010, considerado “*prima facie autor criminalmente responsable del delito de homicidio agravado por el vínculo*”. (p.173) (229)

Em junho de 2012, recebeu a sentença de 18 anos, pelo Tribunal Oral Criminal n. 20, por homicídio qualificado pelo vínculo, com atenuante por “violenta emoção”, o que causam comoção generalizada entre ativistas. O júri internacional da *Women’s Link Worldwide*, que apontou-a como uma das piores decisões judiciais do mundo em 2012, considerando inadmissível que sigam tentando “justificar” este tipo de atrocidade. (p. 175) (229)

A troca de magistradx foi um importante passo no caso, dizem Ada Beatriz Rico e Fabiana Tuñez (p. 51). De fato, a investigação tomou outros rumos. Rico e Tuñez também elencam o papel crucial da perícia, que revelou impossível a versão de Eduardo Vásquez: um cigarro não produz ignição suficiente e Wanda, pela posição das queimaduras, se encontrava sentada. Elencam também como central para a reviravolta do caso a participação da mãe e do pai de Wanda Taddei. (p. 51) (228)

No entanto, voltando ao tema Wanda, uma questão não explorada pelo relatório no tratamento do caso, e que vejo mais emblemática para a sua guinada, foi a entrada de seu pai no cenário e a ênfase midiática dada ao fato, com muitíssimas entrevistas e aparições televisivas¹⁷⁹. São incontáveis as reportagens e o espaço midiático que foi ganhando o pai

¹⁷⁹ Grande parte das reportagens sobre o caso Wanda ficaram centradas na figura do pai de Wanda.

de Wanda Taddei. Percebo no “fator pai” e no terreno midiático que ganhou um discurso que pode ter contribuído decisivamente para a guinada do caso. O espaço de Eduardo Vásquez na mídia, com inclusive uma chamada para “entrevista exclusiva” da TV Pública em 9 de abril, que pateticamente insistia na retórica vitimizada, foi sendo balizada pela “figura séria” de Eduardo Taddei, que desqualificava o baterista como drogado, “fraco” e “perdido”. É certo que falava o mesmo de sua filha: “ambos estavam enfermos”, mas ganhou ênfase o tom ponderado que o pai foi adquirindo. Com exceção dos artigos de tônica feminista do *Página 12*, a grande maioria das reportagens recorreu, de um modo ou de outro, a Eduardo Taddei.

Ironicamente é na voz de Eduardo Taddei que o discurso potente do assassino viril replicado pela mídia começa finalmente a ser desestabilizado. Discorrerei mais abaixo sobre essa narrativa. É, no entanto, chocante como replica o *status quo* patriarcal que produz e reproduz a retórica de que as mulheres precisam de um homem protetor. Não questiono, por certo, a dor do pai, nada disso. Quem acompanhou de perto o caso e torceu por uma mudança de rumo, provavelmente vibrou, pela possibilidade de solução para um caso que, tudo leva a crer, por sua impunidade inaugural, “incrementou” a inspiração de mais agressores. Eu vibrei no silêncio das análises, pois vi esse fator como possibilidade de refreio para uma maquinaria mimética que não parava de produzir mais tortura, mediante o corpo de mulheres queimadas. O que resalto é a suspeita de que parte da reviravolta do caso se deve ao mesmo patriarcado que nos condena, este que, para usar uma expressão de Rita Segato, “*dá com uma mão o que já tirou com a outra*”. Podemos nos perguntar: teria sido o mesmo se Wanda Taddei não tivesse um pai, e a figura paterna para falar por uma mulher que já está morta? Se viesse de uma família que comumente se chama “desestruturada”? Se fosse pobre? Se não fosse, “*una chica que habia soñado con un amor para toda la vida*”, “*es una chica muy dulce y dócil, una Susanita*” (236), como disse a manchete de outra reportagem?

Eis alguns exemplos: C5N: Dos años sin Wanda Taddei: habla su padre (https://www.youtube.com/watch?v=r_Z1r2Azw0U e <https://www.youtube.com/watch?v=DXnlJAeyPg0>); C5N: Juicio por Wanda Taddei: habla el padre (https://www.youtube.com/watch?v=u_MuNCaYzUY); Visión siete: Eduardo Taddei: Juicio por el caso Wanda Taddei: habla el padre; Habla el papá de Wanda Taddei – AM, Visión siete: no le creo nada a Vásquez (<https://www.youtube.com/watch?v=SjwTpHbWv7c>); Juicio oral por la muerte de Wanda Taddei (<https://www.youtube.com/watch?v=zFP76oOSBIU>) C5N Caso Wanda Taddei: Habla el padre (<https://www.youtube.com/watch?v=agg79tjdGkU>) C5N El Expediente: Caso Wanda Taddei <https://www.youtube.com/watch?v=YXK1OtUrcug>) Entrevista al padre de Wanda Taddei (<https://www.youtube.com/watch?v=Bq0neDUEbFo>) etc. (Acesso em 25 de maio de 2015).

A família passou a circular nos meios, em reportagens como a do *Clarín*, de 7 de março de 2010, *Wanda venía con moretones y él amenazaba con incendiarnos la casa*, por Gisele Sousa Días:

En una entrevista con Clarín, Jorge y Beatriz Taddei reconstruyeron la vida de su hija. Culpan a su yerno, baterista de Callejeros, por la tragedia.

Durante las próximas dos horas, Jorge y Beatriz Taddei contarán que vivieron con la plata contada hasta hace 14 años, cuando diseñaron esta casa. Mostrarán la bodeguita que se hicieron construir en una sala refrigerada, entre habanos cubanos y un vino personalizado de mil dólares y contarán que Wanda mentía cuando le descubrían los moretones. Dirán que habrá que subir por la escalera porque el ascensor espejado otra vez no funciona y contarán que cuando era adolescente la tuvieron dos años encerrada para repeler las malas juntas y las drogas. Mostrarán la coupe Chevy que le prepararon a su nieto mayor y contarán por qué saben que Wanda los escuchaba mientras estaba en coma. Mostrarán ese placard que se abre como las bibliotecas mentirosas de las películas, aparecerá el escondite secreto donde Jorge guarda las armas con las que sale a cazar y explicarán por qué en el primero, en el segundo y en el tercer piso de su casa de Mataderos tuvieron que dejar matafuegos a mano.

Jorge apaga un Marlboro light y enciende otro. Es ebanista y dueño de una empresa de equipamientos y el 27 de febrero, 6 días después de la muerte de su hija del medio, cumplió 68 años. En el fondo, detrás del perfume del Tilo, está la cruz aceitada con la que hizo el costillar. Beatriz (64) ceba mate con Chúcar y dice sola: "Mi hijo grabó la voz de los nenes para que Wanda los escuchara cuando estaba internada. Le decían 'mamá, nos vamos a curar juntos, no nos vamos a pelear más'. Yo se lo llevé y, cuando le puse play, pi pi pi, empezaron a sonar los aparatos a los que estaba conectada. Claro que nos escuchaba. Yo le cantaba canciones de cuna para que durmiera tranquila y le leía a Neruda, ese de 'me gustas cuando callas porque estás como ausente y me oyes desde lejos, y mi voz no te toca'".

Sólo ellos saben cuánto buscaron a esa nena que nació el 24 de abril de 1980: después de una operación, a Beatriz le habían dicho que no podía tener más hijos. "Fue tan deseada que la malcriamos mucho. De noche dormía en la panza gigante de papá", dice Jorge, y se apoya las palmas. (237)

O caso Wanda dominou a mídia: primeiramente pelo fato de Eduardo Vásquez ser uma celebridade que, ademais, ganhou os noticiários com o incêndio de Cromañón, como já explicitado no conto. Por outro lado, a família de Wanda Taddei ganhou mídia, provavelmente por suas condições materiais privilegiadas, que ganham espaço em detrimento de casos de famílias pobres.

Bárbara Bilbao Soledad e Ludmila Fernández López, em seu recente artigo *Crímenes Anunciados: análisis de las coberturas mediáticas sobre femicidios en la Argentina*, chamam atenção para o fato: “*Hay diferentes modos de construir la víctima no solo por ser mujer, sino también por su condición de clase, en donde se produce una “angelización” de las mujeres muertas de clases altas y una “criminalización” en le caso de las pobres*” (p. 60) (238)

Impressiona a assimetria de tratamento. Muitos feminicídios não receberam sequer uma menção nos jornais de maior circulação. Como bem aponta a dupla autora, o modo de operar patriarcal-capitalista “*colabora con la perpetuación y la aceptación de sus normas por parte de la sociedad [...] En esta invisibilización queda invisibilizadx quién se oculta y quién se expone, quien tiene el poder y quien no*” (p. 61) Ao longo do artigo demonstram o que aqui chamamos produção de subjetividade pela máquina midiática:

[...] como por medio del uso de la carga simbólica que contienen los relatos sobre mujeres asesinadas se construyen ejemplos de vida legítimos y sus opuestos. Sostenemos que los medios hegemónicos se sirven de la historia de una mujer en particular para reforzar un conjunto de características que deben tener, según ellos, las mujeres en general. (p.62)

Mas não somente “según ellos”, a mídia. A mídia produz subjetividade, mas reproduz toda a maquinaria do *status quo* vigente. Soma massivamente na aderência, na fixação, no agenciamento dessa rede pegajosa que é o senso comum, “o quentinho da norma”, para lembrar novamente Renata Weber, o aconchego do hábito, este clichê de tautologia que é o Espetáculo e, nos termos de Debord, seu “*monólogo laudatório*”. O que replica? A ordem “*pseudo-sagrada*” do patriarcado colonial-moderno, do estado-mercado e sua escolha já feita no consumo, na mercadoria. (179)

Chimamanda Adichie, escritora nigeriana, fala sobre o poder das narrativas de moldar a realidade. Na palestra *The danger of a single story*, Adichie adverte:

É impossível falar em história única sem falar sobre poder. Há uma palavra, uma palavra da tribo Igbo, que eu lembro sempre que penso sobre as estruturas de poder do mundo, e a palavra é *nkali*. É um substantivo que livremente se traduz: “ser maior do que o outro”. Como nossos mundos econômico e político, histórias também são definidas pelo princípio do *nkali*. Como são contadas, quem as conta, quando e quantas histórias são contadas, tudo realmente depende do poder. Poder é a habilidade de não só contar a história de uma outra pessoa, mas de fazê-la a história definitiva daquela pessoa. (239)

Adichie mostra como as representações organizam a história e como essas, que são ditadas pelo poder, acabam ditando as tramas em que são tecidas. As histórias que a mídia conta também são definidas pelo princípio do *nkali*. Não há, no entanto, como falar em meios de comunicação de massa sem falar em espetáculo, como vimos com Guy Debord (1979), “sua manifestação superficial mais esmagadora”, que invade “a sociedade como simples instrumentação”, que “nada tem de neutra: ela convém ao automovimento total da sociedade”; e é, por isso, que essa “comunicação” é essencialmente unilateral”. (p. 20-21)

Assim o espetáculo, essa “escolha *já feita* na produção, e o consumo que decorre dessa escolha” (p.14), é “a presença permanente dessa justificativa como ocupação da maior parte do tempo vivido fora da produção moderna” (p.14-15) (1979). Disto decorre sua mediação externa por excelência, torcendo um pouco o termo de Girard, como já disse anteriormente, o espetáculo é uma mediação externa omnisciente.

Não tomemos o espetáculo como “um conjunto de imagens, mas uma relação social entre pessoas, mediada por imagens.” (p. 14) Não à toa, Debord compreendeu o espetáculo como sacralização, ou seja, “reconstrução material da ilusão religiosa” (p. 19), e por isso, o paradoxo: “o mais moderno é também o mais arcaico”. Parece, assim, ir ao âmago do sagrado: sua separação.

A separação é o alfa e o ômega do espetáculo. A institucionalização da divisão social do trabalho e a formação de classes tinha construído uma primeira contemplação sagrada, a ordem mítica de que todo poder se cerca desde a origem. O sagrado justificou o ordenamento cósmico e ontológico que correspondia aos interesses dos senhores, explicou e embelezou o que a sociedade não podia fazer. Todo poder separado foi, portanto, espetacular [...]. (p.21)

[...] No espetáculo, uma parte do mundo se representa diante do mundo e lhe é superior. O espetáculo nada mais é que a linguagem comum dessa separação. O que liga os espectadores é apenas uma ligação irreversível com o próprio centro que os mantém isolados. O espetáculo reúne o separado, mas o reúne como separado (p.23). (1979)

Nesse sentido, o princípio do *nkali* de que fala Chimamanda Adichie é o próprio cerne do espetáculo: “a mais velha especialização social, a especialização do poder, encontra-se na raiz do espetáculo. Assim, o espetáculo é uma atividade especializada que responde por todas as outras”. (p. 20). O que faz do espetáculo “a representação

diplomática da sociedade hierárquica diante de si mesma¹⁸⁰, na qual toda outra fala é banida” (p. 20); (179) banida, desacreditada, ou tornada narrativa única, no sentido de totalizadora, como diz Adichie.

Começo por essa digressão, porque não há nada de extraordinário em seu contar. É o espetáculo em sua rele mediocridade, entregando com seu “*nkali*”, os marcos de inteligibilidade, os *frames*, as armaduras das lentes com as leremos o *caso Wanda*. A dimensão espetacularizada de seu assassinato escancarou-se, modo avassalador, na pauta do dia das casas e das ruas argentinas, mas entrou com sua lente exclusiva, essa lupa detectivesca-folhetinesca pretensamente investigativa, dando um contorno próprio, os elementos para a leitura do caso, que a mídia não inventa, que não é nada além da ordem colonial-moderna, do senso comum patriarcal-capitalista. A mídia é o paradigma da ubiquidade do *status quo*, da ordem geral das coisas. Em tal ordem, como ver além? Como não ser capturada por essa “lupa”?

A “lupa” é a lente que nos mostra o que existe mas que cria também o que existe. É a fixação do que tem importância, dos centros e do que lhe é periférico. “Aquilo de que o espetáculo deixa de falar durante três dias é como se não existisse. Ele fala então de outra coisa; e é isso que, a partir daí, afinal, existe”, como em Debord (p. 182) (179)

Forja, já de começo, a convivência de quem assiste (em seu lado espectral e em seu lado de espera, de expectativa, de passividade), ou seja, de quem tornado espectador/a, só pode esperar. É uma terceirização da consciência que funciona precisamente por sua

¹⁸⁰ Sua ubiquidade é tamanha, que fala-se mais de reformismo, “precisamos democratizar a mídia”, do que pensar que o que a sustenta é um botão e a ação de desligá-la, de não dar “enter”. Raramente se pensa na demanda que a fomenta, isto é, de que o que sustenta a mídia de massa é precisamente uma massa acoplada aos televisores, às agências de notícias, à imprensa hegemônica. Os grandes conglomerados de mídia são uma expressão da terceirização da consciência. Precisamos mesmo dessa mídia? Precisamos prescindir dela. O gabarito das pesquisas e dos fatos “noticiados” por blogueirxs, jornalistas independentes como John Pilger, por exemplo, ou grupos autônomos, mídias independentes etc., é uma prova de que tais conglomerados são supérfluos, desnecessários, mais do mesmo. Hoje todas as pessoas podemos ser (o que somos): meios de comunicação. Temos mais ferramentas para isso hoje, como já falava Milton Santos em Por uma outra globalização. Mas a dissolução da massa que sustenta tais meios ainda não se tornou “uma questão”. Podemos ver a potencialidade de cada ser como meio em sítios que chamamos de redes sociais, como facebook, mas que estão sob domínio de corporações, no caso do facebook, o bilionário Mark Zuckerberg. Muitxs entusiastas da transformação dos meios pela internet, mas ainda não vimos a entrega da sua potencialidade. A mudança de paradigma de que/quem nos informa é um devir-meios, um devir-autonomia. A busca pela reexistência é uma busca por outros meios. Podemos fazer um paralelo com a questão do dinheiro, que é outro meio ao qual nos acostumamos a pensar que é inevitável, mas muitxs hoje, como o caso de Mark Boyle, que nos mostram que é possível viver sem dinheiro. Para uma digressão vide Boyle M. *The Moneyless Man: A Year of Freeconomic Living*. Oxford: Oneworld, 2010 E também Boyle M. *The Moneyless manifesto*, Disponível online: <http://www.moneylessmanifesto.org/book/foreword-by-charles-eisenstein/>

inconsciência, como na *sensação de magia*, de que fala bell hooks, como já debatido, como se a realidade se pronunciasse dali.

A *sociedade do espetáculo*, como vimos em Debord, é esta “que suprime a distância geográfica” e “recolhe interiormente a distância como separação espetacular” (p. 112) A mídia parece funcionar como um espaço onde o sistema se comunica e se regula, a unificação da produção capitalista “já não é limitada por sociedades externas”. Debord explica como “essa unificação é ao mesmo tempo um processo extensivo e intensivo de *banalização*. [...] Essa força de homogeneização é a artilharia pesada que fez cair todas as muralhas da China” (p. 111). (179) E muralhas impensadas, com as novas tecnologias estéticas-miméticas: as paisagens de muitas das cidades grandes do mundo já parecem, em grande medida, um mar de leite pasteurizado, uma planície de mesmidade. Nas ruas de Beijing, Tokyo, Seul, as classes médias todas com as mesmas vestimentas já não espantam, e parece que agora os rostos também se nos assemelharão. Em meio às notícias de feminicídios no *Clarín* um link ao lado me chama a atenção: *Cada vez más asiáticas recurren a la cirugía para lucir como occidentales*. E segue: “*una de cada cinco asiáticas de entre 19 y 49 años recurren a la cirugía plástica para cambiar sus rasgos "orientales" o incorporar "detalles" occidentales en sus rostros*”. E soma: “*La cifra impacta, sobre todo en relación a los datos de otros países: en Estados Unidos, apenas 1 de cada 20 se someten a un refresh estético en el quirófano*”.(240)

Remete ao racismo e as tecnologias de segunda pele, de que fala Jorge Carvalho, que denuncia a “dramaticidade e a letalidade do racismo fenotípico ocidental contemporâneo que se globaliza através das poderosas tecnologias de imagem, físicas e virtuais” (p. 27) As tecnologias de segunda pele podem ser lidas através dos marcos miméticos de inteligibilidade. São formas miméticas despotencializadas, porque o caminho de ida e volta da mimesis resta trancado, interdito. Num mundo onde o espetáculo é o novo centro da praça, mas sem ida e volta, sem troca, nesse ambiente reprodutor do *status quo*, tautologicamente reprodutor do mesmo, como apostar na erupção da diferença e da singularidade? Carvalho fala em “incentivar e apoiar a resistência da segunda pele que une todxs xs oprimidxs [...] vítimas tanto do hetero-racismo como do auto-racismo. Não uma, mas milhares de belezas “clássicas” diferentes a se construir nos quatro cantos do mundo” (p. 27) (241).

Voltemos, agora, ao que Debord chamou da “força de homogeneização que fez cair as muralhas da China” (179), e do restante do mundo, com a sucumbência à ordem colonial-moderna em escala global, ou seja, a perversidade da globalização como apontada por Milton Santos (168). No cerne da homogeneização está a “separação”: *todo poder separado foi, portanto, espetacular* (p. 21) (179). Quando refiro-me à lupa da mídia, busco ressaltar uma manobra característica que não é “apenas” discursiva. É o próprio território do espetáculo para onde a mídia nos leva. Esta manobra da espetacularidade, que Debord caracteriza como “separação”, como “*sagrado*”, e cuja característica inconsciente, cujo fascínio não terminamos de entender ou explicar, é o contorno da lupa. Buscarei aqui aproximar as teses de Debord com as teses de Segato de violência expressiva porque entendo que é no poder semiótico, na seara semântica da expressão, do enunciado, na seara de uma performance do visível que podemos entender a economia mimética do desejo, da violência e dos afetos na atualidade.

Com outras palavras, Frederic Jameson nos leva na mesma direção:

O visual é essencialmente pornográfico, isto é, sua finalidade é a fascinação irracional, o arrebatamento; [...] Assim, filmes pornográficos são apenas a potencialização de uma característica comum a todos os filmes, que nos convidam a contemplar o mundo como se fosse um corpo nu. Certamente sabemos disso com maior clareza hoje, porque nossa sociedade começou a nos apresentar o mundo – agora, em grande parte, um conjunto de produtos de nossa própria criação – exatamente como um corpo, que se pode possuir com os olhos e de que se podem colecionar as imagens. (p. 1) (242)

Entendo que tais “dimensões do visível”, do fascínio de que falam Debord e Jameson, caminham de mãos dadas com o que Rita Segato vem chamando de *violência expressiva*, que entendo chave para inteligir a violência na sociedade de massa, na era das *novas formas de guerra* que, como nos mostra Segato, avançam sobre os territórios dos corpos, e dos de mulheres com sanha recrudescida.

Em *La escritura en el cuerpo de las mujeres asesinadas en Ciudad Juárez. Territorio, soberanía y crímenes de segundo estado*, Rita afirma “o pulo do gato” também da violência midiática: “no existe poder soberano que sea solamente físico. Sin la subordinación psicológica y moral del otro lo único que existe es poder de muerte, y el poder de muerte, por sí solo, no es soberanía” (p. 21). Ou seja: “Sin dominio de la vida en cuanto vida, la dominación no puede completarse” (p. 21)

Nas palavras de Segato: *“El trazo por excelencia de la soberanía no es el poder de muerte sobre el subyugado, sino su derrota psicológica y moral, y su transformación en audiencia receptora de la exhibición del poder de muerte discrecional del dominador”* (p. 21) É a exibição do poder, esse signo que desvanecido, permanece aceso, o formato colonizador por excelência. E que para que seja simbolicamente eficaz, “o show não pode parar”. Precisa ser constantemente refundado em exibição, em espetáculo.

A expressividade da soberania, o próprio meandro do poder, é precisamente o cerne da violência: o expressivo, o espetacular, o signo, a linguagem.

6.2 A RETÓRICA ROMÂNTICA E O ESPETÁCULO COMO PAISAGEM

O contexto mediático argentino tem evidentemente suas idiossincrasias, mas no tratamento dado aos crimes contras as mulheres, recorre¹⁸¹ à mesma retórica sexista que busca a justificativa no comportamento da mulher, vigente nos demais países latino americanos e em outras partes do mundo.

“Drama familiar, emoción violenta, crimen pasional, celos, ribetes de pasión y tantas otras frases que implícitamente justificaban el accionar del homicida poniendo en tela de juicio la conducta de la víctima que, obviamente, no se podía defender”, (p.40) escreve Alejandra Benaglia, no relatório, ao ressaltar a seara eufemística da retórica midiática que ainda recorre à lógica do “crime passional”. *“Con ese criterio, nos encontrábamos con un apasionado antes que con un asesino y como los medios son formadores de opinión, la sociedad terminada buscando las causas de la muerte en el accionar “culpable” de la mujer”*, soma Benaglia. (idem) (228)

A retórica romântica se maquia com muitas rostos. Um deles se ilustra na circulação repetida de fotos de um “casal feliz” que assoberbou os televisores, os jornais, a internet, no que parecia ser uma reiteração à menção veiculada na primeira reportagem que circulou do *Clarín* (supracitada), cujo título nos introduz à questão: *“Una chica que imagino un amor para toda la vida”*. A tônica romântica impregnava a atmosfera midiática, sobretudo nos primeiros meses subsequentes ao evento (à despeito das mesmas fotos circularem até hoje).

Uma mulher agoniza na UTI de um hospital bonaerense e o *Clarín* desloca a retórica para fotos¹⁸², entrevista o fotógrafo e fala do cão mascote (a mídia parece ter mimetizado com esse primeiro momento, circulando *ad infinitum* a foto de “Wanda e seu yorkshire”). Como separar a tônica romântica do próprio modo de pensar ao qual fomos

¹⁸¹ A grande mídia ainda recorre, mas é certo que a repercussão dos feminicídios, as ações da Associação Casa del Encuentro, a RED PAR, que é signfica *Periodistas de Argentina en Red por una Comunicación no Sexista* politizaram o cenário na Argentina. Vide: *Decálogo para el tratamiento periodístico de la violencia contra las mujeres*. http://issuu.com/redpar/docs/decalogo_red_par_-2010- Acesso em 26 de maio de 2015.

¹⁸² Por limitações de tempo, não poderei me dedicar à pedagogia visual da mídia e a produção de subjetividade imagética. Mas uma pequena digressão: é preciso mesmo circular fotos que correspondem às mulheres? Porque não circular fotos artísticas que podem instigar reflexões? O cinema documental de Anita Leandro, por exemplo, chama a atenção para modos mais sensíveis e éticos-estéticos de lidar com as imagens em situações de violência e dor. Vide: Leandro A. Do testemunho à palavra pura. Sobre a mise en scène da entrevista no documentário. 2009. XII Congresso da ARIC-Association pour la recherche interculturelle. (Congresso).

socializadxs, ou a facilidade com que a justificamos por meio de outras naturalizações, como na corrente associação à “cultura latina”, ao “dramatismo argentino” etc.? É preciso um treinamento para detectar um discurso que mais parece um limo onde escorregar parece quase inevitável, um lodaçal de onde ainda não arrancamos o pé.

O que nos diz o jornal *Clarín* (citado acima)? Fala de um casal típico, um bairro pacato, uma casa azul. Fala de um cenário normal, um casal recém-casado, fotos nas paredes, uma mãe que passeava com os filhos e o cachorro yorkshire. Dedicase à construção de uma narrativa romantizada, com adjetivos que remetem à tipicidade, uma família típica, um bairro familiar. “*Uma mulher que sonhava com um amor para a vida inteira*”.

No dia 22 de fevereiro, com Wanda já morta, o jornal *Clarín* reedita o título, como se num mimetismo de si mesmo: *La chica que habia soñado con un amor para toda la vida*. Insiste o *Clarín*. A troca é do “imaginado” para “sonhado”, mas nenhuma troca da retórica romântica. Diz seu primeiro parágrafo:

En las fotos que trascendieron los días posteriores al trágico accidente que le terminaría costando la vida, Wanda Taddei aparece siempre con ese flequillo morocho y recto por encima de sus ojos. Además de otra constante: la sonrisa franca. Ese rostro se condice con algunas de las breves descripciones que hicieron de ella los que la conocían: Wanda era una chica dulce y tierna, enamorada del "amor de su vida", Eduardo Vázquez, baterista de Callejeros. (243)

Este assombro, contraditoriamente, nos é tão familiar: o amor romântico. E como não estar sequestrado por ele? Como amar sem acionar os mecanismos da posse? Quem não disse alguma vez a quem ama: “você é minha/meu”? Mas não parte desde já a posse do pressuposto da coisificação? “*Si no es mía, no será de nadie más*” é o subtítulo que se logra presumir, diz Carmen Villalba García, que soma às análises de ativistas e teóricas feministas sobre “a posse” como padrão ordinário nos feminicídios perpetrados por parceiros e ex-parceiros (p. 43) (228). “*La maté porque era mía*” (*y en tanto era mía, yo puedo decidir si merece seguir viviendo*), complementa Villalba” (p.44). Eis a mensagem que parece encravada na enunciação do ato, o enunciado literal do que a tese de Segato chama de violência expressiva. O (f)ato também expressa uma enunciação. Todo crime tem sua assinatura, diz Segato. Mas no caso de feminicídios, essa assinatura tem uma agência autoral, evidentemente, mas em boa medida é uma escritura patriarcal. Um mero soldado agenciado pela maquinaria da fratria. Algumas assinaturas, no entanto, são mais

explícitas: “*Te gané Juan, me la llevé yo*”, *escribió el femicida en el cuerpo de la niña Daiana Giselle García (18 de enero de 2008), como mensaje para su anterior pareja*” (p. 44) (228) Já teorizamos sobre a reificação do corpo da mulher, mas o caso não é apenas uma caricatura da mercantilização do feminino, mas emblematiza com nitidez a tese segatiana. O feminicida “fala” com seu rival, o seu ato é enunciativo e dirigido à fratria e à demonstração de valor para outros homens mediante a submissão (no caso, extermínio) de mulheres.

É preciso analisar tal reificação como inserida na lógica do consumo, sobretudo na perspectiva da *mercadoria como espetáculo*, como aponta Debord:

O princípio do fetichismo da mercadoria, a dominação da sociedade por “coisas supra-sensíveis embora sensíveis”, se realiza completamente no espetáculo, no qual o mundo sensível é substituído por uma seleção de imagens que existe acima dele, e que ao mesmo tempo se fez reconhecer como o sensível por excelência. (p.28) (179)

Amalgamando a *mercadoria como espetáculo* à reprodução maquinária das tecnologias do gênero (que ganham projeção na mídia, portanto, no espetáculo), soma-se ao meio imparável da reprodução. Nesse sentido, entendo que é preciso analisar o discurso do amor (romântico) propriamente dito como fábrica de subjetividade.

A maquinaria romântica nos pega como pelo de gato na roupa¹⁸³. Wanda, como tantas, tatuou no corpo o nome de seu namorado anterior à Vásquez (244), escondia as violências que vivia e acreditava que “ele mudaria”, numa tônica salvacionista comum. Até que ponto somos/estamos engendrados pelo discurso romântico? Estamos insuladas por ela, fomos socializadxs sob seus ditames, na infância, nas brincadeiras, nos filmes, no que Hilan Bensusan chamou de “estruturas institucionais e emocionais do patriarcado sob um regime de heterossexualidade normatizada”, em suas *Observações sobre a libido colonizada* (p.131). (106)

Rememoro ainda o meu espanto ao ler no final dos anos 90 o livro do psicanalista Jurandir Freire Costa, *Sem Fraude, Nem favor*, que implode o amor romântico, mostrando que como a televisão, é mais um invento; como a escola, uma instituição a mais. Boquiaberta, pensei: claro. Como se uma constatação bastasse, ou meia década de análise.

¹⁸³ O que se soma à maquinaria da produção de feminilidade e o lodo da construção do valor “feminino” mediante a sucumbência à passividade. O “feminino”, no gênero colonial-moderno é também o que serve de espelho para a admiração, como vimos no capítulo 2.

As máquinas de produção de subjetividade não cessam de fabricar romantismo, de recapturar-nos para suas teias pegajosas de afetos.

É como se a grande mídia colocasse o filtro romântico, imprimisse esse olhar, o marco de inteligibilidade pelo qual se deve ler a estória, sequestrando sua recognoscibilidade, na acepção que lhe confere Judith Butler, como vimos. E logo pensamos: é uma lente despolitizada, essa tônica romântica. Mas, pelo contrário, é absolutamente política. A política que coloniza nossos desejos tem uma face importante na produção de subjetividade libidinal, romântica, afetiva-emocional.

Como nos mostram Guattari e Rolnik a respeito do capitalismo, na ordem patriarcal colonial-moderna, e por certo indissociável do mercado, do estado e do sistema econômico-financeiro, a modelização é a face mais importante do êxito da colonização, do domínio de novos mercados. O mesmo acontece com o amor romântico, que como diz Hilan Bensusan, “é um pacote de (níveis de) desejos obrigatórios e de compromissos em termos já estabelecidos. Parece que o regime de desejo nos coloca em um jogo – um jogo em que apenas alguns movimentos são permitidos” (p. 135-136) (106).

O que se esconde na modelização romântica é justamente uma normalização dessa paisagem, essa colonização insidiosa da libido. O regime libidinal, que nos parece vindo de dentro, é na verdade produzido. “O desejável não se articula por si mesmo; ele depende de outras propriedades. Isso é colonização. O regime coloniza de uma forma específica o desejo; entende o desejo como algo que precisa ser saciado e o seu objeto consumido, aprisionado”, (p. 132) (106)

O romance, o drama, o desfecho fatal é parte categoricamente normal do processo. E a mídia trabalha na trivialização dessa paisagem. “*Wanda era una chica dulce y tierna, enamorada del "amor de su vida", Eduardo Vázquez, baterista de Callejeros*”. “*Sobre Pizarro 7083, entre Cosquín y Andalgalá, en el epicentro de un barrio donde manda el asado y el fútbol, ayer todo era conmoción*”. “*Diego Starapoli, uno de los pocos amigos de Eduardo que lo visitó mientras el baterista estuvo internado en el Santojanni, les tatuó las alianzas*”.

A “normalidade sobre-adjetivada”. Michael Haneke, em *A Fita Branca*, retrata um vilarejo idílico, palco das mais aberrantes atrocidades. Neste, a angústia emerge da própria paisagem idílica denunciando que o que mais grita, o que mais aberrar – cujo significado é desviar-se da norma – é a própria “normalidade”.

A narrativa romântica se tornou nossa paisagem normalizada. A retórica repetida à exaustão até que a introjetemos ao nosso modo de pensar. Por outro lado, o “idílio” normatizado em paisagem, de certo modo, forclui, exporta a “aberração” para fora dos contornos de inteligibilidade. A mídia trabalha na trivialização dessa retórica, que se torna aos poucos uma paisagem.

Lembremos que, para Rita Segato, o que sustenta a argamassa hierárquica do gênero é a violência mais insidiosa, os chistes do cotidiano, em outras palavras, a normalidade, o habitual, o ordinário, uma piada que parece inofensiva, um lugar-comum, que imprimem “un carácter jerárquico a los menores e imperceptibles gestos [...]” (41)

A trivialização da paisagem como uma retórica da normalidade do regime libidinal do gênero em sua retórica mais nefasta, a romântica-normalizada, é uma das faces mais imperceptíveis da violência moral. Devemos entendê-la nos termos postos por Segato: como a argamassa hierárquica de reprodução do mundo, “o mais eficiente dos mecanismos de controle social e reprodução de desigualdades” (p. 114) (41)

A tônica romântica é o que se tornou imperceptível, porém *scriptible*, como na digressão de Frederic Jameson: *scriptible* para Barthes eram certos tipos de texto que “despertavam a vontade de escrever mais; estimulavam a imitação e prometiam um prazer na combinação de linguagem que pouco tinha a ver com a notação de novas ideias” (p.2) (242) Mas para Jameson “de fato *scriptible* é o visual ou o musical, o que corresponde aos dois sentidos extremos que tentam deslocar a linguagem e põem em xeque sua pretensão a uma atenção especificamente imaterial [...]”.. (idem)

Estudar a face mimética da maquinaria do amor romântico, isto é, como nos “pega”, é pensar sua face *scriptible*. Essa junção sensorial que a produção humana só reproduz em pares (visual-sonoro, algo do sensorial que tem o poder de nos fascinar, “contrastos articulados”). [O *scriptible*] é a prosa estimulada pela ideia do som, ou as sentenças geradas por algo do visual – infelizmente, nossa única palavra para isso é imagem – através da sugestão ou de uma espécie de contaminação.[...] Não por acaso a invocação da atmosfera romântica lança mão de músicas e imagens. (idem)

6.3 “TE VOY A QUEMAR COMO A WANDA”: A MENSAGEM DA MÍDIA

Cuando finalmente murió, luego de 11 días de dolorosa agonía, Wanda Taddei se convirtió en un símbolo de la violencia que muchas mujeres sufren todos los días en Argentina. Su caso se convirtió en emblemático pero, además, detonó una escalada de mujeres incendiadas, casi siempre a solas con su pareja. Se empezó a hacer frecuente una amenaza: "Te voy a quemar como a Wanda".(245)

Tal Werther, tal Wanda? Há obviamente um paralelo com o chamado *efeito Werther*, e com as teses tardeanas da imitação do modelo-celebridade. *Otra mujer quemada* volveu-se paulatinamente o cenário das páginas de jornais, da internet, dos noticiários televisivos. *Te voy a quemar como a Wanda* tornou-se frase recorrente na mídia, que disse ecoar relatos das vítimas sobreviventes, de testemunhas e de outras mulheres ameaçadas. Passou-se a inquirir sobre um novo modelo.

Escreve Mariana Carbajal, em 25 de setembro de 2010, no *Página 12*:

[...] Pocos días atrás, en el grupo de ayuda mutua para mujeres golpeadas que coordina la Fundación Propuesta en una parroquia de Temperley, al sur del conurbano, una joven relató que su novio la había amenazado con la frase: Te voy a quemar como a Wanda . No fue el único. El mismo comentario se viene escuchando en las últimas semanas en distintas ONG que brindan atención a mujeres víctimas de violencia de género. Mientras los femicidios queden impunes, mientras la Justicia no jerarquice las denuncias por amenazas o lesiones que diariamente presentan víctimas de violencia machista contra su pareja o un ex esposo y actúe para darles amparo a tiempo, las probabilidades de que estos hechos se repitan serán altas. ¿Cuántas Wandas más vendrán?

O discurso midiático passa a falar em repetição, imitação, *efeito Wanda*, *copycat* etc. E a tônica se volveu numa demanda generalizada por inteligibilidade: por que o fogo? Por que, de repente, este modo de matar é “eleito” por homens agressores? Como explicar a frequência aumentada desse modelo que “pega”, dessa nova tendência? “¿Se trata de una moda?, indaga Eva Giberti. “Es una pregunta que ya escuché. Lo cual indica el deslizamiento mental y el tropiezo moral que significa pensar en una moda elegida para dañar gravemente, matar y aterrorizar, cualquiera de los verbos como ejercicio de poder masculino”, diz em reportagem de 08 de fevereiro de 2011, para o Jornal *Página 12*. Nem um ano se passara pós-*caso Wanda* e uma preocupação por dar sentido ao padrão que se

explicitava fazia seus contornos. O Jornal *Página 12* lançou, em vários momentos, artigos mais reflexivos, sendo um meio dissonante em diversas ocasiões.

Aunque ya escribí acerca del tema, y Página/12 publicó Te voy a quemar viva, la permanente demanda de quienes buscan alguna lógica detrás de estos episodios me autoriza a retomar la reflexión, merced a los llamados que recibimos en la línea telefónica 137 (Programa las Víctimas contra las Violencias - Ministerio de Justicia y Derechos Humanos) por parte de las mujeres amenazadas. Preferentemente mujeres jóvenes hostigadas por sus parejas. Pueden ingresar más tarde como víctimas del ataque incendiario.

¿Qué sucede con este delito? ¿Es diferente de la amenaza que grita: ¡te voy a matar!! ? No hay experiencia por parte de la víctima acerca de qué significa ser matada, pero el recuerdo de una quemadura es algo que existe en cualquiera de no-sotros, desde la niñez.

Sabemos cuánto y cómo puede doler la quemadura, cuánto tiempo tarda en cicatrizar y la marca que puede instalarse en el cuerpo. Esta quemadura me la hice cuando tenía diez años... es algo que mucha gente podría contar apelando al recuerdo que la señal del fuego o del calor intenso dejó sobre la piel o más profundo. (GIBERTI)

Com a tônica do fogo, desatada pelo Caso de Wanda Taddei, “*la primera muerta en la hoguera*”, Carbajal em seu artigo citado logo acima, escreve:

Como en la Edad Media, cuando la Inquisición con impunidad y sadismo quemaba vivas a mujeres que le resultaban inconvenientes, con horror vemos por estos días una seguidilla de casos de jóvenes muertas como consecuencia de graves heridas producidas por el fuego. En seis meses fallecieron ocho mujeres en circunstancias más o menos similares o sufrieron quemaduras o fueron degolladas y luego incineradas y otras tres permanecen internadas en estado delicado [...]. Casi siempre el libreto se repite: se habla de un accidente con alcohol. En la mayoría de los casos, la pareja, novio, o ex esposo había sido denunciado previamente por situaciones de violencia doméstica o aparece sindicado como golpeador, de acuerdo con el relato de familiares cercanos a la víctima.

Os efeitos expressivos de uma nova inquisição se transfiguram em cenário. Queimar teria um duplo efeito de apagar as marcas, mas também passar uma mensagem que não é nova. Um *modus operandi* antigo que o atual mimetiza com o passado, e “memetiza”, para usar o léxico cibernético, se espalhando: como numa reedição da caça às bruxas dos séculos XVI e XVII quando não somente na Europa, como nos mostra Silvia Federici (86), mas em suas colônias, ou seja, também aqui na América Latina, queimar mulheres “pegou”. Mas não “apenas” o assassinato de mulheres pelo uso do fogo. O que

“pegou” foi sobretudo o que o fogo implica: uma expressão, a mensagem de aviso, comunicação, ou seja, como a violência como “autoridade enunciativa” se difunde.

As ameaças “*te voy a quemar*”, que depois soubemos pelas testemunhas do caso, foram corriqueiras na vida de Wanda, se alastram por meio dos *meios*. Por meio não só da mídia, mas os meios de comunicação da vida cotidiana, nos comentários, nas relações sociais em geral. Se é certo que ganham vulto pela mídia, pela difusão em massa de uma mensagem que, ainda que em muitos momentos com o “bom propósito” de “informar”, toma, aos poucos, o centro do palco do Espetáculo.

O espetáculo, como vimos em Debord, é “o discurso ininterrupto da ordem atual”, o “auto-retrato do poder”, (p. 20) é “a presença permanente” “de uma escolha já feita na produção” (p. 14-15) (179). Esta produção é a (re)produção de subjetividade constante do *status quo* como paisagem central da vida, sua trivialização é o meio pelo qual a paisagem se torna inevitável. O que se assemelha à estabilização de uma linguagem, como é a própria língua, como na tese segatiana. A passagem da sociedade disciplinar para a sociedade de controle de que fala Deleuze é marcada por essa estabilização¹⁸⁴.

A expressão da ameaça feita à Wanda torna-se o próprio *meio*, uma comunicação que é repassada, que circula imbuída de uma mensagem. Uma mensagem que choca, amedronta, revigora o pânico. É uma mensagem que encontra lastro em muitos outros homens. Por certo, a mensagem não agencia assassinos, não forma com sua mensagem assassinos automáticos, por certo. Diferentemente do que afirmam Philips e Carstensen sobre os suicídios, não me parece que a mensagem agence *per se* uma vontade, não é um mero agenciamento. É um encontro de lastros. Os homens que queimaram mulheres tinham um histórico de maus tratos e abusos. Ou seja: por ressoar em homens que já tinham um histórico de abuso, parece encontrar lastro neles. Algo se alastra sem lastro?

Parece que tudo que se alastra, pega pelo fato de encontrar lastro na agência que se imbuí de repetição. Podemos ver na tese de Stanley Milgram sobre autoridade, e em seu experimento de obediência, um mecanismo mimético que faz um paralelo com a tese do *quase-automatismo* de Segato. A autoridade não enseja uma repetição automática. É certo que a autoridade nos desautoriza da agência. Foi o que a pesquisa de Milgram mostrou. Muitxs estavam dispostxs a dar choques. Há uma extensa literatura que vai da modelização

¹⁸⁴ Como já dito anteriormente, a despeito de sua feição totalitária, tanto a linguagem quanto o espetáculo são metáforas do que Segato chama de quase-automático, algo que prepondera arbitrariamente, que tem sua ordem, mas que não é absoluto porque guarda mecanismos de desestabilização dentro o próprio sistema.

de torturadorxs, do treinamento de polícia, da “obediência à autoridade” ao “contágio de grupos” e “consciência de manada”.¹⁸⁵

Uma parte do lastro, podemos entender como o próprio *status quo* patriarcal. Por um lado, há certamente a captura pelo que passa na TV, e a captura / fascinação por um *modus operandi*, que não é novo, mas ganha status quando feito por uma “personalidade”, uma figura famosa. Ou seja, as pesquisas explicitam uma identificação com as pessoas célebres - celebrizadas e notabilizadas - por um razão ou outra.

Mas por outro lado, essa “notícia” (acontecimento) parece também recolher afetos, encontra ressonância em diversos homens e agencia uma espécie de “movimento”, uma rede secreta e inconsciente de “parcerias”.

¹⁸⁵ Sobre este último, dois casos particularmente interessantes são o “experimento de Zimbardo” (Zimbardo PG et al. *The psychology of imprisonment: privation, power, and pathology* in Zick R (ed) *Doing unto others* (1974)) e o “Experimento *The wave*” (Rhue M. *The wave – the classroom is out of control*. (1988).). A literatura sobre “obediência à autoridade” nos oferece muitos insights sobre a mimesis e identificação, imitação, “preponderância do modelo”, “quase-automatismo”, “transferência”, modelização etc. Sobre o treinamento, modelização de torturadorxs e “perpetradorxs”, ver: Finer SE. *Man on horseback – the role of the military in politics* (1962). Crelinsten RD. Schmid AP. *The politics of pain* (1993). Sobre obediência à autoridade e mecanismos de modelização de grupos, ver: Wingo H. *The massacre of My lai* (1970). Browning Ch. *Initiation to mass murder: the Józefów Massacre* in Collins H. *Ordinary Men* (1992). Kelman HC. *The social context of torture: policy process and authority structure* in Crelinsten RD. Schmid AP. *The politics of pain* (1993). Staub E. *The roots of evil – the origins of genocide and other group violence* (1989).

6.4 ENTRE O HERÓI E O MONSTRO: O DOMÍNIO PROTAGÔNICO COMO PAISAGEM NARRATIVA

Steven Stack, em *Celebrities and Suicide*, sugere ao final que “um ponto de partida para futuros trabalhos teóricos é perguntar o porquê da identificação tão maior do público com as celebridades da mídia do que com outras celebridades”, (p.410) (219), aludindo às elites artísticas, políticas e econômicas que não desencadeiam efeito mimético de igual contundência, o que até aqui parece mesmo uma questão autoevidente, em face da preponderância da mídia na colonização da vida, isto é, seu poder de dar vulto a modelos. Refiro-me à *positividade do espetáculo* já discutida por Debord¹⁸⁶.

Evidencia-se um paralelo entre o *efeito Werther* e o *efeito Wanda*. O manual da OMS já mencionado, roga que profissionais da mídia evitem “a glorificação de vítimas de suicídio como mártires e objetos de adoração pública”, porque se transmite assim a mensagem de que “a sociedade honra o comportamento suicida”, o que repercute em seu aumento (221). Uma chave parece encontrar-se nesse último ponto. O que a “sociedade honra” são comportamentos potentes, ainda que assombrosos.

Mas celebridades e ações (como o sequestro de um avião), ou seja, referenciais de potência, não glamourizam exclusivamente o suicídio. *Assassinxs serials*, atiradorxs nas escolas, atiradorxs de aviões em prédios etc. se tornam conhecidxs, ganham fama, através da lente midiática, onde, não coincidentemente, cobram e angariam admiradorxs, imitadorxs, *copycats*, como nos mostra Loren Coleman, David Philips etc. Todxs estes, como as celebridades no caso de suicídios, **agenciam um enunciado protagônico, são modelos que ganharam a mídia**. Como é o modelo piro-feminicida de Vásquez, que já era uma celebridade, o que certamente somou massa em admiradorxs, como demonstram os estudos do *efeito Werther*.

Não digo que sejam modelos conscientes ou que a mimesis seja um processo consciente, pelo contrário, embora muitxs relatem suas “inspirações”, como o caso de Loukaitis trazido por Coleman (190). Mas é a mídia, mediante narrativas, sua “cobertura

¹⁸⁶ Esta que, como já vimos, “não diz nada além de “o que aparece é bom, o que é bom aparece”. A atitude espectadora da “aceitação passiva, que de fato, ele [o espetáculo] já obteve por seu modo de aparecer sem réplica, por seu monopólio da aparência”. (p. 16-17) (179)

desembestada”, sua cacofonia massiva, que os torna modelos. Isto é, a mídia produz a visibilidade para que sejam conhecidos e assim tomados. O espetáculo midiático é o mercado e o palco que apresenta, expõe, aliena mediadorxs, modelos, formatos de *modus vivendi*. A sedução para o lugar protagônico de “quem pode tirar a vida”, ou seja, para ocupar este lugar de domínio, é colossal.

“El mensaje de los medios es claramente ambivalente y ambiguo en relación con este tipo de crímenes: por un lado los representan como monstruosos, pero esa monstruosidad no ridiculiza al monstruo que la produce”, aponta Rita Segato, em recente entrevista. E segue:

De cierta forma lo demoniza, pero, por lo mismo, lo coloca en la posición de una potencia, que es lo que el agresor busca. Potencia monstruosa y demoníaca, pero potencia al fin. Este es el deservicio mediático a la sociedad: construir el mensaje del monstruo agresor como demonio poderoso e interesante, merecedor de la atención del lente mediático, capaz de una acción aterradora y novelesca. (246)

Não é por acaso que, na grande maioria dos casos, os “protagonistas” dos crimes aqui narrados sejam homens¹⁸⁷. Embora a maquinaria da produção de subjetividade do gênero voltada para mulheres modelize, em geral, passividade, mulheres, por certo, estão também sujeitas ao efeito mimético e parecem, inclusive, cada dia mais seduzidas pelo modelo da masculinidade, da onipotência. Há alguns poucos casos pós-Wanda de mulheres que queimaram seus companheiros, embora todas aleguem legítima defesa e históricos de abuso¹⁸⁸. No entanto, a produção de subjetividade da masculinidade edificou e edifica (em seu modo imparável) as noções de valor e pertença mediante posse e consumo, e domínio territorial sobre corpos femininos e também masculinos (os corpos subalternizados de homens negros, indígenas, de homens presos, como na digressão anterior com James

¹⁸⁷ Embora sejam casos mais raros, mulheres são seduzidas por “enunciados protagônicos”. Vide os casos de “mulheres-bomba” e o interessante caso de Muriel Degauque em Brown KE. Muriel’s wedding: news media representations of Europe’s first female suicide terrorist. *European Journal of Cultural Studies* 14(6) 705-726.

¹⁸⁸ Encontrei os seguintes casos: <http://www.telam.com.ar/notas/201306/20931-murio-el-joven-que-habia-sido-quemado-por-su-pareja-la-semana-pasada.html> e <http://www.d24ar.com/nota/265040/el-hombre-que-fue-quemado-por-su-pareja-al-intentar-golpearla-esta-grave.html>. A exceção parece ser o caso de Luis Matías Cuello. Vide as seguintes reportagens. Como nos casos de feminicídios, as reportagens todas usam a foto do casal: <http://www.pagina12.com.ar/diario/sociedad/3-194142-2012-05-16.html>, <http://www.inforegion.com.ar/noticia/60950/condenaron-a-nueve-anos-de-prision-a-la-asesina-de-matias-cuello> e http://pilaradiario.com/noticias/A-Trias-le-dieron-domiciliaria-para-que-amamantara-a-su-beba_22385

Gilligan, dos oprimidos em geral, em termos freireanos). Isto é, a narrativa mesmo quando monstrifica o agressor, é dotada de um potencial viril que é mais invocativo, mais convocativo do que “repelativo”, e parece comportar a mensagem que edifica uma promessa de restituição da virilidade perdida.

Assim, a ênfase à potência “demonizada” de que fala Segato é a ênfase à autoridade, à onnipotência, ao mesmo tempo em que é a produção incessante de desejo por onnipotência mediante a visibilização de “modelos desejáveis”. A mídia ao abraçar a ênfase ao terror, que é uma arma potente de produção de medo, alimenta o *status quo* que se erige sobre o valor da onnipotência, e agencia novos soldados ad-miradores. Certamente há, em muitos casos, intenções positivas de jornalistas engajadas, que investem em narrativas monstrificadoras de homens agressores e de seus crimes, com o fim de agenciar repelência, repugnância. As digressões aqui feitas, no entanto, apontam para o efeito contraproducente dessas narrativas, além de contribuir para a ideia de que há algo “de errado” com o indivíduo e não com as estruturas, com as instituições sociais, com as máquinas de produção que colonizam a vida.

No capítulo sobre meios de cognoscibilidade, falamos da mídia e de marcos de inteligibilidade. Vimos também na discussão introdutória sobre linguagem exclusiva, que tropo é um marco caricaturizado, uma moldura repetida à exaustão, como um esquema que configura uma espécie de pedagogia para o entendimento. (A mensagem é normalizadora, o que sempre enseja um padrão de controle, normalizar é estabilizar de alguma maneira, o que não é bom nem ruim, mas para narrativa é engessador porque empobrece, despotencializa, não é *scriptible* nos termos de Barthes)

Anita Sarkeesian, ao dissecar videogames populares não só entre crianças e adolescentes, mas também entre pessoas adultas, mostra a narrativa plasmada em jogos que não têm nada de inocente. Um exemplo é o recrudescimento do tropo “*Women as background decoration*” (“mulheres como cenário”, “mulheres como paisagem decorativa”). Não “apenas” as mulheres, mas a violência contra as mulheres como “paisagem decorativa”. Ou seja, inúmeros videogames tem mulheres, feminicídios, estupros como “simples cenário”. (247). Neste, Sarkeesian mostra a pedagogia insidiosa da banalização da violência contra as mulheres como paisagem, a mesma trivialização da paisagem feminicida promovida pela mídia.

Anita Sarkeesian coloca em linguagem audiovisual o que de Teresa de Lauretis, Anne E. Kaplan, Laura Mulvey, Célia Orlato Selem etc. demonstraram em teses elaboradas: a edificação da indústria midiática, cinematográfica sobre uma base sexista, heteronormativa, fundamentalmente patriarcal.

Anne E. Kaplan, Teresa de Lauretis, Laura Mulvey e Célia Orlato Selem discorrem sobre a tal lógica por meio do estudo da (re)produção de subjetividade pela máquina da indústria cinematográfica, que normaliza tanto a paisagem patriarcal quanto a paisagem narrativa, como se confluíssem amalgamadas numa única paisagem.

“Diferentes culturas e veiculações midiáticas possuem” uma “infinita capacidade” de minimizar e escamotear as violências simbólicas, físicas, psicológicas etc. que “perpetuam dispositivos de captura e domesticação”, diz Selem (p. 273-4) (248)

Um dispositivo de captura e domesticação é a questão do desejo na narrativa. Teresa de Lauretis, em *Alice Doesn't*, vai ao ponto:

In this mythical-textual mechanics, then, the hero must be male, regardless of the gender of the text-image, because the obstacle, whatever its personification, is morphologically female and indeed, simply, the womb. [...] the hero, the mythical subject, is constructed as human being and as male; he is the active principle of culture, the establisher of distinction, the creator of differences. Female is what is not susceptible to transformation, to life or death; she (it) is an element of plot-space, a topos, a resistance, matrix and matter. (p. 118-119) (124)

De Lauretis chega a tal afirmação, partindo da esteira de Laura Mulvey, com a suspeita de que a narrativa confunde-se com o próprio componente sádico. Quando Mulvey afirma “o sadismo demanda uma estória”, a proposição, segundo De Lauretis, “com sua insidiosa sugestão de reversibilidade”, é: “deve uma estória, devem todas as estórias, serem alegadas, clamadas pelo sadismo?” (p. 103) (124).

Em passagem ressaltada por De Lauretis, Mulvey aponta: “o sadismo demanda uma estória, depende de fazer algo acontecer, forçando uma mudança em outra pessoa, uma batalha de determinação e força, vitória/derrota, todas ocorrendo num tempo linear com começo e fim” (idem). O que De Lauretis vê na descrição do sadismo é uma “definição comum de narrativa”. “Devemos inferir que o sadismo é o agente causal, a estrutura profunda, a força generativa da narrativa? Ou que ao menos lhe seja co-extensiva?” (idem)

Por caminhos distintos, Anne E. Kaplan em *Women and Film*, também pergunta ao final: “Is it enough simply to “give women the voice,” if women can only speak from a position already defined by patriarchy?” (p. 200) E ainda: “If male discourse is monolithic and all-controlling, how can women ever insert another *reality* into it? From what place would women come to know any other *reality*?” (p. 200) (KAPLAN)¹⁸⁹

As questões de De Lauretis e Kaplan somam no que são certamente aqui inquirimentos nodais: se o efeito mimético é indissociável da mídia e do *status quo* que esta ecoa, bem como da paisagem que se edifica com este eco, que por sua vez é indissociável da maneira de narrar, que parece ser já erigida sobre um terreno patriarcal onde a figura protagônica, cujos modelos admiramos, estão imbuídas já na construção de um elemento sádico, que comporta a economia do desejo em si, como sair desse beco amuralhado?

Como indagar, como nas palavras de Selem¹⁹⁰, “discursos de verdade, propiciando reflexões e experiências sensoriais capazes de movimentar os processos de assujeitamento na mídia”? (p. 273-4) (SELEM) Como narrar fragilidade e vulnerabilidade, noções de desprestígio, desinflar a construção do monstro onipotente, nos termos postos por Rita Segato? Como tecer uma saída deste beco amuralhado, haja vista que o monstro onipotente parece encarnar a própria construção do Senhor, um deus edificado à imagem e à semelhança da masculinidade, que se perpetua através de uma produção imparável de subjetividade, de noções de saga, vitória e derrota, proteção e castigo, controle, obediência,

¹⁸⁹ Interessante notar que Anne Kaplan aponta caminhos interessantes ao assinalar, na esteira de Julia Kristeva e Laura Mulvey, a maternidade como um pequeno compartimento que passa ao largo do patriarcado: “[...] enquanto a sexualidade feminina está, talvez inevitavelmente, enredada no simbólico, isto não é totalmente verdade para a maternidade” (p. 205) Talvez na maternidade, encontremos uma possível chave de leitura: “o patriarcado tem trabalhado arduamente para prevenir a erupção de um retorno (míticamente) temido do matriarcado, que poderia ocorrer caso o vínculo mãe-filho retornasse ao domínio, ou figurasse no lugar da lei paterna [do nome do pai] (p. 205). Anne Kaplan aponta-nos, ademais, onde podemos, quiçá, encontrar pistas: “The extremity of patriarchal domination of female sexuality may be a reaction to helplessness in the face of the threat that Motherhood represents. This is by no means to argue that return to a matriarchy would be either possible or desirable. What rather has to happen is that we move beyond long-held cultural and linguistic patterns of oppositions: male/female (as these terms currently signify); dominant/ submissive; active/passive; nature/civilization; order/chaos; matriarchal/patriarchal. If rigidly defined sex differences have been constructed around fear of the Other, we need to think about ways of transcending a polarity that has only brought us all pain”. (p. 205-206) (KAPLAN)

¹⁹⁰ Selem, ao esquadrihar alguns filmes contemporâneos do cinema de mulheres latino-americanas em busca de elementos de uma poética feminista, aponta como a crítica feminista no cinema mostra formas de indagar “discursos de verdade, propiciando reflexões e experiências sensoriais capazes de movimentar os processos de assujeitamento.” (273-4) Também demonstra o atravessamento de todos os filmes, de certo modo, “pela denúncia dos efeitos devastadores do capitalismo e do patriarcado, deles emergindo temas como as histórias nacionais, os processos migratórios, a militância política, a construção do feminino, entre outros tantos” (p. 273)

terror, ordem, sucumbência e status, a face do patriarcado em sua integral ambivalência? Como esvaziar, mediante uma narrativa outra e sua maquinaria imagética, suas noções de prestígio? Como construir uma narrativa do ridículo, da despotência, da fragilidade de si que seu ato denuncia, da destruição e do dano que os agressores causaram a suas próprias vidas? Como ilustrá-los como autômatas que são? Como esvaziar a máquina da admiração, a fábrica da distribuição do status, a edificação do pódio de que fala Bensusan? Como inverter o que parece ser a lógica da narrativa em si, “o mecanismo mítico-textual do herói” de que fala de Lauretis (124)?

6.5 UMA PALAVRA SOBRE CENSURA.

Rita Segato (41) em *La Estructura de Género y el Mandato de Violación* tece “*unas palabras sobre la prevención*” que se encontram com questões que emergiram aqui e que, no entanto, deixei no ar: a questão da censura. Essa é uma questão central quando pensamos o efeito mimético e a difusão de ideias por máquinas de produção de subjetividade como a mídia, a internet etc. em sociedades de massa. “São as representações de fantasias de violência e abuso propícias ao desencadeamento da violência física ou, pelo contrário, contribuem para a prevenção da mesma?”¹⁹¹, pergunta Segato. (p. 47) Segato não fecha a questão e, de fato, depois de mais de 300 páginas, tampouco posso “fechá-la” sem hesitações ou com vaticínios. Todavia, creio que emergem aqui apontamentos importantes.

Segato dialoga com Benjamin, para quem a “tecnização” possibilitaria uma “imunização contra tais psicoses de massa através de certos filmes, capazes de impedir, pelo desenvolvimento artificial de fantasias sadomasoquistas, seu amadurecimento natural e perigoso”, ou seja, o consumo de “filmes grotescos” gerariam uma explosão terapêutica do inconsciente (Benjamin 1987:190)”. (p. 48) Assim, a “representação da fantasia e sua reprodução e difusão” serviria como espelho, onde podemos vislumbrar nosso próprio grotesco e expurgá-lo. (idem)

Segato ingressa, então, no nervo latente da tese: até que ponto a “visibilidade funciona como reflexão” e até que ponto “procede-se a uma identificação cega, onde o sujeito é capturado pela imagem e a fantasia toma conta deixando o mundo sem lado de fora?” (idem) Este é precisamente o ponto sobre a mídia. Veicular notícias de feminicídios normaliza a paisagem e potencializa a “identificação cega”, sobretudo no mundo vultoso do espetáculo. Segato recorre, então, à digressão de Butler para quem a proibição termina por fazer “proliferar as representações que procuram controlar”, deixando como única saída “a tarefa política” de “promover proliferações” que contestem “a produção autorizadora resultante da proibição legal”. (Butler, 1990:108) Butler se referia às leis estadunidenses contra a pornografia, frutos da luta feminista encabeçada por Dworkin e MacKinnon, entendendo que obstruir sua emergência é obstruir também uma reflexão que “permitiria sua superação”. (p. 49) (41)

¹⁹¹ As traduções para o português são da própria Segato.

Muitxs temos calafrios só de ouvir a palavra *censura*, que nos remete à não longínqua ditadura militar. Por outro lado, há um consenso tácito sobre restrições na divulgação de suicídio que parece diminuir o número de suicídios em escala. A análise do *Efeito Wanda* nos apontou um paralelo considerável com o *Efeito Werther*. Não tenho dúvidas de que a mídia potencializou um *modus operandi*, sendo partícipe dos crimes, mas permanecendo, todavia, inimputável. Quando pensamos sobre o que se costuma designar em contraponto à censura - a dita “liberdade de imprensa” -, percebemos que “liberdade” está longe de ser o que temos na imprensa atual. A violência e dor palestina na potente poesia de Rafeef Ziadah é um exemplo expressivo da “censura” na mídia. O que temos é “a censura” de grandes conglomerados midiáticos que mais parecem fratrias, “monopolizando oligarquicamente” o espetáculo em boa parte do mundo (lembramos que no Brasil são algumas poucas famílias as detentoras da mídia corporativa) com um poder colossal de difusão em massa e de forjamentos de orquestrações fraudulentas (como o exemplo da *Guerra contra o Iraque*) e com uma maquinação privilegiada de modelização que incide arguciosamente no forjamento de afetos e sensibilidades e na feitura-de-mundo em geral.

Em lugar da dita “liberdade de imprensa”, é preciso pensar como tornar a imprensa mais libertária e responsável. Leis e normas regulam o funcionamento social, não há como pensar na vida sem regras de convivência coletiva, como debatemos com a própria Butler no início da tese. Por que não entendemos as restrições contidas em leis como censuras sociais, mas quando se fala em qualquer restrição dos meios, surge um coro de dedos em riste acusando censura?

Para Butler, “a fantasia posa *como* realidade, estabelece a realidade por meio da impostura repetida e persistente, mas também contém a possibilidade de suspender e interrogar sua própria pretensão ontológica (Butler, 1990: 108). (idem) No caso dos feminicídios, poderíamos dizer que a realidade midiaticizada posa como fantasia que ora posa como uma segunda realidade.

No entanto, soa-me já ingênua a segunda parte do formulado frente à pujança espetacular. Como bem assinala Segato, “numa sociedade onde o tempo da reflexão e os meios discursivos que a fazem possível decrescem cada dia, a violência aumenta em ritmo proporcional” (idem) O ponto é que não circulam discursos suficientes para sua interrogação. Recordo-me da poesia de Rafeef Ziadah, “We teach life, sir!”, e das vidas que não cabem nas comportas midiáticas. Tal qual no cárcere, e a alusão é pertinente, as

ferramentas discursivas são monopolizadas, nos termos do diálogo já levado a cabo com Rita Segato. Apesar do engajamento social que começa a tomar corpo na Argentina, cujo mérito é dos movimentos feministas e de engajamentos de ativistas comprometidas, não vejo um furo no terreno midiático capaz de inverter, em dimensão vultosa que faria frente ao espetáculo, a “lógica da narrativa em si”, “o mecanismo mítico-textual do herói” de que fala de Lauretis (124), a narrativa que esvaziariam a onnipotência dos modelos viris (monstros ou heróis) ou a glamourização do terror.

6.6 #NIUNAMENOS: MOBILIZAÇÃO EM MARCHA

A ética da insatisfação (Segato, 2006) poderá então encontrar as condições ótimas para que, como desejo de uma outra e melhor vida, possa perfazer o movimento insondável a que se endereça. Como realidade ativa e viva, ou agir no mundo comum, a Justiça assumirá uma feição que até agora nos escapa, e cujos traços não podemos antecipar. Será, contudo, outro tempo, porque, uma vez cancelado, o espetáculo dará lugar ao *tempo da alteridade*. (p. 97) (158)

Na esteira do *caso Wanda*, o espanto face ao processo incessante dos feminicídios e da brutalidade de seu tratamento midiático começa, felizmente, a ganhar vulto. Com os feminicídios recentes de Angeles Rawson e Melina Romero – novas vítimas do mesmo enredo: assassinadas pela truculência patriarcal e pela sanha midiática¹⁹² somados ao ativismo aguerrido de organizações como a citada *La Casa del Encuentro*, a *RED PAR - Periodistas de Argentina en Red por una Comunicación no Sexista*, e uma rede enérgica de coletivos feministas, percebe-se o início de uma efervescência social. Na grande mídia foram diversos artigos publicados, sobretudo no Jornal *Página 12*, abrindo espaço para especialistas no tema, imprimindo um retórica mais potente no enfrentamento à violência de gênero em geral. Conceitos como a *pedagogía da crueldade*, de que fala Rita Segato, começam a difundir-se. Com uma atenção maior ao efeito mimético protagonizado pelo Caso Wanda, jornalistas ativistas parecem mais atentos aos eventos. Os recentes casos de feminicídios, como o de Daiana García, encontrada num saco de lixo, “descartada como basura” como Rawson e tantas outras, e Chiara Paéz, uma menina de 14 anos assassinada pelo namorado de 16, foram o estopim para um agitação que toma dimensões nacionais. Nas últimas semanas “pegou” uma movimentação nas redes sociais, no *twitter*, convocando para uma marcha no próximo dia 3 de junho. Não só de feministas, jornalistas-ativistas, mas atrizes e atores, músicxs, políticxs, artistas, cartunistas que também emprestam seu talento com desenhos e gravuras e nos dão a sensação de que, afinal, não somos tão poucxs que gritamos: **#NIUNAMENOS!**

“Só no tempo da alteridade poderá haver Justiça”. (idem)

¹⁹² Sobre o caso de Melina Romero, ver: Rosales MB. La trama mediática del feminicidio de Melina: de la pedagogía de la crueldad a la muerte moral de la víctima. Universidad Nacional de la Plata. Disponível em: <http://perio.unlp.edu.ar/node/4548>



FONTE: Cosecha Roja 249).
Figura x – #NI UNA MENOS Colagem de fotos



FONTE: Budu (250).

Figura x – ¡Ni una menos! De Kriz Budú, 2015

*Maya Angelou nos lembra com a obra colossal de uma vida que “*out of evil there can come good*”. Esta é uma frase que precisa ser contextualizada porque empregada com equívoco, pode ensejar resignação e sucumbência. O que Angelou nos mostra é que a violência não é um destino. O ciclo, a maquinaria mimética que reproduz mais dor, mais violência, mais opressão, mais do mesmo, não é inevitável. Gostaria de fechar este capítulo com uma poesia que expresse “fê-histórica”:



FONTE: Sangoy (251).

Figura x – #NIUNAMENOS: Que cruzar los brazos y mirar para otro lado no sea una opción

Still I Rise (Maya Angelou)

You may write me down in history
With your bitter, twisted lies,
You may tread me in the very dirt
But still, like dust, I'll rise.

Does my sassiness upset you?
Why are you beset with gloom?
'Cause I walk like I've got oil wells
Pumping in my living room.

Just like moons and like suns,
With the certainty of tides,
Just like hopes springing high,
Still I'll rise.

Did you want to see me broken?
Bowed head and lowered eyes?
Shoulders falling down like teardrops,
Weakened by my soulful cries?

Does my haughtiness offend you?
Don't you take it awful hard
'Cause I laugh like I've got gold mines
Diggin' in my own backyard.

You may shoot me with your words,
You may cut me with your eyes,
You may kill me with your hatefulness,
But still, like air, I'll rise.

Does my sexiness upset you?
Does it come as a surprise
That I dance like I've got diamonds
At the meeting of my thighs?

Out of the huts of history's shame
I rise
Up from a past that's rooted in pain
I rise
I'm a black ocean, leaping and wide,
Welling and swelling I bear in the tide.
Leaving behind nights of terror and fear
I rise
Into a daybreak that's wondrously clear
I rise
Bringing the gifts that my ancestors gave,
I am the dream and the hope of the slave.
I rise
I rise
I rise.

NOTAS (IN)CONCLUSIVAS E UMAS PALAVRAS: DA (BIO)ÉTICA DO DESAPEGO A UMA ESTÉTICA DA REEXISTÊNCIA

Eu sei de muito pouco. Mas tenho a meu favor tudo o que não sei e – por ser um campo virgem – está livre de preconceitos. Tudo o que não sei é a minha parte maior e melhor: é minha largueza. É com ela que eu compreenderia tudo. Tudo o que eu não sei é que constitui a minha verdade. (252)

A potencialidade da mimesis reside, de certo, no que não sabemos, na nossa largueza, ou no que sabemos mal. Nesta porção em que compreenderíamos. Mas o poder é ruidoso. O espetáculo não pára enquanto seguimos boquiabertos perante seu discurso, suas imagens, a fascinação telescópica por um deus mediático que "tudo nos revela".

Esta é uma tese sobre meios. Meios de definir a violência. Meios de conhecê-la. A violência sendo também meio, e a mimesis, um outro. Meios que são como lados de uma questão da vida *meio* indivisível: formato/conteúdo, dentro/fora, natureza/história. Meios que suturam artifício à realidade, meios que criam uma segunda natureza. Meios de afetos, sensibilidades e memórias que nos forjam, formatam e que de tão bem suturadas, parecem ser quem somos, a essência de nós, nossa "natureza". Meios de uma autoetnografia. Meios de descolonização. Meios de feitura-de-mundo. Meios também de escritura. Sobre este último, remeto a Gilles Deleuze:

Ao escrevermos, como evitar que escrevamos sobre aquilo que não sabemos ou sabemos mal? É necessariamente nesse ponto que imaginamos ter algo a dizer. Só escrevemos na extremidade do nosso próprio saber, nesta ponta extrema que separa o nosso saber e a nossa ignorância e que faz passar um no outro. É apenas deste modo que somos determinados a escrever. Suprir a ignorância é transferir a escrita para depois ou, antes, torná-la impossível. Talvez tenhamos aí, entre a escrita e a ignorância, uma relação ainda mais ameaçadora que a relação geralmente apontada entre a escrita e a morte, entre a escrita e o silêncio. (p.38) (253)

Assim, de partida, em *Diferença e Repetição*, Deleuze apresenta suas premissas. Um livro de filosofia deve ter dois lados: um de romance policial; outro de ficção científica. Interessa-me o da ficção científica, onde "os pontos fracos se revelam". No percurso até aqui, num meio de desconfiar de verdades, e de baudrillardianamente "*refletir por caminhos oblíquos*" emergiram pontos: fracos, fortes, entremeios. Nexos, entrelinhas e

uma repetição de invocações, que pela coincidência de importâncias e pela simultaneidade de alguns temas, vi-me obrigada a fazer, a fim de contextualizar postulados, fincá-los em algum terreno, levantando pistas, tateando um modo de andarilhar por um rastro de articulações de pensamentos e pensadorxs com quem fui tecendo e, outras vezes, torcendo.

Anne Gibbs sugere que a teoria precisa adotar “uma função heurística”, lançando-se “com criatividade” sobre diferentes formas de conhecimento para perguntar: “*what if one conceived the world in this way? What then becomes possible in the space opened up by such a "passionate fiction:" to borrow a term from Teresa de Lauretis (1994)?*” (p. 189) (192) O heurístico, no sentido de Gibbs, ressalta um lado experimental e, ao mesmo tempo, imaginativo. O mundo não tem um outro, não se troca com nada, não podemos conferi-lo, o que Baudrillard chamou de troca impossível, este outro inexistente do mundo. Talvez a única troca possível seja com a que imaginamos, a troca confabulada. O devir, o tornar-se, como possibilidade singular de troca. Não é isso a própria história, isto é, a potencialidade de reescrever histórias estórias, e a perspectiva, felizmente, sempre aberta do tornar-se, do vir a ser?

Os mitos nas sociedades de massas, ou melhor, a “mecânica mítica-textual”, são as narrativas midiáticas, cinematográficas, pornográficas, o vulto do Espetáculo e o *discurso de inevitabilidade* que nos modeliza a todxs e breca nossa capacidade imaginativa¹⁹³.

A mimesis não é boa nem ruim. É uma faculdade; é uma história. Como a repetição. Repetir às vezes é tentar de novo. Algo que não lográvamos quando criança, e nos diziam “repita”, “tente outra vez”. No cerne da mimesis está esta invocação: “outra vez”. Repito a melodia para compor uma música. Se não a repito, não a fixo, e não posso seguir. Depois de pronta, repito a música para fixá-la. E há músicas que repetidas se estabilizam, e seguem por aí, repetindo-se no lastro de quem as canta. Repetir não é bom nem ruim. Mas repetir sempre o mesmo, um mesmo que (já sabemos que) causa dor, opressão, assimetria é um caminho despotencializado. A sociedade do controle é a sociedade do mesmo. “Tudo que tenho aguentado para não ser livre”, para reinvocar a Lispector da introdução.

A mimesis parece mostrar que algo só se alastra se há-lastro. Este lastro que a mimesis encontra em quem passa a incorporar certo modelo, perpassa a economia do

¹⁹³ Segato, em *Estructuras Elementares de la Violencia*, apresenta-nos a crítica de Godelier a Lacan, de que “ao colocar toda a potência nxs deusxs, o mito nos convence de que não somos nós que temos a capacidade criadora e transformadora para produzirmos nossa própria história”, ou seja, como se os mitos e as religiões breassem a nossa capacidade imaginativa (p. 100) (41)

desejo. Desejamos algo que acreditamos encontrar no modelo, a aura do modelo, o fetiche do modelo, portanto a tomamos, assemelhando-nos, ou almejando um objeto, ou etc. Algo nos *pega* porque há algum apego (na ordem patriarcal-colonial-moderna-estatal parece ser apego ao controle, ao hábito, ao conhecido). A mimesis não é um agenciamento às cegas. Mas tem a ver com nossas experiências e também com a produção de subjetividade, com a norma vigente, com a ordem vigente, com nossas adesões e sucumbências ao *status quo*.

A mimesis faz e desfaz mundo. Funciona na estabilização de paisagens. Em sua homogeneização. As paisagens por onde passamos estão cada dia mais parecidas. Mas como, na aridez do mesmo, encontrar saídas, outras paisagens, diferença? Nesse sentido, a faculdade ambivalente da mimesis queda seriamente comprometida.

A pergunta em inglês “*who do you look up to?*”, que quer dizer literalmente “pra quem vc levanta o olhar?”, ou em tradução: quem você admira? Ilustra uma questão primordial da mimesis. Em português dizemos: “em quem você se espelha”? Ou o que/quem tem ascendência sobre você? Para Girard, necessariamente nos espelhamos em alguém. Penso que nos espelhamos em muitas pessoas e instituições, na mídia e nas ideias, consciente e inconscientemente. Sobretudo nas autoridades que aprendemos a introjetar já desde crianças. Embora possamos nos desapegar delas, a maquinaria dos meios e sua pujança, sua quase omnipresença são demasiadamente pegajosas. Como não capitular? Como resistir?

Há pessoas que muito cedo, ainda crianças, questionam o *status quo* ousando impugnar os gêneros que lhes designaram. Meninas que se rebelam contra o significado do sexo que lhe atribuíram, meninos que fazem o mesmo, e dão demonstrações de uma *autorização de si* que nos espanta. Tomam o caminho alterno da mimesis¹⁹⁴, e nos devolvem, na expressão de suas deserções, na expressão de seus próprios corpos, modelos outros, e com isto, a insensatez de nossas máquinas miméticas e seu oceano de mesmidão.

A mimesis tem muitas vias, é um linha tecelã que amalgama faculdade-memória, história-estória, é nossa capacidade de ser outra, outro, diversa, desigual, *muito distinta* o que pode ser *muito singular*, a mesma e sempre tão diferente (como uma inclinação que pode parecer musical)¹⁹⁵. A mimesis é um poder que, em grande medida, é inconsciente,

¹⁹⁴ É certo que muitas vezes numa mímese caricatural, mas nos termos de Butler, também desestabilizadora.

¹⁹⁵ Como na música de Geraldo Azevedo, *Inclinações Musicais*, que faz uma analogia entre o amor e a música: “Quem inventou o amor Teve certamente inclinações musicais Quantas canções parecidas E tão desiguais Como as coisa da vida Coisas que são parecidas Feito impressões digitais No violão esta mesma subida Na voz a rima de sempre Coração essa mesma batida Que bate tão diferente Quando acontece na

como a *ponta do iceberg* de que falava Benjamin. Esse poder pode ser inversamente proporcional ao conhecimento que temos dele. É uma capacidade que dependendo dos *meios* e dos *comos*, evoca plurivocalidade ou ecoa a aridez de poucas vozes, de vozes que às vezes parece que não podem falar, mas que falam em atos, imagens. Um mundo árido fala nas *marcas do visível*, no que não se deixou sequestrar pela impossibilidade do arresto absoluto, pela impossibilidade do controle total, e nos bate à porta em forma de fotos, como as de Lisa Kristine, que mostra as caras de algumas das 27 milhões de pessoas em situação de escravidão no mundo hoje. Um mundo árido fala em forma de paisagem, em forma de consequências que ainda não bem dimensionamos, como as 163 milhões de pessoas, que por serem mulheres, “não estão”, como vimos com Mara Hvistendahl.

Este poder que temos – aliás, teríamos, eis “o sequestro” do “temos” para o futuro do pretérito do indicativo – de experimentar a alteridade, se despotencializa pelo abafamento da ambiência da produção de subjetividade que, insidiosamente, produz “mais do mesmo”. O paradoxo do individualismo, da falsa busca de diferenciação, é a fabricação da serialização, das condições ideais para a generalização de um “alastramento sem lastro”, ou melhor dito: com lastro num modelo que replica o *status quo*, ou seja, um modelo tautológico que se autoreplica.

Ponderar o cosmos “do que pega” é ponderar a existência, as palavras e as coisas, o que erige ambivalências, pois, se, numa via, escava na “trama semântica da semelhança”, noutra, esquadrinha dissemelhanças e nos entremeios, uma espiral de paradoxos. Se, por exemplo, mimetizo com uma pessoa e imito uma pessoa distinta de mim? Não é fato que o assemelhar-me a um modelo outro implicará num desassemelhar-me comigo mesma ou com o que eu considerava que era antes a minha ~~história~~ estória? Não será assim a mímesis um modo de produzir continuidades e descontinuidades também nas histórias (individuais e no devir-singular) de nós mesmxs? Mas num mundo de produção de subjetividade em massa, com máquinas poderosas de distribuição onde essa massa ganha mais massa, como é o caso da mídia, ou seja, num mundo com modelos cada vez mais massificados, uma via mimética, digamos, mais “libertária”, fica severamente comprometida. Como, nesse contexto, produzir alteridade, descontinuidade, diferença? Como resistir? Reexistindo, por certo. Mas como reexistir no abafamento de um espaço onde já não sabemos onde está o terreno, este onde lispectorianamente podemos erguer “nova casa”? São questões, como

gente O mesmo amor É um amor diferente demais Quem inventou o amor Teve certamente inclinações musicais”

disse, às vezes abstratas, mas que evidenciam – ou talvez o verbo seja “desopacizam” – o que venho apreendendo da mimesis: a onipresença de um referente em todo mecanismo mimético e a preponderância de referentes nos processos de subjetivação humana.

Também venho aprendendo diferentes modos de pensar o gênero. Ao trilhar pelas rotas de Scott, Pateman, Godelier, Guatarri e Rolnik e, em especial, Segato, e suas claves para entender a violência, pude pensar o gênero como uma máquina mimética de (re)produção de subjetividade, e dizer que o gênero alegoriza o poder em si e replica a estrutura de poder numa cena fundacional familiar, primordial, cuja pedagogia é a pedagogia das relações familiares na desigualdade inerente às suas figuras.

A pedagogia mimética do gênero é a pedagogia da cena familiar, a cena primeva do sujeito, uma cena que se funda historicamente, mas que se refunde na instituição familiar, na convocação mimética que modeliza instituições que nos modelizam. Podemos ver nos formatos das instituições sociais a exponencialização do formato do gênero, a matriz que instaura a disparidade. A larga história do gênero (Segato) é refundada nas instituições, que são máquinas modelizantes. A modelização é mimética, convocativa de uma replicação. A preponderância do gênero é uma prova viva do poder mimético. “*O gênero é instância paradigmática de todas as outras ordens de status*”, diz Segato. E o modelo que formata o poder e sua máquina mimética mais potente é paradigmática, porque no solo simbólico onde grassa a violência está a assimetria, e o gênero é justamente a alegoria e a matriz replicável de poder que funda a dis-paridade. Alegorizando o poder em si, encarna a metáfora do pódio de Bensusan, sendo um referente preponderante e onipresente de distribuição de status, de hierarquização. Nesse sentido, entendo que o gênero é o protótipo da máquina mimética da produção de subjetividade porque ao refundar a história patriarcal na história da cena fundacional familiar, ou seja, na história individual de cada ser, replica uma modelização e funda um referente ao habitualizar, normalizar, “familiarizar” mediante a replicação. E estas figuras se replicam cacofonicamente pelas maquinaria social, na família, nas escolas, nas relações sociais, na mídia, onde ganham vulto mediante o espetáculo, mediante a replicação de um formato que já nos é familiar. Este formato de poder distribui seus modelos no racismo, no classismo, na heteronormatividade etc. Na maquinaria da matriz da disparidade, é a fábrica de “diferenciação” que não cessa. A mimesis é o mecanismo que estabiliza a linguagem da disparidade, distribuindo o status, como nos termos de Segato, em um formato inteligível.

Nesse sentido, podemos reescrutinar as bases girardianas do desejo. Quando Girard diz que *todo o desejo é desejo de ser*, remetendo a um aspecto de onnipotência e controle, agora, neste ponto, entendemos que ele se deixou sequestrar por um mecanismo de desejo preso na própria preponderância da autoridade, que se espelha na construção da masculinidade em si. A verdadeira fórmula de desejo para Girard é: *Todo o desejo de ser é desejo de ser mais*. Eis o *nkali* de que fala Adichie. Girard revela algo de nós, certamente. A nossa sucumbência à ordem instaurada, nós que vivemos afetadxs pelo *continuum* do mesmo. Percebemos o solo mudo, a ordem sobre a qual edificamos o desejo e nos deixamos ludibriar por ela. A coragem do viral é o viril¹⁹⁶. Não há, parece, pessoa isenta, pessoa “imune”. Entendo que a ruptura com a violência tem a ver com uma ruptura com uma ideia de autoridade e preponderância com a cena primeva que se reatualiza na história de cada um/a de nós. Sendo nossa capacidade de ser outrx, a potencialidade da mimesis reside no porvir. Antes que seja tarde.

Há, ainda, a urgência de transcender as fronteiras que separam o que chamamos “emoções” do restante da maquinaria que aqui tanto escrutinamos. Entendo-as como o rincão perdido da violência. Isto é: pelo medo de “despolitizar” as discussões com lodos psicologizantes, terminamos por avalizar a política afetiva do *status quo* vigente, caindo na cilada da binarização de que tentamos escapar. Emoções são a argamassa da violência e do poder. O (res)sentimento, o componente cíclico da violência. Segato, quando diz em “Las nuevas formas de la guerra”, que as formas mais cruéis de expansão sobre o corpo das mulheres revelam um tecido comunitário cindido (254), entendo que mostra precisamente a produção incessante de ressentimento em massa pela maquinaria patriarcal-capitalística. As políticas do *pão e circo*, aí incluída a própria concepção midiática, são agenciamentos de emoções, produção de “alegrias”. O que são as novelas para a maior parte da população desse país? No coração do giro de(s)colonial, no coração das teses freireanas, foucaultianas, deleuzianas-guattarianas-rolnikianas está a indagação do desejo. Aliás, no coração de todas as teses contra o capitalismo está a indagação do desejo. E não há simplesmente como falar em indagação do desejo sem desvelar o lodo das emoções que fazem parte da (re)produção de subjetividades.

Ou seja, “politizar” o desejo é necessariamente “politizar” emoções, o que nos incutem as máquinas de produção de subjetividade e o que devolvemos em forma de (res)sentimentos (e o que retroalimentamos, por certo, às máquinas que nos

¹⁹⁶ Suspeito que viril e viral tenham a mesma origem etimológica.

moldaram, nós que também somos máquinas que produzimos subjetividade). Não são as emoções o que medeiam, entremeiam nossas relações com o mundo, entre modelos, mediadores, pessoas etc.? “Perceber o desejo é perceber o mediador”, disse Girard. E se o desejo é a outra face da violência à qual estamos presxs, mimetizadx, ao desejar ser x opressor/a, ao desejar ser x colonizador/a, nós mulheres ao desejar ser o homem, xs negrxs ao desejar ser x brancx? Redirecionar o desejo (fugir do espelho da armadilha do fascínio com x opressor/a) passa por nos desassemelhar, romper com o espelho. Esse é também o coração da *Pedagogia do oprimido* (a pedagogia da libertação de Paulo Freire). Estamos todxs presxs na ilusão do poder irreversível, da expropriação, da *mais valia*, do poder que sequestra a diferença sem deixar espaço para a contra-dádiva. A modernidade, a colonialidade, o capitalismo, o patriarcado, por exemplo, concorrem na produção de narcisistas, na produção de um desejo sem lugar pra troca. Não interessa o desejo dx outrx.

Como no automatismo da linguagem de Segato, há uma linguagem estável “quase automática” das emoções, uma economia dos afetos. Até a noção do que seja felicidade é “normalizada” e, como diz Ahmed, confundimos isso com desejo. Em busca de “felicidade” mimetizamos com o desejo dx outrx que entendemos “feliz”, exitosx, sem sequer saber o que isso significa. Ahmed desloca, assim a presunção de que “felicidade é boa” para descolonizar a ideia de felicidade, o que deixa, como diz uma de suas resenhistas, como paradoxo para as já excluídas do projeto da “promessa de felicidade”, um outro tipo de alegria, o do dar-se conta¹⁹⁷. Este “dar-se conta” se assemelha com a *Lucidez* cortante e profunda de que fala Alejandra Pizarnik, como lido pela personagem Fernando, o professor de literatura do filme *Lugares Comunes de Adolfo Aristarain*:

La lucidez es un don y es un castigo, está todo en la palabra, lúcido viene de Lucifer, el arcángel rebelde, el demonio. Pero también se llama Lucifer el lucero del alba, la primera estrella, la más brillante, la última en apagarse. Lúcido viene de Lucifer, y Lucifer viene de Lux y de Fergus que quiere decir el que tiene luz, el que genera luz, el que trae la luz que permite la visión interior, el bien y el mal, todo junto. El placer y el dolor. La lucidez es dolor y el único placer que uno puede conocer, lo único que se parecerá remotamente a la alegría, será el placer de ser consciente de la propia lucidez, el silencio de la comprensión, el silencio del mero estar, en esto se van los años, en esto se fue la bella alegría animal. (255)

¹⁹⁷ “If happiness is what we wish for, it does not mean we know what we wish for in wishing for happiness. Happiness might even conjure its own wish. Or happiness might keep its place as a wish by its failure to be given (p.1).” Ahmed S. *The Promise of Happiness*. Durham, NC: Duke University Press, 2010.

UMA PALAVRA SOBRE A FUGA DOS ESPELHOS

[...] O senhor, por exemplo, que sabe e estuda, suponho nem tenha ideia do que seja na verdade — um espelho? Demais, decerto, das noções de física, com que se familiarizou, as leis da óptica. Reporto-me ao transcendente. Tudo, aliás, é a ponta de um mistério. Inclusive, os fatos. Ou a ausência deles. Duvida? Quando nada acontece, há um milagre que não estamos vendo. Fixemo-nos no concreto. O espelho, são muitos, captando-lhe as feições; todos refletem-lhe o rosto, e o senhor crê-se com o aspecto próprio e praticamente imudado, do qual lhe dão imagem fiel. Mas — que espelho? Há-os “bons” e “maus”, os que favorecem e os que detraem; e os que são apenas honestos, pois não. E onde situar o nível e ponto dessa honestidade ou fidedignidade? Como é que o senhor, eu, os restantes próximos, somos, no visível? (256)

Em *The Shining*, de Stanley Kubrick (257), inspirado no livro de Stephen King, Jack Torrance, a personagem de Jack Nicholson, é um escritor frustrado e está desempregado. O filme inicia-se numa sequência em que ele, a esposa e o filho sobem a serra, onde ele fará uma entrevista no *Overlook Hotel*, para atuar como zelador durante o inverno, quando o hotel é sempre desativado. Jack se mostrará, no entanto, zelador de uma ordem. Aliás, zelador, é uma metáfora acertada e oportuna para o mandato do qual Jack será cumpridor.

Já na entrevista com o gerente Ullman, é informado que os invernos costumam ser duros e solitários, e que o hotel foi cenário de um terrível crime: um zelador anterior (chamado Charles Grady) matou a esposa e as duas filhas e depois se matou. Jack é contratado e logo se muda com a família para o local, o hotel *Overlook*, que literalmente se traduz “olhada por cima”, e que possui dupla acepção: tanto significa “miss”, “não reparar”, como ter “uma vista abrangente”, geral. Chegam ao hotel no dia em que estão fechando. O *chef* de cozinha do hotel Dick Hallorann, um homem negro, os recepciona e lhes apresenta o hotel. Faz uma conexão com a criança, quando repara que compartilham mediunidade, o que Dick, ao convidar-lhe para um sorvete, explica ser “Iluminação” (“*Shining*”), que aprendeu com sua avó, também médium. A criança fica temerosa. Já “viu” um rio de sangue que invade o hotel, uma metáfora que alude ao sítio erguido sobre um cemitério indígena. Mas Dick o certifica de que não há o que temer, e de que evite um quarto, supostamente onde o antigo zelador matou a esposa e as crianças. E Dick também diz que, em qualquer eventualidade, podem “comunicar-se” (por telepatia).

Danny, Wendy e Jack instalam-se no hotel onde ficarão meses isolados, fato para o qual Jack se diz animado: sua intenção é aproveitar o retiro para escrever. Mas Jack não escreve. Presumir-se escritor é só mais uma marca de sua arrogância. Estereótipo do patriarca decadente, Jack caricaturiza a caducidade patriarcal, um homem frustrado, mas que mantém as aparências, controlando e agenciando a admiração de Wendy, que encarna o protótipo da boa esposa e da “mulher frágil”, amparada na performance singular de Shelley Duval.

Num *crescendo* de irritação, Jack, obviamente frustrado consigo mesmo, mas com a fragilidade do ego masculino, que se nutre de pódio, encontra escape na culpabilização da família. Wendy entra no lugar onde Jack está supostamente trabalhando e Jack diz que farão uma nova regra: caso esteja dactilografando, ou não, ou seja, o que quer que esteja fazendo, Wendy não deve interrompê-lo, nunca. Logo, Wendy descobre que Jack só escreve o mesmo, repete uma frase *ad infinitum*: *All work no play makes Jack a dull boy* (só trabalho sem lazer faz de Jack um menino sem graça). São calhamaços de uma única frase, uma metáfora afiada (à propósito da mimesis e da *reprodução desenfreada do mesmo* nas sociedades de massa). (idem)

Voltando ao caso Wanda, se sua morte foi genuinamente o efeito que Vásquez quis produzir, talvez seja o fator de menor importância na trama que se seguiu. Seu crime foi atroz, mas a mídia potencializou a atrocidade exponencialmente. O feito propagou, em parcela significativa de espectadores, um sentido. Um sentido convocatório? Um efeito mimético? Uma interpelação a outros homens agressores. A transmissão de uma mensagem, pela comunicação de um enunciado que encontra em sua réplica - e na acepção dupla da própria palavra - uma resposta e, ao mesmo tempo, uma imitação.

“Zapeando” de volta ao filme, seu ponto alto, e alusivo ao “sentido convocatório” de que falo, é *a cena do banheiro*. Jack, o zelador, encontra-se ali com o zelador passado, Grady, que assassinou esposa e filhas. Portador de uma mensagem, o fantasma do passado convoca Jack à repetir seu ato: zelar pelo *status quo*. Torrance reconhece Grady: “você foi o zelador aqui”, e Grady retruca que “lamenta divergir”, mas que o zelador é Torrance. “Você foi sempre o zelador.” A conversa entre os dois se torna, de repente, uma conversa entre pares, “de zelador para zelador”. Uma alusão à fratria de que nos fala Segato. Grady avisa Torrance que seu filho tenta se comunicar com “um agente externo”. Refere-se a Dick, o *chef* médium, que está de férias na Flórida e que, de fato, virá em socorro de

Danny. A fratria patriarcal é também branca e racista. Chamam-no de *nigger*, um modo pejorativo de dizer negro nos EUA. Grady comenta sobre o talento mediúnico do menino. Diz Grady à Torrance: “Ele tenta usar este talento contra sua vontade”. A culpa do menino ser desobediente é da mãe, diz Torrance. Ao que Grady o convoca à réplica, fazer o que também fez: “*My girls, sir, they didn't care for the Overlook at first. One of them actually stole a pack of matches, and tried to burn it down. But I "corrected" them sir. And when my wife tried to prevent me from doing my duty, I "corrected" her*”,¹⁹⁸ diz em alusão aos assassinatos. (idem)

Por detrás de todo feminicídio, esta parecia ser a mensagem implícita, a mensagem do crime que encontra cumplicidade na mídia, o enunciado da correição e da obediência. Vejo em *O Iluminado*, de Kubrick, uma alegoria da mímesis, e da réplica em sua dupla acepção (cópia/repetição e resposta). Não é um filme de terror, mas um pastiche de terror. O terror ilustra o terror patriarcal. Segato, em sua tese sobre os feminicídios de Ciudad Juárez, postula que funciona ali, a transmissão de uma mensagem para “iniciados”.

“Tudo parece fazer parte de uma grande máquina comunicativa cujas mensagens tornam-se inteligíveis somente para quem, por alguma razão ou outra, adentrou o código” (258) Podemos entender a cena do banheiro de Kubrick também como uma alegoria da tese de Segato.

Fazendo um paralelo com a mensagem que os meios de comunicação transmitem aos “espectadores iniciados”, Grady, o fantasma, é a convocação do passado à repetição, para que não se desvencilhe, para que a história se repita. A violência é a sombra da repetição do passado, é o sinal de que estamos mimetizados com um modo, que é o paradigma da força bruta, como vimos no começo da tese.

Podemos entender, ainda, o fantasma do zelador como a própria alegoria da mídia. É o espectro da mídia em si quem encontra com a personagem de Jack Nicholson no banheiro masculino. A mídia é reprodutora deste eco patriarcal que reatualiza o passado

¹⁹⁸ Eis o diálogo entre “zeladores”: *Delbert Grady*: Did you know, Mr. Torrance, that your son is attempting to bring an outside party into this situation? Did you know that? *Jack Torrance*: No. *Delbert Grady*: He is, Mr. Torrance. *Jack Torrance*: Who? *Delbert Grady*: A nigger. *Jack Torrance*: A nigger? *Delbert Grady*: A nigger cook. *Jack Torrance*: How? *Delbert Grady*: Your son has a very great talent. I don't think you are aware how great it is. That he is attempting to use that very talent against your will. *Jack Torrance*: He is a very willful boy. *Delbert Grady*: Indeed he is, Mr. Torrance. A very willful boy. A rather naughty boy, if I may be so bold, sir. *Jack Torrance*: It's his mother. She, uh, interferes. *Delbert Grady*: Perhaps they need a good talking to, if you don't mind my saying so. Perhaps a bit more. My girls, sir, they didn't care for the Overlook at first. One of them actually stole a pack of matches, and tried to burn it down. But I "corrected" them sir. And when my wife tried to prevent me from doing my duty, I "corrected" her. (257)

patriarcal, o dia anterior. A ordem patriarcal-colonial-moderna etc. só sobrevive com sua reatualização diturna.

Frederic Jameson (191), em artigo sobre o filme de Kubrick, escreve sobre o historicismo em *O Iluminado*. Diz:

O Jack Nicholson de *O Iluminado* não está possuído pela maldade em si nem pelo “demônio” ou alguma força oculta semelhante, mas simplesmente pela História, pelo passado americano, que deixou seus vestígios sedimentados nos corredores e nas suítes desmembradas desse asfíxiante edifício monumental, que projeta de modo peculiar sua pós-imagem formal e vazia no labirinto externo (sugestivamente, o labirinto é adicionado pelo próprio Kubrick). (p.93)

Mas Jack não está possuído pelo “demônio” ou pela “maldade em si”, mas pela convocação à réplica, à resposta, ao modelo que Segato e Stoltenberg nos descrevem tão bem. **A mimesis do desejo que se referencia, que toma por modelo a autoridade patriarcal. O desejo de repetir vem do desejo pela onipotência que a figura patriarcal enseja. O desejo do pódio de que fala Bensusan, que é, trocando em miúdos, a tese de Paulo Freire: o desejo de ser quem oprime, de ter o poder que acreditamos que quem oprime tem, porque um olhar ainda se ergue a ele. “Who do you look up to?” “Em quem você se espelha?” “Quem ad-mira?”**

É o próprio deus que construímos à imagem e à semelhança do que costumamos chamar masculinidade. O viril é viral, encontra seu vigor na coragem de se reproduzir, no lastro que é o terreno onde a reprodução é possível.

Em *The Shining*, o que Frederic Jameson não vê é que *o fantasma da história*, o *zeitgeist*¹⁹⁹ que nos impele à repetição, tem uma cara, e essa cara é patriarcal. O filme alegoriza a história, evidentemente, mas a história da opressão, e da repetição da opressão, em sua face patriarcal-genocida²⁰⁰. A mensagem repassada no banheiro é do fantasma do tempo, o eco da história que nos prende ao espelho.

Mas no filme de Kubrick, a ruptura do espelho é iminente. A mulher, que parecia um exemplo de debilidade e submissão, revida e logra prender o marido na dispensa. “*Your*

¹⁹⁹ Um documentário do mesmo nome, *Zeitgeist* (Joseph P, 2007, 116 min) nos mostra ironicamente um exemplo mimético de “deuses do sol”, centenas de mitos similares sobre os quais se erigiu *o mito cristão*.

²⁰⁰ Aqui faço alusão também às/aos indígenas ali exterminadxs etc. Ou seja, quando digo patriarcal, relembro que não faço alusão somente a corpos de mulheres, mas corpos femininos e feminizáveis, submetidos pelo paradigma da força bruta: onde um corpo é domesticável. Como já disse, na esteira de Segato, tal paradigma assume diversos significados: apropriação de territórios, dominação de povos, incluindo, por certo, corpos de homens “vencidos”, subalternizados, “feminizados”, isto é, usurpados e violados, como ocorre com as violações sexuais em cadeias masculinas.

wife appears to be stronger than we imagined, Mr. Torrance. Somewhat more... resourceful.”, diz o zelador confrade, que aparece para soltar Jack.

Dá-se uma terrível perseguição. Ao acosar o próprio filho, com o intuito de assassiná-lo, entram no labirinto do jardim, metáfora bastante explorada no filme, e que imprimo no “labirinto do conto” (o labirinto de frases dos feminicidas mimetizados com o assassinato de Vásquez): **Te voy a quemar como Wanda.**

O final de Kubrick é, no entanto, surpreendente. A criança ganha do pai no labirinto, alegorizando saídas, modos de escape. Na tática de Danny, Tiago Eli Passos (158) vê um *princípio de (desprograma)ção*:

O que Danny fez foi, em última instância, confrontar a gravidade e violência do labirinto, que se afigurava como a mais inescapável justiça correcional – do “you must correct them!” –, com uma tática tão surpreendente e insólita quanto desajuizadamente brilhante: aplicou a travessura, a inventividade e a indisciplina exatamente quando elas pareciam menos vantajosas, úteis, factíveis e recomendáveis. Tática que remete ao *brincar*, princípio de (desprograma)ção que – não sem razão para isso – tanto encantou Walter Benjamin, e tanto fascina Giorgio Abamben. (p.17)

Ao ler *The Shining* à guisa do *Crime Perfeito* de Baudrillard, vejo semelhanças consideráveis. O espectro do patriarcado é a mensagem que se transmite. O patriarcado é o próprio crime perfeito de que fala Baudrillard, a perfeição que se repete. A despeito de nos mostrar a ordem colonial-moderna-patriarcal em todo seu terror, Kubrick nos aponta, como Baudrillard, o que poderíamos chamar de “um final reexistente”.

Para Baudrillard, se um crime se perpetua é porque necessariamente perpetrador/a e vítima estão confundidos. Como já debatido, entendo o espelho como alegoria do binarismo e do gênero da ordem colonial-moderna. Digo juntamente com Ondina Pena Pereira:

Para Baudrillard, há uma radicalidade essencial na reiteração e perpetuação de um crime: “Se as consequências do crime são perpétuas, é porque não há nem assassínio [sic] nem vítima. Se houvesse um ou outra, o segredo do crime alguma vez seria desfeito e o processo criminal seria resolvido. O segredo consiste afinal em um e outro estarem confundidos (...)” (1996:21). Com isso, o pensador não nos diz que ambos são iguais ou que não há opressão/dominação, mas chama a atenção para o fato de que um sistema só se eterniza quando opressor e oprimido se confundem, quando um é *speculum* do outro e nutre este reflexo. Talvez nos quisesse dizer que o capitalismo se perpetue porque o retroalimentamos; que a

sociedade de consumo vigora e grassa porque mesmo quem não consome parece ávido por fazê-lo; que há uma lógica espectral na continuidade de situações opressivas, como na perpetuação da tortura.(p.324) (164)

“Les miroirs feraient bien de réfléchir un peu plus avant de renvoyer les images”.

Começo com a frase atribuída a Jean Cocteau²⁰¹. A fuga do automatismo mimético é uma fuga do irrefletido. Fugir do espelho da violência é reexistir o desejo. É “entrar noutra”, como diz Caio Fernando Abreu sobre os poços. É romper o ciclo, como Tonho, em Abril Despedaçado, ou como *os irmãos dagobé* de Guimarães Rosa. A chance de pugnar a perfeição do crime é não se deixar capturar na clausura do Mesmo. Ou seja, é uma aposta na fuga, na deserção, no esquivo. É lançar uma fuga dos espelhos, como a alegoria de Borges, que traz Baudrillard ao final de *Crime perfeito*, e que aqui cito em extenso, para (in)concluir esta reflexão.

Tal é a alegoria da alteridade vencida e condenada ao destino servil da semelhança. A nossa imagem no espelho não é pois inocente. Por detrás de todo o reflexo, de toda a semelhança, de toda a representação, esconde-se um inimigo vencido. O Outro vencido e condenado a não ser senão o Mesmo. Isto ilumina com uma luz singular o problema da representação e de todos esses espelhos que nos reflectem “espontaneamente” com uma complacência objectiva. Nada daquilo é verdade, e cada representação é uma imagem servil, fantasma de um ser outrora soberano mas cuja singularidade foi aniquilada. Mas um dia revoltar-se-á, e todo no nosso sistema de representação e de valores está destinado a perecer devido a essa revolta. A escravatura do mesmo e da semelhança será esmagada um dia pelo ressurgir violento da alteridade. Sonhávamos passar para o outro lado dos espelhos, mas são os próprios povos dos espelhos que irromperão no nosso mundo. E “dessa vez, não serão vencidos”.

O que é que decorrerá dessa vitória? Ninguém o sabe. Uma nova existência de dois povos igualmente soberanos, perfeitamente estranhos, mas perfeitamente cúmplices um do outro? De qualquer modo, outra coisa que não esta sujeição e fatalidade negativa.

Assim, por todo o lado, os objetos, as crianças, os mortos, as imagens, as mulheres tudo o que tem a função de reflexo passivo num mundo semelhante está prestes a passar à contra-ofensiva. Já hoje elxs se nos assemelham cada vez menos...

I'll not be your mirror! [grifo meu] (p.190) (259)

²⁰¹ Ou a tradução de Ruy Gardnier para o português na página que comenta o interessante filme *Yi yi*: “Os espelhos deveriam refletir ao invés de reenviar as imagens” (Disponível em: <http://www.contracampo.com.br/criticas/yiyi.htm> Acesso em 29 de maio de 2015)

UMA PALAVRA SOBRE A (BIO)ÉTICA DO DESAPEGO

Do que somos vítimas, e de modo nenhum alegoricamente, é de um vírus destrutor da alteridade. (p. 147) (259)

Inspirada no livro homônimo do albanês Ismail Kadaré, *Abril despedaçado* conta a estória de um ciclo de vinganças no começo do século XX no sertão nordestino. Desde que se tenha conhecimento, as famílias Breves e Ferreira vivem um conflito por terra, que tirou a vida de ancestrais de ambos os lados. *Assim aprendi com meu pai, que aprendeu com seu pai*. Qual o ponto zero da violência nesse caso? O ciclo de vinganças tem sua origem? O intento de historicizar a violência pode escancarar como construímos a prisão do ciclo em que nos colocamos. Se por um lado, a produção de subjetividade é um mundo de sentimentos e ressentimentos de poderes e opressões (o patriarcado, o Estado, o capitalismo etc. são máquinas de produção de ressentimentos) que se sobrepõe, isso sem contar com as singularidades de cada pessoa, um outro mundo de afetos *per se*, o que inviabiliza consideravelmente os intentos de marcar um “ponto zero”. Por outro, provavelmente, em alguns casos, seja possível apontar a “hybris”, a arrogância inaugural, farejar um “ponto zero”, o início desse contágio.

No caso de *Abril Despedaçado*, há assimetrias consideráveis entre as famílias que parecem querer explicar o enredo das matanças: a família notadamente mais rica, a Ferreira, expropriou terra da família Breves, o que provavelmente a fez mais rica e poderosa. Como desvencilhar-se da vingança quando é uma questão de (in)justiça? Digamos que o ciclo tenha começado com a *hybris* da família Ferreira, que se arrogou o direito de invadir terras dxs Breves. Digamos que uma retaliação dxs Breves seja justa. Mas não é a questão primordial da violência sua legitimidade? E não é a questão da justiça estatal uma mediação da vingança? Qual o problema da vingança?, perguntaram para crianças de 10 anos. Ao que uma respondeu: “o problema da vingança é que ela é interminável”. (260)

O filme de Walter Salles começa com a imagem de uma camisa ao vento. É a do irmão, que Tonho deve vingar. A vingança tem seus ritos e suas regras próprias, é preciso esperar o sangue amarelar. A família Ferreira é, no entanto, mais numerosa. Da Breves, restam dois irmãos: Tonho e Menino. Nesses termos, prosseguir com a vingança é

marchar, literalmente, rumo à extinção da família. Menino percebe o terror do destino, ao mesmo tempo em que vislumbra um conto outro.

Quem narra o filme é ele mesmo, que não tem nome, “me chamam Menino, só Menino”. Mas ganha a alcunha de Pacu dos mambembes que chegam ao Riacho das Almas, onde diz que “o Riacho secou e só ficaram as almas”. Menino sonha em conhecer o circo e passa o dia confabulando estórias. Pacu, como Danny de *O Iluminado*, tem olhos para ver além, ver que sua família está capturada em um ciclo, que se expressa tanto na metáfora da moenda de cana: um círculo, o ciclo, a roda-viva de matanças, quanto na metáfora dos bois que a movem, bois que rodam, rodam, mas não saem do lugar.

“É olho por olho e todo mundo fica cego”, diz o pensador Menino, em alusão à Gandhi. E adita: “em terra de cego quem tem um olho é doido”, parece que em referência a si mesmo. A loucura muitas vezes é a ousadia da deserção. Na mesa de jantar, Menino diz a Tonho que fuja, em patente desafio ao patriarca, que lhe bate na cara e impõe sua ordem.

“Venha ver, Tonho, os bois estão rodando sozinhos”, diz Menino. A imagem é vigorosa e pungente: os bois, de tão acostumados a rodar, à noite seguiam no ciclo. Salles parece metaforizar a resignação do destino. Mas Abril Despedaçado ao mesmo tempo em que alegoriza o ciclo infundável, alegoriza também a ruptura, o desprendimento, o desaparecimento do ciclo, a fuga vaticinada pela criança.

Percebo um paralelo entre a criança de *Abril despedaçado* e a de *O Iluminado*. A esperança de que o crime não será perfeito, da ruptura com o passado, de que as fronteiras do destino traçado são deslocáveis, de que o ciclo é findável, de que o Mesmo ora si ensimesma e vomita sua náusea.

No caso de *Abril Despedaçado*, Pacu-Menino morre em lugar de Tonho. Subjaz o sacrifício que não deixa de nos conectar às teses de Girard. Seria distinto o desfecho se não houvera a vítima substituta? “Todo o sangue tem o mesmo valor, só pode cobrar o sangue devido”, diz o patriarca Ferreira. As normas confinam o ciclo, é certo, à determinadas regras. Abafam a possibilidade de um escalonamento generalizado, mas ainda assim, metaforizam a vocação para a infinitude do ciclo, uma espécie de aptidão para a inércia cíclica, sem uma fronteira que a desloque e rompa.

Depois da morte de Menino, a autoridade do patriarca é outra vez questionada: dessa vez, na porteira, por Tonho, agora convencido a partir. O pai lhe diz que não haverá trégua e comanda: “vingue agora a morte de seu irmão!” Tonho se afasta caminhando pela

porteira. “Esqueceu a arma!, leve a arma!”. O patriarca se dá conta, então, de que Tonho desertará. Ameaça com a arma em punho. Mas interfere a mãe que diz: “chega, homem.”

Com a morte de Menino, o ciclo se rompe. Tonho se desvencilha do círculo da ira e deserta, ou poderíamos dizer: disside, decide dissidir. A vítima sacrificial, recurso comum não somente na vida, mas na narrativa literária e cinematográfica, nos leva todavia a pensar que a reflexão pode sempre nos libertar, sem a necessidade de uma vítima sacrificial para a fuga do ciclo, que não é senão a fuga da repetição infinda.

No caso de *O Iluminado*, o sacrificado é o *chef* do hotel, um homem negro, que “iluminado”, consegue conectar com Danny e pressentir que algo vai mal. Deixa, portanto, suas férias na Flórida para voltar ao hotel e ajudar na fuga da criança e de sua mãe do jugo patriarcal. É, no entanto, assassinado por Tarrant. Kubrick talvez intentasse metaforizar a indignidade das mortes de inocentes que pagam diuturnamente com suas vidas, como em sua alusão ao genocídio indígena, com o rio de sangue que revolve nas cenas.

O ciclo da violência expressa também a crença de que o sacrifício é inevitável. Alguém precisa morrer. Desprender da violência que nos recentrifuga no Mesmo é desapegar da lógica do *nkali* de que fala Adichie, de que para ser mais o outro deve ser menos, que nos instiga à rivalidade, à desconexão.

UMA PALAVRA SOBRE A REEXISTÊNCIA: LEVANTAR

Violência pega? Pega por um caldo de cultivo e uma complexidade de dimensões intrinsecamente conectadas com a colonialidade da vida, com a ordem patriarcal-colonial-moderna, com o espetáculo e seu “monólogo laudatório”, enfim, *pega* com o gênero como matriz replicável de poder e as máquinas miméticas de produção de subjetividade que erigem, orquestradas, a paisagem do mesmo e edificam tudo em cifra. Enfim, como vimos ao longo da tese, *violência pega*.

Como desapegar do seu “processo imparável da repetição regulada” de que nos fala Preciado (93)? Muidxs, por certo, do espírito do desprendimento de que nos fala Zulma Palermo:

[...] Lo que se busca concretar es el des-prendimiento de la colonialidad del poder entendida como diferencia colonial. Dicho de otro modo, producir la descolonización del saber único que el poder ha naturalizado, al concretar una profunda crítica a la modernidad que genera subjetividades “enjauladas” en la desvaloración de los saberes otros. Este proceso descolonial requiere, al mismo tiempo, de la generación de proyectos decoloniales que se orienten a revertir ese estado de situación desmonopolizando el funcionamiento social en todas sus dimensiones: económicas, políticas, subjetivas, cognitivas, y generando proyectos otros nacidos en el seno de las comunidades”. (p.64) (261)

Walter Mignolo, no prefácio do livro *Para uma pedagogia decolonial*, de Zulma Palermo, tece no mesmo sentido:

La modernidad produce heridas coloniales, patriarcales (normas y jerarquías que regulen el género y la sexualidad) y racistas (normas y jerarquías que regulen la etnicidad), promueve el entretenimiento (banal) y narcotiza el pensamiento. Por ello, la tarea del hacer, pensar y estar siendo descolonial es la sanación de la herida y de la viciosa compulsión hacia el “querer tener”: desprendernos de las normas y jerarquías modernas es el primer paso hacia el re-hacernos. Aprender a desaprender para re-aprender de otra manera, es lo que nos enseñó la filosofía de Amawtay Wasi. (p.9) (262)

Desapegar, desprender, desaprender, reparar, repensar, refazer, reexistir são verbos do léxico de uma ética do desapego, que só faz sentido se aplicada, por isso é fundamentalmente uma bioética do desapego. “Aprender a desaprender para reaprender”.

“Aprender a desaprender” é o cerne da bioética do desapego, e “reaprender de outra maneira” traduz a estética propriamente dita da reexistência.

Qualquer passeio pela periferia de uma cidade grande no mundo, hoje, exhibe à passante, marcas visíveis de que se define em compasso acelerado nosso tecido social. Não bastasse o suficiente assombro de um mundo que delimita a existência entre “ter-se” e não “ser-se”, o século XXI só vê dilatar este hiato, com seu valor máximo centrado na depredação planetária, numa corrida armamento-desenvolvimentista de uma guerra mundial não nomeada. Neste cenário de crise civilizatória generalizada - onde, como diria Zizek (1996), nos parece mais fácil elucubrar o fim do mundo do que o fim do capitalismo – como buscar novas metáforas, searas semânticas outras que tenham oxigênio simbólico suficiente para (re)pararmos e (re)pensarmos um rumo menos degradante para o planeta e para nossos coabitantes?

Ao palestrar sobre as diferenças filosóficas entre oriente e ocidente, Suzuki (1960) escava em suas distinções, cotejando a relação de dois poetas com a flor na busca pelo entendimento da vida – se o primeiro simplesmente a contempla, entendendo-se parte da natureza; o segundo a arranca “com raiz e tudo”, colocando-a a serviço de sua inteligência. Se o filósofo japonês parece, em princípio, falar de um antagonismo de espíritos entre a contemplação oriental e a indagação ocidental, expressa também uma metáfora que parece munir a concepção capitalista: arrancar a flor para perceber o mundo tanto esboça a racionalização exacerbada, quanto ilustra a própria espoliação da natureza, cerne do modo de produção mundial e nevrálgico para o entendimento da crise generalizada em que se encontra o mundo. Tal modo de produção tampouco se restringe ao ocidente; é patentemente global e nos leva a pensar o quanto estamos todos enjaulados no cárcere da ordem colonial-moderna-patriarcal-capitalista.

Esquadrinhar novas metáforas que tenham oxigênio simbólico suficiente para desapegarmos da violência e reexistirmos num rumo menos degradante para o planeta e para seus habitantes significa buscar, para além do *mainstream*, “rios alternativos”. Tais rios podem significar “*metáforas de transformação*” como nos postula Allon White e Stuart Hall, “*poéticas de transgressão*” em acepção foucaultiana ou mesmo as “*linhas de fuga*” de Deleuze. Mas como nos aponta Hall, já não nos é suficiente uma metáfora simplista como a da revolução, “*simplificações dramáticas e inversões binárias*”, a “*imagem do mundo de cabeça para baixo*” (2008, p.206).

Esta questão parece nos levar à sofisticada e não-binária metáfora de Confúcio para a luta, onde o filósofo chinês postula que “para combater a pedra, não se pode usar pedra”; é preciso “atuar como a água”. Esta, juntamente com a alegoria da flor exposta por Suzuki, nos aponta também para a poética de Manoel de Barros: *Quem anda no trilho é trem de ferro. Sou água que corre entre as pedras. Liberdade caça jeito.* (263)

E como não ser pedra contra pedra? E como ser “a liberdade da água” que “caça jeito”?

“E como se imaginaria o fim do capitalismo?”, pergunta Eliane Brum. Ao que responde Eduardo Viveiros de Castro:

O fim do capitalismo, provavelmente, não virá do esgotamento das fontes energéticas. Ele virá de outro lugar. Ele virá, provavelmente, de catástrofes climáticas, sociais, políticas. Aí já me permito sonhar um pouco. Com uma certa capacidade de a população planetária pouco a pouco ir criando pequenos bolsões alternativos de desertão. Enfim, uma certa "indianização" da população, na tentativa de se tornar independente das fontes globais de mercadoria, dos sistemas globais de transporte e de energia e lutar pelo mínimo de autossuficiência local, como já vem acontecendo em muitos lugares do planeta. (264)

Um exemplo contundente da *rua dupla* taussig-benjaminiana da mimesis é a ideia de *devir-índio* de Viveiros de Castro. Tal qual Eduardo Galeano (que indaga se seguiremos sendo *tristes caricaturas do norte*), Viveiros de Castro pergunta se seguiremos mimetizadxs com um referente anacrônico de desenvolvimento, que segue tomando “o norte” como modelo. Acostumamo-nos a entender, por exemplo, as pessoas indígenas como anacrônicas, mas é simplesmente Um modo de ver. Um modo emaranhado na ordem patriarcal-moderno-colonial-capitalista. O *devir-índio* implica na desconstrução dessa ideia, na desertão. A experiência das pessoas indígenas e ribeirinhas convivendo mais harmonicamente com o rio, no caso, o Xingu, expressa um modelo admirável.

Esse é um exemplo paradigmático da mimesis e também da importância de entender as searas semânticas para se desprender, desapegar, reexistir. Pegar uma outra pista da mimesis significa desertar um paradigma referente para eleger outro que melhor nos sirva. Por mais contraintuitivo que nos pareça. E só parece contraintuitivo porque estamos profundamente modelizadxs, acostumadxs, apegadxs a um paradigma existencial que tomamos como inevitável.

Contra “a crença incontestável na inevitabilidade do mundo que habitamos”, Rita Segato percebe um antídoto na ética: “a ética é justamente o que nos faz poder vislumbrar a inevitabilidade” (p.222). Para Segato, ética é o impulso de insatisfação que move os povos, e portanto, como anseio, é universal e se confunde com a própria história. “*Nem a insatisfação, nem a dissidência ética são patrimônio de um povo em particular, mas atitudes minoritárias na maioria das sociedades. São elas os vetores que assinalam o que falta, o que não pode continuar como é.*” (p. 225) Ou seja, não há povos sem história e não há histórias sem insatisfação, sem dissidência, por mais coeso que pareça um grupo. “Como atitude, portanto, o anseio ético é universal, no sentido de que pode ser encontrado dentre alguns membros de qualquer grupo humano, mas seus objetos são variáveis”. (idem) No “modelo” que nos apresenta Segato “ética, moral e lei são [...] princípios diferenciados em interação” (idem)

Assim, podemos entender uma alegoria da *(bio)ética do desapego* na “ética da insatisfação” de Segato e em sua leitura de Levinas, que expressa a “disponibilidade existencial para um *outro* que cumpre um papel humanizador. O outro se apresenta diante do sujeito ético como um rosto irreduzivelmente outro, que o obriga ao desprendimento”(p.226) É nas engrenagens da insatisfação, no desprendimento que o rosto do outro convoca, que se encontra o motor da ética, no cerne do “anseio ético”, este “movimento em direção ao bem não alcançado” esta “abertura alimentada pela *presença da alteridade [...]*”.(idem)

Silverman, em *Flesh of my flesh*, faz uma interessante digressão sobre a *Metamorfose* de Ovídio, e dialoga com Lou Andreas-Salomé, Rilke, Freud, Nietzsche etc. Silverman se nutre da poética de *Looking Back*, de Salomé que dizia do “poder redentivo deste modo de olhar” que invoca nossa capacidade de fazer o passado “acontecer de uma nova maneira”. Salomé fala de “uma profunda sensação de destino compartilhado com todas as coisas” (p.8) Pinço esta parte da digressão complexa de Silverman de um livro que se conecta de muitas maneiras com o que intento delinear aqui.

A *presença da alteridade* de que fala Segato, que se metaforiza “no rosto do outro” de Levinas andarilha para o coração da exploração aqui tentada sobre os meandros da mimesis: o fato de que estamos todos inevitavelmente conectados. Este rosto indefeso e precário que expressa a ambivalência que nos impele tanto à violência quanto à paz²⁰², é

²⁰² Em *Prearious Life*, Judith Butler explora a poética de Levinas que centra no rosto uma metáfora potente da violência e da ética em sua desconcertante ambivalência. Nas palavras de Levinas, em passagem

também o enunciado da nossa própria finitude e do que precisamente nos atrela ao mundo, aos seres, a umas às outras. Kaja Silverman, em *Flesh of my Flesh*, vai ao ponto:

Finitude is the most capacious and enabling of the attributes we share with others, because unlike the particular way in which each of us looks, thinks, walks and speaks, that connects us to a few other beings, it connects us to every other being. Since finitude marks the point where we end and others begin, spatially and temporally, it is also what makes room for them – and acknowledging these limits allows us to experience the expansiveness for which we yearn, because it gives us a powerful sense of our emplacement within a larger Whole. Unfortunately, though, finitude is the most narcissistically injurious of all of the qualities we share with others, and therefore the one we are most likely to see in them, and deny in ourselves. Our refusal to acknowledge that we are limited beings has devastating and often fatal consequences for others. (p. 4)

As consequências fatais de nosso apego à ideia de que somos indivíduos, nossa crença que finca-pé na economia da escassez – esta de que “não há lugar ao sol para todos”, esta que nos desconecta do fato de que, queiramos ou não, estamos conectados à terra e às criaturas terráneas, do fato de que a finitude é nosso destino comum inexorável –, está nos destruindo a todos. No fundo, no âmago da bioética do desapego e da convocação para a reexistência está a pulsão daquilo que nos faz coletividade.

É a crença numa troca possível do mundo, na agência coletiva de idearmos uma história outra o que nos faz seguir a viagem, o que remete às palavras de Pierre Verger: “Nada mais difícil, quando se procura um caminho, que descobrir se a força que nos empurra vem do desejo de fugir ou do desejo de buscar. Talvez, em algum nível bem profundo, nem haja qualquer diferença entre esses desejos.” (265)

Pegar e desapegar são, como a mimesis, feições-de-mundo, lados que se metaforizam no andarilhar: um pé que apega ao chão, outro pé que desapega para partir. Gosto de pensar que encarnam, em verbo, a inevitabilidade da história, da(s) ~~histórias~~ história(s).

Ao modo de Gitanjali Dhingra de Guevara:

ressaltada por Butler: “the face of the other in its precariousness and defenselessness, is for me at once the temptation to kill and the call to peace, the You shall not kill (PP, 167)”. (p.134) Como é, indaga Butler, que a precariedade do outro produza em nós efeitos tão contraditórios? (BUTLER, 2004)

Estar consciente do jogo cósmico é viver no mundo. Mas não pertencer a ele. É *ser* simultaneamente nossa pluridimensionalidade. É, lembrando Tagore, como o ato de caminhar, onde o apego reside no contato do pé quando toca a terra e o desapego no movimento do outro pé quando se levanta (266)

Hora de levantar.

EPÍLOGO. COMO ESCREVER SOBRE A VIOLÊNCIA?²⁰³

Only the extraordinarily gifted or the excessively unmindful (mindless?) can write a book on violence without being troubled by the particular challenge the representational form of writing poses for the task at hand, even if this task be described in the words of my pleading informant, as “a story.” Unlike the preceding chapters wherein the problem of writing about violence was, without much ado, relegated to the implicit, in the chapters that follow violence and its representation in language demand explicit acknowledgment. Poets, novelists, and literarily talented writers in general have the privilege of not having to account for why and how they choose to represent their subject in the written form. They, as the cliché goes, “just do it.” It is left to the literary critic or reader to determine how well it has been done. For very different reasons, for most social scientists—including, until recently, anthropologists—“writing” was something that we did not have to wrestle with; or if we did, we could not, in deference to protocol and good taste, openly discuss it. In its most “scientific” form, writing was seen as a medium that, when judiciously employed, provided transparency between writer/reader and reality. To that extent, if there was a problem in writing, it was perceived as being limited to the finding of an objective, neutral vocabulary and analytic framework. More recently, anthropologists have come to acknowledge the fact that ethnography is, among other things, also a literary form. To say that it is a literary form is to admit not only to its aesthetic and rhetorical liabilities but to its political ones as well.

There may come a day when the admission of ethnography’s inherent literary burden, and by extension its rhetorical and political ones, will be so commonplace as to warrant neither special comment nor special pleading. That day is not here as yet. Should we, until such a day, belabor the point of such an admission at every possible occasion of writing an ethnography or an anthropography? Heaven forbid! But there are times when and reasons why such a belaboring may be warranted. Writing about violence is such a time, and theorizing about modes of writing provides such a reason. As indicated in the introduction, this book concerns writing about violence as much as it concerns violence itself. (E. Valentine Daniel, p. 106/7)

²⁰³ Começo por uma reflexão sobre a escrita, uma antropografia da violência, uma digressão sobre o formato que aqui se lê, se vê, se entende, como prova inconteste de sua indissociabilidade. Esta tese é de fato, o que não é mera retórica, sobre: formatos que nos conteudizam e conteúdos que nos formatam. Violência é uma expressão que comunica um conteúdo, é o próprio formato, é o próprio conteúdo. Entender esta dimensão da violência é o único meio para dissidirmos de seus meios. Tocá-la para abaixo do tapete, impensá-la, como vimos na reflexão de Segato sobre o monopólio cristão, o monopólio do discurso do bem no cárcere é seguir num modo mimético que caminha para o lugar que já conhecemos, para evocar uma vez mais, o repertório buarquiano, *os passos dessa estrada que já sabemos: não dará em nada*. O automatismo infundável do mesmo.

Como escrever sobre a violência? Como não estar atormentada pelo modo de se comunicar, narrar, representar a violência? Sobretudo, como escrever sobre violência quando se escreve uma tese sobre o efeito mimético?

As palavras de Valentine Daniel, em seu livro *Charred Lullabies*, traduzem uma angústia que fez de escolta ao longo da redação da tese. Como escrever uma tese sobre violência escapando de sua reificação? Como narrar um caso de violência sem incorrer em sua banalização ou naturalização? Como escrever, sem cair eu mesma na cilada que a tese em si pretende denunciar? Como, nas palavras desse antropólogo cingalês, “escrever uma etnografia ou – para tomar emprestado um termo de Jean-Paul Dumont – uma antropografia da violência (1986), sem que se torne uma pornografia da violência?”

Daniel tanto escreve sobre uma violência atroz – o conflito cingalês que matou aproximadamente 100 mil pessoas entre 1983 e 2009 – quanto faz considerações sobre como escrever a respeito da violência. Toma emprestado o termo de Dumont para referir-se a seu próprio trabalho: uma antropografia da violência.

No parágrafo que abre sua introdução, Daniel nos conta que muitxs morreram, para em subsequência, inquirir-se sobre como falar da atrocidade ocorrida sem ser capturado pelo desejo de chocar (p. 3). Como navegar por essa linha tênue em que falar de menos pode significar silenciar a dor dxs outrxs e falar demais pode significar ter-se deixado levar por um desejo de impressionar, incorrendo na espetacularização da violência?

A questão tocante ao modo de narrar a violência, a escolha das palavras, as molduras que encapsulam os sentidos e criam uma seara semântica, por onde nossa compreensão é guiada, parece ter sido, aliás, o ponto nevrálgico dessa tese. Pensar em como pega a violência é pensar na dobradiça onde o formato e o conteúdo se amalgamam. Ao longo da tese, de modos diversos, entendo que insisti nessa tecla: “o conteúdo do formato” pelo qual os afetos moldam a superfície dos corpos, como em Ahmed, a preponderância do modelo na economia dos desejos, como em Girard, o gênero como máquina mimética de produção de subjetividade e a modelização em série de nossos corpos, mentes, afetos, memórias, sensibilidades. Também a questão primordial dos meios de comunicação é “o conteúdo do formato” em que circulam as notícias. Como na análise do efeito Werther, o central é mormente o modo como o suicídio é narrado pela mídia, e menos a informação em si. A narrativa midiática é, como vimos, o cerne da mimesis. O ato de narrar algo é já um urdimento de ambos. A forma é, precisamente, o conteúdo mais violento, porém mais insidioso (remeto-me novamente à violência moral, nos termos de

Segato). A própria mirada de ver a forma e o conteúdo separados, é uma lente que moldura uma forma de mirar. A aparência neutra do que chamamos meios, o *medium* pelo qual circulam conteúdos modulam a nossa capacidade de inteligir. Os meios de comunicação, como bem disse bell hooks, guardam um “sentido mágico”, soberano, como se traduzissem para nós a realidade. O que sustenta a fabricação incessante de mesmidade é a capacidade que a lógica do espetáculo, da mídia, do estado, do mercado e suas demais máquinas de produção de subjetividades tem de travestir os meios que fabricam representações e modelizações. Ou seja, maquiagem o conteúdo no formato e invisibilizar esse formato como meio.

O CASO É (SEMPRE) UM CONTO: UMA *EU* NARRADORA.

quem canta um canto aumenta um ponto
ou corta um tanto e faz um conto
quem conta ou canta aponta um ponto
o ponto onde pisa o pé

quem porta um pranto apronta um conto
ou pinta um porto e sai do canto
quem porta ou pinta aponta um porto
o porto onde pulsa o pé

pega uma ponte, uma ponta, uma pauta, uma balsa, uma
valsa....
vá descalça
pro quintal lá de casa
pega uma ideia, boleia, odiseia, quimera, uma teia
uma veia ... quem dera

eu trago um canto de outro canto
e só de encanto faço um conto
encontro e me demoro um tanto
o tanto onde finco o pé

pega uma ponte, uma ponta, uma pauta, uma balsa, uma
valsa....
vá descalça
pro quintal lá de casa
pega uma ideia, boleia, odiseia, quimera, uma teia
uma veia ... quem dera

(267)

Para contar o caso de Wanda Taddei, deliberadamente usei a forma literária, cuja contadora é uma “eu narradora”. Depois de me debater por meses com a questão, e por sua vez, com o desassossego que a acompanha, de como contar o caso – e também após ensaiar modos diversos –, fui tomada pelo dilema: qualquer forma que eu elegeisse para narrar esse contar, seria um investimento explicativo meu. Ao fim e ao cabo, uma análise minha. Um plasmar de uma experiência de ter entrado em contato e somado um aporte analítico com o qual percebo o mundo. Como diz o já citado Frederic Jameson (191): toda interpretação é um investimento ideológico. Ou como inquire Hayden White em um de seus ensaios em *The content of form*:

Does the world really present itself to perception in the form of well-made stories, with central subjects, proper beginnings, middles and ends and a coherence that permits us to see “the end” in every beginning? [...] **Could we ever narrativize without moralizing?** (p. 24)

Eu, uma doutoranda de bioética lendo e tentando fazer sentido das centenas de notícias nos jornais sobre uma mulher argentina que morreu queimada pelo marido; mas, mormente, tentando entender a razão pela qual dezenas de mulheres morreram subsequentemente, também queimadas, na esteira do caso, sob a suspeita de que os eventos se conectam entre si, num possível efeito mimético. Eu, uma feminista latino-americana, nascida no Brasil, que trabalha com o tema da violência há mais de década, e que assistiu a reportagens e programas diversos sobre o tema, que fez clippings de notícias dos principais jornais argentinos, que percorreu centenas de páginas de internet, de agências de notícias nacionais e locais, e que leu as duas sentenças proferidas no processo judicial de Eduardo Vásquez.

E tudo isso sob profunda dor.

Encontro pertinente explicar que um longo período se passou até que me ocorreu experimentar contar o caso em forma literária. A ideia foi de tentar plasmar nesse contar as diversas narrativas com as quais fui me deparando na leitura dos *clippings* do caso, numa espécie de digestão-de-tudo-que-li, munida de uma preocupação em preservar as ambivalências que fui sentindo, juntamente com as demais sensações, as minhas dúvidas, minhas intuições, mas também os meus marcos metodológicos, meu arsenal teórico etc., em concomitância com o empreendimento de já proferir e imprimir ali as premissas da

tese, e algumas primeiras digressões analíticas sobre o caso que vinha desenvolvendo e que seguiria ao longo da tese.

Pretendo dedicar aqui alguns parágrafos para explicitar minhas preocupações e as obras que me inspiraram no exercício do conto, alguns meandros desse processo de escrevedura, entendendo pertinente para a tese, tentar também patentear meu lugar de fala, meu contexto localizado. Em outras palavras, escrever um conto é expressivo de minha premissa teórica, na esteira dos *saberes localizados* de Donna Haraway.

Por um lado, falar sobre as narrativas que nos capturam é, de muitos modos, também um exercício autoetnográfico. É possível que seja uma afirmação autoevidente, mas como escrever sem que de algum modo não seja um falar desde si, que é também desde a paisagem onde ficamos o pé? Mesmo quando esse lugar é escamoteado, falamos de um lugar, como vimos com Wanderson Flor do Nascimento nas andarilhagens do giro descolonial. E esse lugar do qual falamos, certamente diz de nós, de um posicionamento nosso perante o mundo.

Este lugar é um que desafia esse “não-lugar” a que se refere Nascimento, o discurso dito neutro, a narrativa dita “não moralizadora”. Teorizar sem indagar o *status quo* da ordem epistêmica, da economia dos desejos (“porque desejo isto que desejo?”), é conectar o conteúdo crítico (que tanto repetimos retoricamente) ao fazer em si. “*El pensamiento político necessita una gran sacudida*”, é o que, segundo Raquel Guitérrez, Federici logra em *Calibán y la Bruja*, ao sacudir “*añejos argumentos de la izquierda criticándolos enérgicamente desde una aguda perspectiva, desde un ángulo que ilumina nuevas posibilidades para la reflexión y la lucha*” (p. 9) demonstrando que “*el cuerpo sigue siendo para el capital el principal medio de explotación de las mujeres*” (p.11) (86)

Para falar de meios de escrita, como faço aqui, indissociáveis dos meios miméticos, dos meios violentos, é pensar também no corpo como meio. É, de certo modo, a denúncia que faz Lindsay Waters, editor da *Harvard University Press*, quando diz que a academia se tornou uma cacofonia infinda. Em *Enemies of Promise* (no Brasil, *Inimigos da Esperança*), tece uma crítica à “corrida” para a obtenção de pontos e a publicação desenfreada que enseja. Esta que se emblematiza em sua epígrafe, onde cita Wolfgang Pauli: “*I don’t mind your thinking slowly. I mind your publishing faster than you can think*”. (268)

“*The typical scholar feels more and more like the figure portrayed by Charlie Chaplin in the film Modern Times, madly and insensibly working out to produce. [...] Is it too late to change the system?*” (p. 45), indaga Waters, ao que soma “*A certain timidity*

pervades the academic world now. The wisdom of the day tells you: Don't ask big questions; don't ask why things are the way they are". (p. 47) (268)

O corpo acadêmico, que parece sem corpo, é também um que se coloca no lugar da produção desenfreada, um lugar de escapatória para muitas mulheres (do corpo como meio de reprodução de mais corpos para o sistema), mas que recai num corpo acadêmico que resvala na mesma maquinaria capitalista corroborando para a modelização que também sustenta o *status quo*. O lugar de que falo é, como expus introdutoriamente, um que inquirir um fazer acadêmico serializado que se reproduz *ad infinitum* e cujo formato empobrece a potência do pensamento. Posiciono-me, ademais, desde uma bioética latino-americana, que se traduz num praticar ético que busca arrefecer o hiato entra a teoria e a prática, uma bioética palpável, que se aplique aos problemas práticos e reais de onde estamos. Também desde um feminismo conjugado com os debates sobre raça, classe e com a crítica descolonial – isto é, que não seja um mero tema entre outros, com o gênero tendo “real estatuto teórico e epistêmico” e sendo, portanto, “categoria central capaz de iluminar todos os outros aspectos da transformação imposta à vida das comunidades ao serem capturadas pela nova ordem colonial-moderna” (p. 116) (123). E ainda, penso a violência e a mímesis desde esse caldo de cultivo em que vivemos, sob o marco da sociedade de massa, da espetacularização, do complexo capitalista de estado-mercado na ordem colonial-moderna e a (re)produção de subjetividades numa economia do afeto indissociável da economia do desejo, voltada para sustentar e fomentar esse complexo.

Por outro lado, não sei até que ponto não fui eu mesma capturada pelo discurso midiático, ou seja, até que ponto imprimo propositalmente sua narrativa e até que ponto a assimilo, até que ponto a mimetizo para, em catarse, transformá-la. Trocando em miúdos, até que ponto fui feliz em minha intenção, a despeito do esforço em ser fiel ao meu propósito. Por certo, o processo narrativo não é dado a ver em plena consciência. Pelo contrário. Estar no mundo da *cultura de massa* – elemento fundamental da “produção da subjetividade capitalística” (p.16) – é estar sujeito à sucumbência (p.26). (123)

Inicialmente, inspirada em *Um dia na vida*, de Eduardo Coutinho (269), ocorreu-me fazer um mosaico de recortes da mídia²⁰⁴ que tratassem do caso Wanda. Mas ao invés

²⁰⁴ O filme de Coutinho, que não pôde estreiar por conta de direitos autorais, é uma série de recortes da televisão que se passam em um dia. Logo após o nome do filme, *Um dia na vida*, nos é informado: “material gravado como pesquisa para um filme futuro”, e subsequentemente: “durante 19 horas seguidas, da manhã do dia 1º de outubro de 2009, à madrugada do dia 2, no Rio de Janeiro, foram gravados alternadamente programas e comerciais das seguintes emissoras: Bandeirantes, CNT, Globo, MTV, Record, Rede TV, SBT e TV Brasil. Segundo Felipe Furtado, ao informar que se trata de material de pesquisa, “reforça-se a impressão

disso, procurei plasmar ali os recortes que fui lendo. No trabalho de Coutinho, o enquadramento pelo título e o aviso de que se trata de gravações seguidas feitas em um dia, emoldura a seara semântica do vídeo. Se um viés documental histórico fica evidente – isto é, um retrato de uma sociedade em um dado momento na história; o registro televisivo de um dia na vida midiática – também ganha contundência a força de uma denúncia: as cenas de espantosa idiotia. (Idiotia tamanha, que talvez o que nos reste sejam lufadas de fé histórica, com a qual elucubrar uma arqueologia do porvir e idear um destino mais perspicaz, devaneando escafandristas, que revolverão esses fragmentos de hoje, “vestígios de estranha civilização”, mas que ao contrário de *Futurxs amantes* de Chico, se pasmarão, e se consolarão pelo pesadelo do qual escaparam.)

Tampouco posso deixar de mencionar *Mez da Grippe*, de Valêncio Xavier e seu modo inusitado de escrita, que traz jornais espanhóis juntando-os numa narrativa sobre a gripe espanhola em Curitiba²⁰⁵, e a inspiração do extraordinário 2666 de Roberto Bolaño. 2666 foi o último projeto desse escritor chileno, publicado um ano depois de sua morte. A parte que narra os assassinatos em série de mulheres em Santa Teresa me afetou significativamente. Santa Teresa é a própria Ciudad Juárez, cidade mexicana situada em Chihuahua, na fronteira com a cidade de El Paso, Texas, Estados Unidos, onde feminicídios serializados e ainda sem solução, desde 1993, já vitimaram mais de 700 mulheres instigando análises de diversxs teóricxs como Marcela Lagarde, Rita Segato, Diana Washington, Julia Monárrez, Sérgio Gonzalez Rodriguez, que se esforçam em dar inteligibilidade ao fenômeno.

de que estamos diante de um rascunho sem nenhuma grande preocupação se o espectador sequer o enxergará como um filme”. (Furtado F. Do uso das nossas imagens. Cinética, cinema e crítica. 11 de fevereiro de 2014) Não há uma fala que não seja da própria gravação, ou demais palavras, apenas a hora em que foi gravada, como ocorre com a primeira cena, uma aula de inglês, quando o canto esquerdo da tela informa: “06:50”. O que se vê em seguida é um mosaico de cenas, que não necessariamente tem conexão entre si, mas que, no entanto, ganham uma força contundente quando coladas uma à outra. Pensar no que é a narrativa, nesse caso, é fazer um exercício contraintuitivo, quando intuitivamente somos levadas a pensar que não há narrativa própria num colar de cenas. Mas não será a narrativa a própria escolha das sequências, o que fala da intenção do autor, obviamente limitada pelo espectro de cenas, circunscritas ao que foi veiculado nessas 19 horas e também à alternância (essas também uma escolha, por certo) das cenas gravadas pelo cineasta e sua equipe?

²⁰⁵ Embora não tenho logrado obter um exemplar de seu livro, mas apenas excertos e ler artigos que abordam seu modo inusitado de escrita. “Xavier é um autor que utiliza os fragmentos, os estilhaços, acumulando-os numa nova construção que desnuda o real”, diz Rodrigo Vieira da Silva. (p.6). Em artigo sobre o livro, Vieira da Silva percebe “o poder de uma literatura que se constrói a partir daquilo que, à primeira vista não é literário, mas que depois acaba se tornando, e possibilita que mantenhamos contato com territórios antes por nós desconhecidos, mundos que até então nunca havíamos explorado, como uma Curitiba devastada pela gripe espanhola que se torna conhecida por nós através dos recortes valencianos. (p. 2) (Da Silva RV. O trapeiro, a influenza e o esquecimento: *O Mez da Grippe* e a teoria estética de Walter Benjamin. Disponível em:

<http://www.lettras.ufmg.br/cadernosbenjaminianos/data1/arquivos/08%20Rodrigo%20Vieira%20da%20Silva.pdf>

Assim, guarnecida do espírito de *2666* e de *Um dia na vida* como inspiração narrativa, e com a teoria do “local” de Donna Haraway fazendo de pano de fundo, digeri em prosa as notícias: ora dando-lhe uma narrativa de próprio punho, ora tentando plasmar as distintas nuances com as quais fui topando no decorrer da pesquisa, ora plasmando meu espanto, ora urdindo uma rota teórica. O texto foi tomando contornos de um conto, com um viés autoral, isto é, a narradora sou eu mesma, uma estudante de doutorado que se depara com o caso Wanda na mídia e com um inexplicável aumento de feminicídios por fogo, um *modus operandi* antes pouco utilizado. Tento buscar ali, no caso Wanda, na experiência de narrá-lo, um fio de inteligibilidade, uma chave para alcançar o escalonamento mimético, uma pista nos intricados meandros da (re)petição da violência. E talvez um pequeno farejo do que nos faz (re)peticionárixs dessa violência.

ALMA ESPERANZA: HÁ?

Costuma-se contar como “marco zero” dos feminicídios de Ciudad Juárez, o assassinato de Alma Chavira Farrel, em janeiro de 1993, embora, por certo, não tenha sido o primeiro. No livro de Bolaño, Alma é Esperanza:

Esto ocurrió en 1993. En enero de 1993. A partir de esta muerte comenzaron a contarse los asesinatos de mujeres. Pero es probable que antes hubiera otras. La primera muerte se llamaba Esperanza Gómez Saldaña y tenía trece años. Pero es probable que no fuera la primera muerte. Tal vez por comodidad, por ser la primera asesinada en el año 1993, ella encabeza la lista. Aunque seguramente en 1992 murieron otras. Otras que quedaron fuera de la lista o que jamás nadie las encontró, enterradas en fosas comunes en el desierto o esparcidas sus cenizas en medio de la noche, cuando ni el que siembra sabe en dónde, en qué lugar se encuentra. (p. 444) (270)

O “marco zero” de qualquer feminicídio é o patriarcado. E seu fantasma patriarcal que insiste em aquilatar zeladores e zeladoras, em forma de ad-miração, em forma de virilidade, em uma forma divina sequestrada e modelizada em imagem de Senhor. “*O monopólio do discurso do bem*” plasmado na figura de um deus feito à imagem e à semelhança do viril.

Guarnecida de Esperanza de que não nos acostumemos com essa paisagem e guarnecida da lucidez das palavras do jornalista Sérgio González Rodríguez, que denuncia as estruturas de poder que sustentam os feminicídios em Juárez, somo-me a elas, isto é, à Esperanza e às palavras de González: “[...] *la valentia de las víctimas al encarar en el último momento la indignidad de su muerte, nos librerá del miedo, una y otra vez.*” (p. XXIX) (271)

REFERÊNCIAS

-
- (1) Rosa JG. Tutaméia (Terceiras estórias). 8ª ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2001. p. 29
- (2) Saramago J. Viagem à Portugal. São Paulo: Editora Schwarz, 1999. Biblioteca epub [sem páginas].
- (3) Nascimento T. Carta ao ENUDS 7. [mensagem pessoal]. Mensagem recebida por danielacgontijo@yahoo.com.br, em 8 de agosto de 2009.
- (4) Galvão PR. Pagu Paixão. A autobiografia precoce de Patrícia Galvão. Rio de Janeiro: Editora Agir, 2005, p. 52
- (5) Rosa JG. Grande Sertão: Veredas. 19ª edição (edição especial 2ª impressão). Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2001. p. 115
- (6) de Assis M. Memórias Póstumas de Brás Cubas. In Coutinho A (org) Obra completa, vol. I, Rio de Janeiro: Editora Nova Aguilar, 1997. p. 513.
- (7) Espinosa-Miñoso, Y (coord.) Aproximaciones críticas a las prácticas teórico-políticas del feminismo latino-americano. 1ª ed. Buenos Aires: En la Frontera, 2010, p. 12
- (8) Ortega F. Amizade e estética da existência em Foucault. Rio de Janeiro: Graal, 1999. p. 168
- (9) Coletivo Corpus Crisis. Autonomia in Dicionária, Confabulando. <http://kk2011.confabulando.org/index.php/Main/Autonomia>. Acesso em 23 de março de 2015.
- (10) Otis L. Networking: communicating with bodies and machines in the nineteenth century. Ann Arbor: The University of Michigan Press, 2001, p. 174
- (11) Gontijo, DC. O Ciclo [música]. Brasília: 2014.
- (12) Butler J. Conferência proferida na abertura da *2014 PEN World Voices Festival of International Literature, Nova Iorque, 28 de abril a 4 de maio, 2014*. Vídeo disponível em: <http://www.pen.org/opening-night-edge-judith-butler>. Transcrição em: <http://www.pen.org/nonfiction/edge-grief>. Acesso em 10 de abril de 2015.
- (13) Sziffrón D. Relatos Salvajes [filme]. Argentina/Espanha: 2014. Cor. 122 min.

-
- (14) Cursini. [fotografia] Cena do filme Relatos Selvagens. Revista Interlúdio. Disponível em: http://www.revistainterludio.com.br/wp-content/uploads/2014/10/Relatos_Selvajes_AI_MC.jpg
- (15) Lispector C. Para não esquecer. 4ª Edição. São Paulo: Siciliano, 1992 [1978]
- (16) Ramos. [fotografia] Cena do filme Relatos Selvagens. Cinemascope. Disponível em: <http://cinemascope.com.br/wp-content/uploads/2014/10/Cinemascope-Relatos-Selvagens-1.jpg>
- (17) Giacobbo. [fotografia]. Cena do filme Relatos Selvagens. Blah Cultural. Disponível em: <http://www.blahcultural.com/wp-content/uploads/2014/10/Relatos-Selvagens-Meio1.jpg>
- (18) Zizek S. Violence. Six sideways reflections. New York: Picador, 2008. p. 193
- (19) Baudrillard J. A Troca Impossível. Tradução de Cristina Lacerda e Teresa Dias Carneiro da Cunha. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2002.
- (20) Rosa G. A Terceira Margem do Rio. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2001. (Biblioteca epub)
- (21) Weber R. "Pai acenando". Fotografia de recorte, em papel, do conto "A terceira margem do rio", de João Guimarães Rosa. 2013.
- (22) Salles W. Abril Despedaçado [filme]. Brasil/França/Suíça: 2001. Cor. 105 min.
- (23) Weber R. A medida de segurança: elementos para interpretação da contenção por tempo indeterminado dos loucos infratores no Brasil. (Dissertação de mestrado) Brasília: DAN/UNB, 2008. p. 4
- (24) Itacaramby T. Quem importa? Ensaio sobre autoria e outras impropriedades intelectuais. DAN/Universidade de Brasília, 2007.
- (25) Llosa C. La Teta Asustada [filme]. Peru/Espanha: 2009. Cor. 95 min.
- (26) Segato RL. Mujer y cuerpo bajo control. Entrevista à Karina Bidaseca. Revista de Cultura, El Clarín. Disponível em: http://www.revistaenie.clarin.com/ideas/Rita-Segato-Mujer-cuerpo-control_0_1081091894.html Acesso em 5 de maio de 2015.
- (27) Barrett M. Can the Subaltern Speak? New York, February 2004. History Workshop Journal, No. 58 (Autumn, 2004), Oxford University Press. p. 359
- (28) Baldi C. Entrevista na íntegra de César Baldi concedida à Revista Forum, compartilhada em correspondência pessoal. publicada parcialmente em <http://revistaforum.com.br/digital/tag/cesar-augusto-baldi/>

(29) Segato R. La Lengua Subalterna II, 2013 (ciclo organizado por Lectura Mundi en la Universidad Nacional de San Martín previo a la visita de Gayatri Spivak al Campus) Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=SdYN0yx5Q2Y> Acesso em 5 de maio de 2015.

(30) Miranda G. Funai/Survival. [Fotografia] Índios isolados no Brasil vistos do ar, durante uma expedição do governo brasileiro, maio de 2008. Disponível em: <http://www.survivalinternational.org/povos/indios-isolados-brasil>

(31) Tandler S. Encontro com Milton Santos: o mundo global visto do lado de cá [documentário]. Brasil, 2006, cor, 89 min.

(32) Gontijo DC. Uma mulher cagou na praça. Estancia Investgativa, Pueg/Unam, 2012.

(33) OIT. Organização Internacional do Trabalho alerta contra “feminização dos trabalhadores pobres”. ONU, 2007. Disponível em: <http://www.unric.org/pt/actualidade/9278> Acesso em: 29 de maio de 2015.

(34) Kristine L. Witness: Illuminating the world of modern-day slavery, TED: 2012.[Palestra - TED] Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=WwB6bPgPol4> Acesso em 30 de maio de 2013.

(35) Sen Amartya. More than 100 million women are missing. New York: The New York Review of Books, 1990. Texto disponível em: <http://www.nybooks.com/articles/archives/1990/dec/20/more-than-100-million-women-are-missing/> Acesso em 10 de abril de 2015

(36) Hvistendahl M. Unnatural selection. Choosing boys over girls and the consequences of a world full of men. New York: Public affairs, 2011.

(37) Dworkin A. Terror, torture and resistance. 1991. [*Andrea Dworkin delivered this keynote speech at the Canadian Mental Health Association's "Women and Mental Health Conference--Women In a Violent Society," held in Banff, Alberta, May 1991.*] Disponível em: <http://www.nostatusquo.com/ACLU/dworkin/TerrorTortureandResistance.html>

(38) Stoltenbeg J. A Feminist guide to gay male misogyny [palestra em vídeo]. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=-AqTIHtAB-w>. Acesso em 5 de maio de 2015.

(39) Stoltenberg J. Refusing to be a man, essays on sex and justice. Revised edition. London: UCL Press, Taylor & Francis e-Library; (1989), 2005.

(40) Staub, E. The roots of evil: the origins of genocide and other group violence. Cambridge: Cambridge University Press, 1989. P. 79-89

(41) Segato, RL. Las estructuras elementares de la violencia. Ensayos sobre género entre la antropología, el psicoanálisis y los derechos humanos. Bernal: Universidad Nacional de Quilmes, 2003.

-
- (42) Faraco M. A Dor na escala Richter. [música] Letra e vídeo disponível em: <http://letras.mus.br/marcio-faraco/1548019/>
- (43) Silverman K. *Flesh of my Flesh*. Berkeley: Stanford University Press, 2009.
- (44) Benedetti M. *El amor, las mujeres y la vida*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana. p. 47
- (45) Gontijo DC. *O cheiro do cárcere*. Estancia Investgativa, Pueg/Unam, 2012.
- (46) Donini AA. *Desurdir a lógica do gênero*. São Paulo: PUC, 2010. p. 8
- (47) Brum E. *Meus Desacontecimentos. A história da minha vida com as palavras*. São Paulo: Leya, 2014. p.9
- (48) Couto M. *O apocalipse privado do Tio Gueguê, em Cada Homem é uma Raça*. 1ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2013.
- (49) Gontijo DC. *Freedom from Torture: A Human Right for the right Human? But Who is the Right Human? A Study on the Societal Perspective on the Practice of Torture in the Federal District of Brazil*. Final thesis LL.M in International and European Protection of Human Rights, Faculty of Law, Utrecht University, The Netherlands, 2004.
- (50) Krug, EG et al., eds. *World report on violence and health*. Geneva, World Health Organization, 2002.
- (51) Minayo MC de S. A difícil e lenta entrada da violência na agenda do setor saúde. *Cad. Saúde Pública*, Rio de Janeiro, 20(3): 646-647, mai-jun, 2004
- (52) Schraiber LB; D'Oliveira AFPL; Portella AP e Menicucci E. Violência de gênero no campo da Saúde Coletiva: conquistas e desafios. *Ciênc. saúde coletiva* [online]. 2009, vol.14, n.4, pp. 1019-1027.
- (53) Garrafa V, Porto D. Bioética: poder e injustiça: por uma ética de intervenção. In: Garrafa V, Pessini L. (orgs.). *Bioética: poder e injustiça*. São Paulo: Loyola; 2003.
- (54) Garrafa V. Bioética. In Giovanella L, Escorel S, Lobato, LVC, Noronha JC, Carvalho AI (org.). *Políticas e Sistemas de Saúde no Brasil*. 2ª Ed. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz/Centro Brasileiro de Estudos de Saúde; 2012. P. 741-757
- (55) Garrafa V. O novo conceito da Bioética. In Garrafa V, Kottow M, Saada A (org) *Bases Conceituais da Bioética. Enfoque latino-americano*. Tradução Luciana Moreira Pudenzi e Nicolás Nyimi Campanário. São Paulo: Editora Gaia, 2006. P. 9-14.
- (56) Garrafa V, Porto D. Bioética: poder e injustiça: por uma ética de intervenção. In Garrafa V, Pessini L (orgs.). *Bioética: poder e injustiça*. São Paulo: Loyola; 2003.

-
- (57) Nascimento WF. Por um vida descolonizada: diálogos entre a bioética de intervenção e os estudos sobre a colonialidade. [tese de doutorado]. Brasília: Universidade de Brasília, Programa de Pós-Graduação em Bioética, 2010
- (58) Kottow, M., H., 1995. Introducción a la Bioética. Chile: Editorial Universitaria, 1995: p. 53
- (59) Beauchamp TL. Standing on principles. Collected essays. Oxford: Oxford University Press, 2010. p. 57
- (60) Schramm FR. Violencia y Ética Práctica. Salud Colectiva. Buenos Aires, 5(1): 13-25, Enero-Abril, 2009.
- (61) Cunha AG. Dicionário Etimológico Nova Fronteira da Língua Portuguesa. 2^a ed. Editora Nova Fronteira, 1986.
- (62) Confucius. [Lun yu. English] Confucius analects. Translated by Edward Slingerland. Indianapolis, IN: Hackett Publishing, 2003. p. 139-140
- (63) Bateson G. Steps to an Ecology of the Mind. Northvale, NJ: Jason Aronson Inc., 1987. P. 199-204
- (64) Weir P. Dead Poet Society [filme]. 1989. 128 min.
- (65) Pollitt K. Hers; The Smurfette Principle. New York Times, April 7 1991. <http://www.nytimes.com/1991/04/07/magazine/hers-the-smurfette-principle.html> Acesso em 4 de maio de 2015.
- (66) Sarkeesian A. Tropes vc. Women. #3, Smurfette Principle [vídeo, com transcrição] <http://feministfrequency.com/2011/04/21/tropes-vs-women-3-the-smurfette-principle/> Acesso em 19 de maio de 2015.
- (67) Sarkeesian A. Lego & Gender Part 1 e Lego & Gender Part 2. [vídeo, com transcrição]Disponível em: <http://feministfrequency.com/2012/01/30/lego-gender-part-1-lego-friends/> e <http://feministfrequency.com/2012/02/06/lego-gender-part-2-the-boys-club/> Acesso em 4 de maio de 2015.
- (68) Lego [propaganda, fotógrafx desconhecidx]. Disponível em: <http://thesocietypages.org/socimages/2012/01/01/beauty-and-the-new-lego-line-for-girls/>
- (69) Bechdel A. The rule, in Dyke to watch out for. Disponível em: <https://filmfork-cdn.s3.amazonaws.com/content/BechdelRule.png> Acesso em 18 de maio de 2015.
- (70) Sarkeesian A. The Bechdel Test for Women in Movies. [vídeo, com transcrição] <http://feministfrequency.com/2009/12/07/the-bechdel-test-for-women-in-movies/> e <http://feministfrequency.com/2012/02/15/the-2012-oscars-and-the-bechdel-test/> Acesso em 4 de maio de 2015.

-
- (71) Coletivo Corpus Crisis. “Linguagem, inclusive”, Dicionária, Confabulando. <http://www.kk2011.confabulando.org/index.php/Main/LinguagemInclusive> Acesso em 23 de março de 2015.
- (72) Stoltenberg J. Refusing to be a man, essays on sex and justice. Revised edition. London: UCL Press, Taylor & Francis e-Library; (1989), 2005.
- (73) The Guardian [AFP in Stockholm]. Sweden adds gender neutral pronoun to dictionary. March 24, 2015. Disponível em: <http://www.theguardian.com/world/2015/mar/24/sweden-adds-gender-neutral-pronoun-to-dictionary> Acesso em 21 de maio de 2015.
- (74) Lorde A. The Master’s Tools Will Never Dismantle the Master’s House. In Sister Outsider. Revised edition. Berkeley: The Crossing Press, 2007 [1984]. P. 112
- (75) Gontijo DC. A Xis da Questão. [poesia] 29 de maio de 2008.
- (76) Gilligan J. Violence. Reflections on Our Deadliest Epidemic. London: Jessica Kingsley Publishers, 1996.
- (77) Bensusan H. Comunista. Campinas: Editora Komedi, 2005. P. 81
- (78) de Barros, M. O Guardador de águas. São Paulo: Art Editora, 1989.
- (79) Nietzsche F. The Gay Science. Williams B (ed), Nauckhoff J (trad), Del Caro (trad poemas). New York: Cambridge University Press, 2001.
- (80) Baudrillard J. A verdade Oblíqua. Entrevista à Luis Antônio Giron. Revista Época online, 09/06/2003. Disponível em: <http://revistaepoca.globo.com/Epoca/0,6993,EPT550009-1666,00.html>
- (81) Weber R. Lé-com-cré.
- (82) Castro-Gómez S. Descolonizar la Universidad. La hybris del punto cero y el diálogo de saberes.
- (83) Gallas L e Machado R. Para reinventar a imaginação jurídica. Entrevista a César Baldi. Unisinos. Disponível em: http://www.ihuonline.unisinos.br/index.php?option=com_content&view=article&id=5252&secao=431 Acesso em 22 de maio de 2015
- (84) Foucault M. Os intelectuais e o Poder, in Microfísica do Poder. Org. e trad. R. Machado. São Paulo: Paz e Terra, 2006.
- (85) Spivak GC. Pode o subalterno falar? Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

(86) Federici S. Calibán y La Bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria. 1ª ed. México: Pez en el árbol, 2013 [2004].

(87) Stoltenberg J. Refusing to be a man, essays on sex and justice. Revised edition. London: UCL Press, Taylor & Francis e-Library; (1989), 2005.

(88) Itacaramby T. Quem importa? ensaio sobre autoria e outras impropriedades intelectuais. Brasília: DAN/UnB, 2007.

(89) Butler J. Théorie du genre: Judith Butler répond à ses détracteurs. Le Nouvel Observateur. Disponível em <http://bibliobs.nouvelobs.com/essais/20131213.OBS9493/theorie-du-genre-judith-butler-repond-a-ses-detrateurs.html>

(90) Santa Cruz V. Entrevista. “Extracto de la serie de documentales Retratos de TV Perú. Título del programa: Victoria Santa Cruz, negro es mi color” Disponível em: <http://retratosdocumental.blogspot.com>.
<https://www.youtube.com/watch?v=754QnDUWamk>

(91) Santa Cruz V. Me Gritaron negra. Disponível em: <http://arquivo.geledes.org.br/atlantico-negro/afrolatinos-caribenhos/peru/21235-me-gritaron-negra-a-poeta-victoria-santa-cruz>

(92) Fanon F. Pele negra, máscaras brancas. Tradução de Renato da Silveira. Salvador: EDUFBA, 2008 [1952].

(93) Preciado B. A Coragem de ser si mesma. Tradução UniNômade. Comité disperso, 2014. Disponível em: <http://uninomade.net/tenda/a-coragem-de-ser-si-mesma/>

(94) Segato R. Raza es signo. In La Nación y sus Otros. Raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de Políticas de la Identidad. 1ª ed. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2007. 131-151

(95) Baldi C. Entrevista integral à Revista Forum, compartilhada comigo via email, publicada parcialmente em: <http://revistaforum.com.br/digital/142/descolonizacao-dos-direitos-humanos/>

(96) CIMI. Relatório Violência contra os Povos Indígenas no Brasil, 2013. Disponível em: <http://www.cimi.org.br/pub/Relatviolenciado2013.pdf> p. 11

(97) Haggis P. Crash [filme]. 2004. Estados Unidos/Alemanha. 112 min.

(98) Bento B. Determinismo biológico revisitado. Raça e Gênero. Cult. 198, 2015. P. 12-14

(99) Assis DC, Prólogo, in Quijano A. Cuestiones y horizontes. De la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder. 1ª ed. Buenos Aires: CLASCO, 2014. p. 18

-
- (100) Mignolo W. El desprendimiento: pensamiento crítico y giro descolonial, in Walsh C, Mignolo W, Linera AG. Interculturalidad, descolonización del Estado y del conocimiento. Buenos Aires: Del Signo. 2006
- (101) Dussel E, Mendieta E, Bohórquez (ed.) El pensamiento filosófico latino-americano, del Caribe y “latino” [1300-2000]. México: Siglo XXI: Crefal, 2009.
- (102) Espinosa-Miñoso Y. Una crítica descolonial a la epistemología feminista crítica. El Cotidiano 184. marzo-abril, 2014.
- (103) Truth S. Speech before the Woman's Rights Convention at Akron, Ohio in 1851. The Black Scholar, Vol. 1, No. 3/4, IN MEMORIAM: W. E. B. DU BOIS (January-February 1970), p. 47
- (104) Gontijo DC, Pereira OP. Direito à vida sem tortura: direitos humanos para humanos direitos? Psicologia Política. Vol.12.Nº 24.Pp.313-327.Maio–Ago.2012 Disponível em: <http://pepsic.bvsalud.org/pdf/rpp/v12n24/v12n24a09.pdf> p. 321-322
- (105) Borges JL. La muralla y los libros. In Otras inquisiciones. Buenos Aires: La Nación, 2005.
- (106) Bensusan H. Observações sobre a libido colonizada: tentando pensar ao largo do patriarcado. Revista de Estudos Feministas, 2004
- (107) Foucault M. Michel Foucault, uma entrevista. Sexo, poder e a política da identidade. Verve, 5: 260-277, 2004 [1982/1984]. Tradução de Wanderson Flor do Nascimento. Disponível em: <http://revistas.pucsp.br/index.php/verve/article/viewFile/4995/3537>
- (108) Foucault M. Da amizade como modo de vida. Entrevista de Michel Foucault a R. de Ceccaty, J. Danet e J. le Bitoux, publicada no jornal Gai Pied, nº 25, abril de 1981, pp. 38-39. Tradução de Wanderson Flor do Nascimento. Disponível em: <http://psicanaliselacanianana.blogspot.com.br/2009/08/da-amizade-como-modo-de-vida.html>
- (109) Cox L. Ain't I a woman. Traduzida por Tatiana Nascimento em agosto de 2009. Disponível em seu blog de traduções: <https://traduzidas.wordpress.com/>
- (110) Bensusan H. Notas por uma pedagogia da opressão. Disponível em: http://www.educacaopublica.rj.gov.br/biblioteca/filosofia/0032_02.html
- (111) Freire P. Pedagogia do Oprimido. 17^a ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987. (Livro eletrônico, p. 17)
- (112) Coletivo Corpus Crisis. Ser e guerra, feminismo e filosofia, (ou também do ser às guerras). <http://www.kk2011.confabulando.org/index.php/Main/SerEGuerraFeminismoEFilosofiaOuTambemDoSeraAsGuerras>

-
- (113) Borges JL. El idioma analítico de John Wilkins. in Otras Inquisiciones. 1a ed. Buenos Aires: Emecé Editores; 2005. p 128.
- (114) Foucault M. As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas. 9a ed. Tradução Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2007. p. ix
- (115) Taussig M. Mimesis and Alterity: a particular history of the senses. New York/London: Routledge; 1993.
- (116) Sloterdijk P. Critique of Cynical Reason. 7th printing. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2008.
- (117) Zizek S. Como Marx inventou o Sintoma. In: Zizek S, org. Um mapa da ideologia. Tradução Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996.
- (118) Gontijo DC, Pereira OP. Direito à vida sem tortura: direitos humanos para humanos direitos? Psicologia Política.Vol.12.Nº 24.Pp.313-27.Maió–Ago.2012 Disponível em: <http://pepsic.bvsalud.org/pdf/rpp/v12n24/v12n24a09.pdf>
- (119) Pereira, OP. e Bensusan H. Gênero: essência, aparência, *transferência*, *persistência* ou *violência*? 2007.
Disponível em: titosena.faed.udesc.br/Arquivos/Artigos_gensex/genero.doc (acesso em 6 de janeiro de 2015)
- (120) Bento B. Transexuais, corpos e próteses -*Labrys, Estudos Feministas*. n. 4, ago/dez 2003.
Disponível em <http://www.tanianavarroswain.com.br/labrys/labrys4/textos/berenice1.htm>
Acesso em 20 de janeiro de 2015.
- (121) Fausto-Sterling A. Gender, Fields of Inquiry. [texto em sítio pessoal] <http://www.annefaustosterling.com/> Acesso em 8 de maio de 2015.
- (122) Galeano E. A Autoridade em Mulheres, tradução de Eric Nepomuceno. p. 13
- (123) Segato RL. Gênero e Colonialidade: em busca de chaves de leitura e de um vocabulário estratégico descolonial. Tradução de Rose Barboza. E-cadernos CES, 18, 2012: 106-31.
- (124) De Lauretis T. Alice Doesn't. Bloomington: Indiana University Press, 1982.
- (125) Scott J. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. Versão revisada. Educação e Realidade. 20(2): 71-99 jul/dez. 1995.
- (126) Pateman C. O contrato sexual. Tradução de Marta Avancini. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1993 [1988].
- (127) Dworkin A. Woman hating. New York: A Plume Book. 1974, p. 174

-
- (128) Beauvoir S. O segundo sexo. A Experiência vivida, vol II. 2ª ed. Tradução Sérgio Milliet. Difusão europeia do livro, 1967, p. 9
- (129) Butler J. Actos performativos y constitución del género: un ensayo sobre fenomenología y teoría feminista. Traducción de Marie Lourties. Tomado de Sue-Ellen Case (ed.), *Performing Feminisms: Feminist Critical Theory and Theatre*, Johns Hopkins University Press, 1990, pp. 270-82. Disponível em: http://www.pueg.unam.mx/images/seminarios2015_2/nociones_teoricas/s_4/judith_butler_actos_performativos_y_constitucion_del_genero.pdf Acesso em 14 de abril de 2015.
- (130) Butler J. Bodies that matter. [Taylor & Francis e-Library, 2011]. New York: Routledge Classics. [1993] 2011.
- (131) Segato RL. ¿Qué es un feminicidio? In Belausteguigoitia, M e Melgar, L. Fronteras, violencia, justicia. Ciudad de México: PUEG-UNAM/UNIFEM, 2007. P. 39-40
- (132) Jackson LF. Rape in Congo. [documentário], Estados Unidos, cor, 2007. 76 min.
- (133) Jackson LF. “Interview with Lisa F. Jackson”. Disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=1T3E9jJpsD8> (transcrição começando em 10:39). Acesso em 14 de abril de 2015.
- (134) Gilligan J. Violence. Reflections on Our Deadliest Epidemic. London: Jessica Kingsley Publishers, 1996.
- (135) Mendes LA. Memórias de um sobrevivente. São Paulo: Companhia das letras, 2001.
- (136) Haraway D. Saberes Localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. Cadernos pagu (5) 1995 [1988]: pp. 07-41.
- (137) Guattari F, Rolnik S. Micropolítica: Cartografias do Desejo. 12ª ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.
- (138) Timm F. Violência Conjugal: uma perspectiva da psicologia feminista no enfrentamento às situações de violência contra mulheres. (Dissertação de mestrado) Brasília: UCB, 2008.
- (139) Dines G. Pornland. How Porn Has Hijacked Our Sexuality. Boston: Beacon Press, 2010. (Biblioteca epub, sem numeração de página)
- (140) Gontijo, DC. Freedom from Torture: A Human Right for the right Human? But Who is the Right Human? A Study on the Societal Perspective on the Practice of Torture in the Federal District of Brazil. Final thesis LL.M in International and European Protection of Human Rights, Faculty of Law, Utrecht University, The Netherlands, 2004

-
- (141) Passos TE. Terror de Estado: uma crítica à perspectiva excepcionalista (Dissertação de mestrado). Brasília: DAN/UnB, 2008.
- (142) Laerte. Drágea 59. Disponível em: Verbeat.org
- (143) Sábato E. O Escritor e seus fantasmas. São Paulo: Francisco Alves, 1982, p.117.
- (144) Girard R. Violence and the Sacred. Translated by Patrick Gregory. Baltimore: The John Hopkins University Press, 1979.
- (145) Baudrillard J. Senhas. Tradução de Maria Helena Kuhner. 2ª Ed. Rio de Janeiro: DIFEL, 2007.
- (146) Thibodeau PH, Boroditsky L (2011) Metaphors We Think With: The Role of Metaphor in Reasoning. PLoS ONE 6(2): e16782. doi:10.1371/journal.pone.0016782
- (147) Saramago J. Ensaio sobre a cegueira. São Paulo: Cia das letras, 1998.
- (148) Borges SMR. A lição de Maura Lopes Cançado: entre a alteridade da loucura e a normatização dos códigos. (Dissertação de mestrado) Brasília: UCB, 2006.
- (149) Mackinnon C. Only Words. Cambridge: Harvard University Press, 1996. P. 6-7
- (150) Segato RL. Da inaudibilidade do grito à inevitabilidade da luta armada. Agência UnB, 2009. Texto disponível em <http://www.unb.br/noticias/unbagencia/artigo.php?id=97>. Acesso em 8 de abril de 2015.
- (151) Butler J. Judith Butler's Remarks to Brooklyn College on BDS. The Nation, 2013. Texto disponível em <http://www.thenation.com/article/172752/judith-butlers-remarks-brooklyn-college-bds>. Acesso em 8 de abril de 2015.
- (152) Mitchell, WJT. What do Pictures Want? The lives and loves of images. Chicago: The University of Chicago Press, 2005
- (153) Arán M. Políticas do desejo na atualidade: o reconhecimento social e jurídico do casal homossexual, LUGAR COMUM Nº21-2, pp. 73-90
- (154) Andrade CD. Carlos Drummond de Andrade: Poesia 1930-62: de Alguma Poesia a Lição de coisas. Edição crítica preparada por Júlio Castañon Guimarães. São Paulo: Cosac Naify, 2012. p. 529
- (155) Rukeyser M. The Speed of Darkness, 1968. Disponível em: <http://www.poetryfoundation.org/poem/245984>
- (156) Butler J. Frames of War. New York: Verso, 2009. P.6

-
- (157) Castro-Gómez S. Teoria Tradicional y Teoria Crítica de La Cultura. IMPULSO N. 29. Volume 12 Universidade Metodista de São Paulo, 2001.
- (158) Passos TE. O espetáculo da justiça: uma etnografia do Tribunal do Júri. Brasília: UNB, 2013
- (159) Bakhtin M. Toward a philosophy of the act. Liapunov V, Holquist M (ed). 1st ed. Translation and notes: Vadim Liapunov. Austin: University of Texas Press Slavic Series, n. 10, 1993.
- (160) Deleuze G. *Post Scriptum sobre as Sociedades de controle*. In: Conversações. Trad. de Peter Pál Pelbart. São Paulo: Editora 34, 1992. P. 224
- (161) Edwards D, Cromwell D. Guardians of power. The myth of the liberal media. London: Pluto Press, 2006.
- (162) Gavrielli. R. Why I stopped watching porn. [palestra] TED x Jaffa, 2013. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=gRJ_QfP2mhU
- (163) hooks b, in Jhally, Sut (Produtora/Diretora). Cultural Criticism and Transformation. Northampton, MA: Media Education Foundation, 1997. [DVD] Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=zQUuHFKP-9s> Acesso em 3 de março de 2015.
- (164) Pereira OP. As Aparências Importam: Morte, Poesia e Feminino em Baudrillard. Jundiaí: Paco Editorial: 2014. P. 109
- (165) Carvalho JJ. *Raro como a flor de udumbara: a influência crescente de Dogen no pensamento filosófico-religioso mundial*. Série Antropologia, 391. Brasília, DAN/UnB, 2006.
- (166) Suzuki DT, Conferências sobre Zen Budismo, in Suzuki DT, Fromm E, Martino R. Zen Budismo e Psicanálise. Tradução de Otávio Mendes Cajado. São Paulo: Editora Cultrix. [1960]
- (167) Clastres P. Arqueologia da violência. Prefácio de Bento Prado Jr. Tradução de Paulo Neves. Editora Cosac&Naify, 2004 [1980] Ebook Coletivo Sabotagem.
- (168) Pilger J. [sítio oficial do autor] <http://www.johnpilger.com> Acesso em 27 de abril de 2015.
- (169) Santos M. Por uma outra globalização. 11. ed. Rio de Janeiro: Editora Record. 2004, p. 20
- (170) Segato RL. La escritura en el cuerpo de las mujeres asesinadas en Ciudad Juárez. 1ª ed- Buenos Aires: Tinta Limón, 2013.
- (171) Pilger J, Lowery A. The war you don't see, 2010. Disponível em:

<http://www.youtube.com/watch?v=Bh0fjdU3Jp8> Acesso em 26 de janeiro de 2015.

(172) Pennell J. That Liberty shall not perish from the Earth [watercolor sketch for poster]. Washington D.C.: Library of Congress, 1918. Disponível em: <http://www.rockwell-center.org/essays-illustration/that-liberty-shall-not-perish-from-the-earth/>

(173) Hopps HR. Destroy this mad brute. [litograph] Washington D.C.: Library of Congress, 1917. <http://www.loc.gov/pictures/item/2010652057/>

(174) Wolf M. Teorias da Comunicação. 8ª ed. Lisboa: Editorial Presença, 1999. P. 144 (livro eletrônico)

(175) Maia A. De Neide a Fera da Penha - Discursos e Representações Sociais que atualizam um estigma na mídia. Brasília: UnB, 2008.

(176) Gibson JT, Haritos-Fatouras M. The education of a torturer. *Psychology Today*, 1986, p. 50-58.

(177) Bauman Z. Modernidade e Holocausto. Tradução Marcus Penchel. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998 [1989].

(178) Autoria desconhecida. [charge] Disponível em: http://25.media.tumblr.com/tumblr_m6n3une14Y1qzmspc01_500.jpg

(179) Debord G. A Sociedade do Espetáculo. Tradução Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.

(180) Kafka F, *Um médico rural*, Tradução de Modesto Carone, Editora Brasiliense, 3ª edição, 1994

(181) De Waal F. The Bonobo and The Atheist. 1st edition. New York: W. W. Norton & Company, 2013. [catálogo epub, sem numeração de página]

(182) Mitani JC. Review of *The Last Ape: Pygmy Chimpanzee Behavior and Ecology*. by Takayoshi Kano; Evelyn Ono Vineberg. *The Quarterly Review of Biology*, Vol. 68, No. 3 (Sep., 1993), The University of Chicago Press. pp. 462-3

(183) De Waal F (ed). Macedo S, Ober J; Korsgaard, CM et al. *Primates and philosophers : how morality evolved*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2006. (biblioteca epub, sem numeração de páginas).

(184) Lingomo B e Kimura D. Taboo of eating Bonobo among the Bongando people in the Wamba region, Democratic Republic of Congo, *African Study Monographs*, 30(4): 209-25, December 2009.

(185) Otis L. *Membranes: metaphors of invasion in literature, science, and politics*. Baltimore: The John Hopkins University Press: 1999.

(186) Gallo S. O macaco de Kafka e os sentidos de uma educação filosófica. Disponível em: http://www.educacaopublica.rj.gov.br/biblioteca/filosofia/0032_01.html (acesso em 16 de março de 2015).

(187) Robinson K. Ken Robinson diz que as escolas acabam com a criatividade. [Palestra] TED2006. Disponível em: http://www.ted.com/talks/ken_robinson_says_schools_kill_creativity?language=pt-br

(188) Benjamin W. A Doutrina das Semelhanças. in Benjamin W. *Magia e Técnica, Arte e Política: Ensaio sobre literatura e história da cultura*. São Paulo: Brasiliense, 1994. p.108-113

(189) Sikong Tu. Shipin Ershisi Ze (24 Categorias de Poesia) in Dong Gu M. *Mimetic theory in Chinese Literary Thought*. *New Literary History*, vol. 36, n. 3, Critical and historical essays. Summer, 2005. p.420

(190) Coleman L. *The Copycat Effect. The Copycat Effect: How the Media and Popular Culture Trigger the Mayhem in Tomorrow's Headlines*. New York: Paraview Pocket Books, 2004.

(191) Jameson F. *A Interpretação: a literatura como ato socialmente simbólico*. In *O Inconsciente Político*. São Paulo: Ática, 1992.

(192) Gibbs A. *After Affect. Sympathy, Synchrony and Mimetic Communication*. in Gregg M, Seigworth GJ. *The Affect Theory Reader*. p. 186-205.

(193) Benjamin W. *A Obra de Arte na Era de sua Reprodutibilidade Técnica* in Benjamin W. *Magia e Técnica, Arte e Política: Ensaio sobre literatura e história da cultura*. São Paulo: Brasiliense, 1994. p. 170

(194) Vinolo S. *René Girard: do mimetismo à hominização*. Tradução Rosane Pereira e Bruna Beffart. São Paulo: Realizações Editora, 2012.

(195) Potolsky M. *Mimesis*. New York: Routledge, 2006.

(196) Dong Gu M. *Chinese Theories of Reading and Writing. A Route to Hermeneutics and Open Poetics*. Albany: SUNY, 2005.

(197) Dong Gu M. *Mimetic theory in Chinese Literary Thought*. *New Literary History*, vol. 36, n. 3, Critical and historical essays. Summer, 2005. Pp. 403-424

(198) Castro-Gómez S. *Descolonizar la Universidad. La hybris del punto cero y el diálogo de saberes*.

(199) Girard R. *Entrevista à revista Cult, por Melissa Antunes de Menezes*. <http://revistacult.uol.com.br/home/2010/03/entrevista-rene-girard/> Acesso em 20 de março de 2015.

(200) Girard R. Williams JG (ed). The Girard Reader. New York: The Crossroad publishing company, 1996.

(201) Girard R. Violence and the Sacred. Baltimore: The John Hopkins Press, 1977.

(202) Beattie J (review). Violence and the sacred by René Girard. RAIN. N. 29 (Dec. 1978) p. 7-8.

(203) Pereira OP. A Regra Secreta. [Resenha] *Las estructuras elementales de la violencia. Ensayos sobre género entre a antropología, el psicoanálisis y los derechos humanos.* Segato R. Bernal: Universidad Nacional de Quilmes, 2003. 264 p. Revista Estudos Feministas. Vol.15 no.1 Florianópolis Jan./Apr. 2007

(204) De Barros M. O Livro das Ignorãças. 9ª ed. Rio de Janeiro: Record, 2000.

(205) Paul RA. Mimesis and Alterity: A Particular History of the Senses. Michael Taussig, Book review. American Anthropologist. Volume 96, issue 2, p. 467.

(206) Segato RL. Religiões e Prisões in Quiroga, A. y otros (orgs). Rio de Janeiro, Comunicações do Iser. N.61, Ano 24, pp. 36-45, 2005 [citado en el 24 de agosto de 2011] Disponível em:
http://www.iser.org.br/site/sites/default/files/comunicacoes_do_iser_61.pdf

(207) Andrade O. O Manifesto Antropofágico. Piratininga Ano 374 da Deglutição do Bispo Sardinha. Revista de Antropofagia, Ano 1, n. 1, maio de 1928.

(208) Ziadah R. Palestinian Solidarity Poem. "We Teach Life, Sir!" London, 12/11/2011 Disponível em:
<https://www.youtube.com/watch?v=g8WwB9tvBWM> Acesso em 29 de maio de 2015.

(209) Ahmed S. The Cultural Politics of Emotions. Edimburgh: Edimburgh University Press, 2004.

(210) Nunn N. The Promise of Happiness, Sara Ahmed, Book review. Emotion, Space and Society 5 (2012) 28.

(211) Cohen P. Undergångens arkitektur. [documentário] Suécia. 1989. 119 min.

(212) Massad J. The Persistence of the Palestinian Question. Cultural Critique N.59 (Winter, 2005) pp. 1-23. University of Minnesota Press.

(213) Cremona F. Conversaciones con Rita Segato. Para una feminista, su principal interlocutora es siempre otra mujer. Oficios Terrestres (N.º 31), julio/diciembre 2014. ISSN 1853-3248 <http://perio.unlp.edu.ar/ojs/index.php/oficiosterrestres/index>

(214) Ahmed S. The Organisation of Hate. Law and Critique 12: 345-365, 2001. Kluwer Academic Publishers. The Netherlands.

-
- (215) Soderbergh S. Contágio. [filme] 2011, cor, 106 min.
- (216) Goethe JW. Os Sofrimentos do Jovem Werther. Tradução Marion Fleischer. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 1998.
- (217) Phillips DP. e Carstensen LL. The Effect of Suicide Stories on Various Demographic Groups, 1968-1985. Chapter 10, in Suicide and Life-Threatening Behavior, Vol. 18(1), Spring 1988 100-109. The American Association of Suicidology.
- (218) Krysinska K, Lester D. The Kabuki Effect. In Stack S; Lester D (ed). Suicide and the Creative Arts. New York: Nova Science Publishers, 2009.
- (219) Stack S; Lester D (ed). Suicide and the Creative Arts. New York: Nova Science Publishers, 2009.
- (220) Stack S, Lester D. Introduction. In Stack S; Lester D (ed). Suicide and the Creative Arts. New York: Nova Science Publishers, 2009.
- (221) OMS Organização Mundial da Saúde. Prevenção do Suicídio: Um manual para profissionais da mídia. Genebra: OMS/Departamento de Transtornos Mentais e Comportamentais, 2000. Disponível em: http://www.who.int/mental_health/prevention/suicide/en/suicideprev_media_port.pdf Acesso em 18 de abril de 2015.
- (222) Stack S. Celebrities and Suicide: A Taxonomy and Analysis, 1948-1983. American Sociological Review, 1987. Vol. 52 (June: 401-412)
- (223) Vargas EV Multiplicando os agentes do mundo: Gabriel Tarde e a sociologia infinitesimal. [resenha de Tarde G. Monadologia e sociologia. Tradução de T. S. Themudo. Petrópolis, Vozes, 2003]. Revista Brasileira de Ciências Sociais. Vol 19. N. 55
- (224) Hawton K, Harriss L, Simkin S et al. Effect of death of Diana, Princess of Wales on suicide and deliberate self-harm. The British Journal of Psychiatry 2000, 177: 463-466.
- (225) Tousignant M; Mishara BL; Caillaud A et al. The impact of media coverage of the suicide of a well-known Quebec reporter: the case of Gaetan Girouard. Social Science & Medicine 60 (2005) p. 1919-1926.
- (226) Carbajal M. Violência machista, fama y políticas públicas. Jornal Página 12. 11 de fevereiro de 2010.
- (227) IPEA. Violência contra a mulher: feminicídios no Brasil. 2013. Disponível em: http://www.ipea.gov.br/portal/images/stories/PDFs/130925_sum_estudo_femicidio_leila_garcia.pdf Acesso em 25 de maio de 2015.

(228) Rico AB, Tuñez F et al. Por Ellas... 5 años de Informes de Femicidios Observatorio de Femicidios en Argentina "Adriana Marisel Zambrano" de La Asociación Civil La Casa del Encuentro / 1era edición Buenos Aires: La Casa del Encuentro, 2013.

(229) Carbajal M. Maltratadas: violencia de género en las relaciones de pareja. 1ª ed. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Aguilar, Altea, Taurus, Alfaguara, 2014.

(230) Carbajal M. Prólogo. in Rico AB, Tuñez F et al. Por Ellas... 5 años de Informes de Femicidios Observatorio de Femicidios en Argentina "Adriana Marisel Zambrano" de La Asociación Civil La Casa del Encuentro / 1era edición Buenos Aires: La Casa del Encuentro, 2013.

(231) Zaffaroni R. Zaffaroni, sobre la inseguridad: "Hay una paranoia construida" Clarín Online. 17 de agosto de 2013. Disponible em http://www.clarin.com/policiales/Zaffaroni-inseguridad-paranoia-construida_0_976102702.html

(232) Clarín - Online. Una chica que imaginó un amor para toda la vida. 11 de fevereiro de 2010. Disponible em: <http://edant.clarin.com/diario/2010/02/11/sociedad/s-02137909.htm> Acceso em 27 de maio de 2015

(233) Página 12. El baterista quedó en libertad. 20 de fevereiro de 2010. Disponible em: <http://www.pagina12.com.ar/diario/sociedad/3-140681-2010-02-20.html> Acceso em 27 de maio de 2015.

(234) Clarín - Online. Con la muerte de Wanda, el baterista de Callejeros sería sobreesido 22 de fevereiro de 2010. Disponible em: <http://edant.clarin.com/diario/2010/02/22/sociedad/s-02145004.htm> Acceso em 27 de maio de 2015.

(235) Página 12. La causa, cerca del final. 23 de fevereiro de 2010. Disponible em: <http://www.pagina12.com.ar/diario/sociedad/3-140820-2010-02-23.html> Acceso em 27 de maio de 2015.

(236) Clarín. Es *una chica muy dulce y dócil, una Susanita*. 12 de fevereiro de 2010. Disponible em: <http://edant.clarin.com/diario/2010/02/12/sociedad/s-02138625.htm> Acceso em 27 de maio de 2015.

(237) Días, GS. Clarín – Online. Wanda venía con moretones y él amenazaba con incendiarnos la casa. 7 de março de 2010. Acceso em 27 de maio de 2015.

(238) Soledad BB e López LF. Crímenes Anunciados: análisis de las coberturas mediáticas sobre femicidios en la Argentina. *Questión*. Vol 1. N. 45. Enero-marzo 2015-

(239) Adichie C. TED talk. The Danger of a Single Story. 2009. Com legendas em português disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=wQk17RPuhW8>

-
- (240) Clarin-Online. *Cada vez más asiáticas recurren a la cirugía para lucir como occidentales*. Disponível em: http://entremujeres.clarin.com/belleza/estetica/asiaticas-recurren-cirurgia-lucir-occidentales_0_1334276159.html. Acesso em 27 de maio de 2015.
- (241) Carvalho JJ. Racismo fenotípico e estéticas da segunda pele. *Revista Cinética*, www.cinetica.com.br. ISSN 1983-0343, 2008.
- (242) Jameson F. Marcas do visível. Rio de Janeiro: Graal, 1995.
- (243) Clarín - Online. La chica que habia soñado con un amor para toda la vida. 22 de fevereiro de 2010. Disponível em: <http://edant.clarin.com/diario/2010/02/22/sociedad/s-02145007.htm> Acesso em 27 de maio de 2015.
- (244) Clarín – Online. Wanda venía con moretones y él amenazaba con incendiarnos la casa. Buenos Aires: 07 de março de 2010
- (245) El Clarín. Un caso emblemático de la violencia de género en el país. [reportagem] Buenos Aires, 19 de setembro de 2013.
- (246) Segato R. Entrevista a Rita Segato. In Monfort F. Pagina 12. Más Alla de la Urgencia. 7 de set. 2012. Disponível em: <http://www.pagina12.com.ar/diario/suplementos/las12/13-7481-2012-09-13.html> Acesso em 27 de maio de 2015.
- (247) Sarkeesian A. Women as background decoration [vídeo, com transcrição] Disponível em: <http://feministfrequency.com/2014/06/16/women-as-background-decoration-tropes-vs-women/> (parte 1) <http://feministfrequency.com/2014/08/25/women-as-background-decoration-part-2/> (parte 2) Acesso em 18 de maio de 2015.
- (248) Selem MCO. Políticas e Poéticas Feministas. Imagens em movimento sob a ótica de mulheres latino-americanas. [tese de doutorado] Campinas: Unicamp, 2013
- (249) Cosecha Roja #NiUnaMenos, Disponível em: <http://cosecharoja.org/todo-sobre-niunamenos/> Acesso em 29 de maio de 2015.
- (250) Budu K. ¡Ni Una Menos!, Disponível em: <https://twitter.com/paogriggio> Acesso em 29 de maio de 2015.
- (251) Sangoy J. #NiUnaMenos, Que cruzar los brazos y mirar para otro lado no sea una opción Disponível em: <http://www.lavoz.com.ar/galerias/niuna-menos-artistas-cordobeses-suman-sus-imagenes-para-convocar-la-marcha>. Acesso em 29 de maio de 2015.
- (252) Lispector C. Diálogo do desconhecido. In A Descoberta do Mundo. Rio de Janeiro: Editora Rocco, 1999. p. 415

-
- (253) Deleuze, G. *Diferença e Repetição*. Tradução de Luiz Orlandi e Roberto Machado. Lisboa: Relógio d'água editores, 2000
- (254) Segato RL. Las nuevas formas de la guerra y el cuerpo de las mujeres. *Sociedade e Estado* 2014, 29 (2) Disponível em: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=339932122003> Acesso em 29 de mai. de 15
- (255) Pizarnik A. Lucidez. In de Aristarain A, Saavedra K. *Lugares Comunes* [Roteiro] (basado en la novela *El renacimiento* de Lorenzo F. Aristarain), 2002.
- (256) Rosa G. O espelho. In *Primeiras estórias*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira: 1985.
- (257) Kubrick S. *The Shining*. [filme] 1980. 144 min.
- (258) Segato R. Território, soberania e crimes de segundo Estado: a escritura nos corpos das mulheres de Ciudad Juárez. *Revista Estudos Feministas*, Florianópolis, 13(2): 265-285, maio-agosto/2005.
- (259) Baudrillard J. *O Crime Perfeito*. Trad. Silvina Rodrigues Lopes. Lisboa: Relógio D'Água Editores: 1996
- (260) Gilligan J in Hatvany L. A Matter of Respect. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=YJ-EH9LrmUE> Acesso em 28 de maio de 2015.
- (261) Palermo Z. *Para uma pedagogia decolonial*. Buenos Aires: Ediciones del Siglo, 2014.
- (262) Mignolo W. Prefacio. In Palermo Z. *Para uma pedagogia decolonial*. Buenos Aires: Ediciones del Siglo, 2014.
- (263) De Barros M. *Poesia completa*. São Paulo: Leya, 2001.
- (264) Castro EV in Brum E. Diálogos sobre o fim do mundo. Entrevista com Eduardo Viveiros de Castro e Déborah Danowski. 29/09/2014. *El País* [jornal online] Disponível em: http://brasil.elpais.com/brasil/2014/09/29/opinion/1412000283_365191.html Acesso em 29 de maio de 2015.
- (265) Verger PF. *Lendas Africanas dos Orixás*. [contracapa] São Paulo: Corrupio, 1997.
- (266) Guevara GD. *Juego Cósmico* in Tosta L. *Iogues disidentes*. *Pedagogia de uma (in)disciplina emancipatória*. [tese doutoral] Brasília. UNB/DAN, 2011.
- (267) Gontijo D; Weber T. Quem canta. In *O Leve*. Disponível em: Oleve.com.br
- (268) Waters L. *Enemies of Promise: publishing, perishing and the eclipse of scholarship*. Chicago: Prickly Paradigm Press, 2004.

(269) Coutinho E. Um Dia na Vida [documentário]. 2010. 94 min. Disponível no youtube <https://www.youtube.com/watch?v=j9vYJ74JGzg> acesso em 09/09/2014.

(270) Bolaño R. 2666. Barcelona: Editorial Anagrama, 2004.

(271) González, S.R. Huesos en el desierto. Barcelona: Editorial Anagrama, 2002.